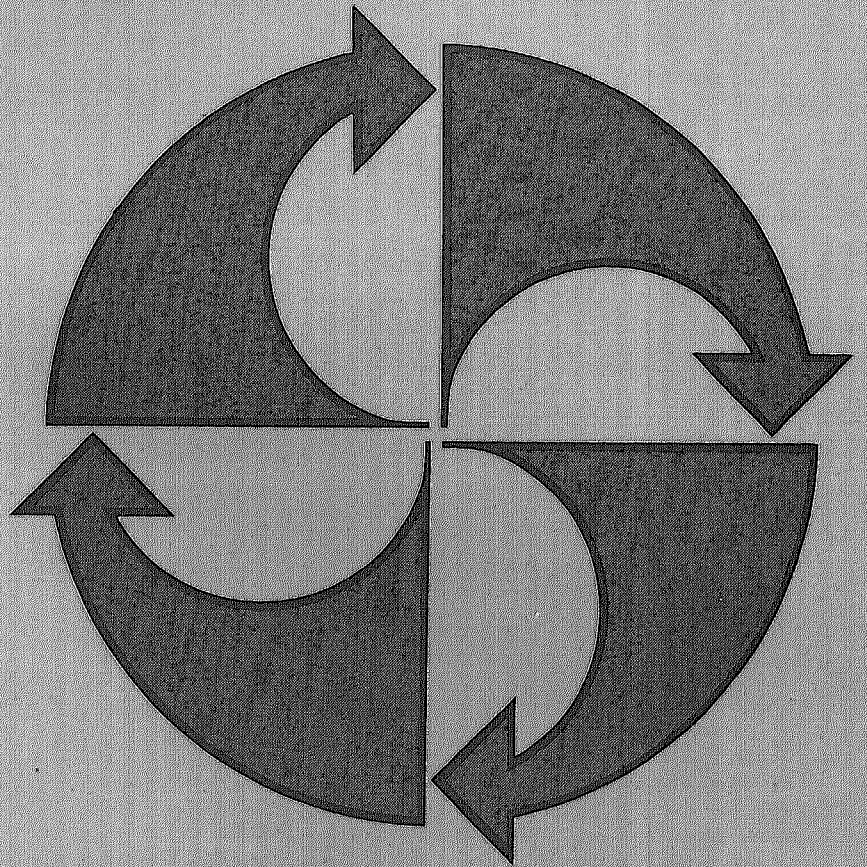


wereld en zending



tijdschrift voor opbouw van
de missionaire gemeente

Inhoudsopgave

„Wereld en Zending”, jaargang 1977

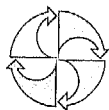
A. Artikelen

<i>D. Bakker</i>	Indrukken van het internationale missiologencongres Costa Rica, 25-31 juli 1976	269
<i>H. J. ter Bals</i>	Evangelieverkondiging in een post-christelijke situatie	39
<i>H. J. ter Bals</i>	Verslag over de situatie in Zuid-Korea	225
<i>C. M. Boerma</i>	„Reverse Consortium”: ontwikkelingsamenwerking als tweerichtingsverkeer	336
<i>M. Bulcke</i>	Christen zijn in Afrika. Praktijkervaringen in gebed en liturgie bij christelijke gemeenten in Zaïre	19
<i>A. Camps ofm</i>	Van polemiek naar dialoog: noodzakelijke veranderingen in de verhouding Islam en Christendom	319
<i>J. J. van Capelleveen</i>	In de Spiegel van ds. Lukito	204
<i>M. L. Daneel</i>	Teologische onderwijs vir Shona Onafhanklike Kerke in Rhodesia en nuwe interkerklike verhoudinge	215
<i>T. van den Ende</i>	Een boek van eeuwen, een boek voor vandaag?	53
<i>J. M. van Engelen</i>	Van parochie naar „missionaire gemeente”?	156
<i>A. Geense</i>	Dialoog in gemeenschap. Een vruchtbare denkpaauze in Chiang Mai	245
<i>A. Hofman</i>	De buitenlandse student in ons midden	195
<i>F. Keesen</i>	Niemand vader of meester. Ervaringen aan de basis	70
<i>H. B. Kossen</i>	Jezus' rol in de missio Dei en de missio ecclesiae. Een poging tot doorbreking van de controverse tussen „evangelicals” en „ecumenicals”	76
<i>A. de Kuiper</i>	De Bijbel een open boek	8
<i>L. Lagerwerf</i>	Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1976	365
<i>H. M. de Lange</i>	Kanttekeningen in de discussie over de Nieuwe Levensstijl	62
<i>J. van Lin</i>	Op zoek naar een eigen eredienst. Rooms-Katholieke kerk in India	26
<i>J. M. van der Linde</i>	Wederkerige assistentie van kerken. Verslag van een projekt	349
<i>D. C. Mulder</i>	Chiang Mai, een doorbraak?	240
<i>Lesslie Newbiggin</i>	Christus en de Culturen	287
<i>J.-B. Pauris</i>		
<i>W. A. van den Eerenbeemt</i>	Missionaire integratie	42
<i>O. Phakathi</i>	Brief aan dr. C. F. Beyers Naudé	212
<i>F. R. Ruys ofm</i>	Open boek voor mensen van nu. Bijbelverklaring in Rooms-Katholiek Brazilië	13
<i>L. Schuurman</i>	Nuances in de bevrijdingstheologie	304
<i>W. Sleddens</i>	Enkele gegevens over de kerkelijke situatie in Nederland	149
<i>W. Sleddens</i>	Jeugd en Kerk	152
<i>H. G. Teeuwen</i>	Uit de geschiedenis van de Oecumenische Hulpverlening	251
<i>Mady A. Thung</i>	Een ander model voor een missionaire kerk; een organisatie-sociologische benadering	167
<i>R. J. van der Veen</i>	Oecumenisch beraad „Zending in Nederland”	98
<i>J. Verkuyl</i>	Enkele kanttekeningen bij het artikel van dr. Mady A. Thung	181
<i>J. Verkuyl</i>	Kort levensbericht over dr. Johannes Leimena, medebouwer van de staat en de oecumene in Indonesia	329
<i>J. Vernooij</i>	Suriname: Nieuw volk en nieuwe Kerk	47
<i>F. J. Verstraelen</i>	Het IIMO: Nederlands samenwerkingsverband voor missiologie en oecumenica. Een overzicht, 1970-1977	355

– Werkboek voor het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”	106
– Rapport van de werkgroep Buitenlanders in Nederland ten behoeve van het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”	142

B. Boekbesprekingen

<i>Orlando E. Costas</i> , Theology of the Crossroads in contemporary Latin America. Mainline Protestantism: 1969-1974	H. Berkhof	84
<i>Asian Voices in Christian Theology</i> , ed. G. H. Anderson	C. H. Koetsier	85
<i>Een Lopende Rekening; Kerk en Ontwikkeling in de Derde Wereld. Enkele aspecten van Hulpverlening aan jonge kerken</i>	C. H. Koetsier	86
<i>F. C. Kamma</i> , Dit Wonderlijke Werk. Het probleem van de communicatie tussen oost en west, gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw Guinea (Irian Jaya) 1855-1972	B. O. van Nunen ofm	87
<i>M. L. Daneel</i> , Old and New in Southern Shona Independent Churches, Vol. 2	G. C. Oosthuizen	88
<i>Richard Henry Drummond</i> , Gautama de Boeddha. De leer van Boeddha en het christendom. Een bijdrage tot godsdienstig inzicht	Th. B. W. G. Gramberg	90
<i>G. C. Oosthuizen</i> , Moving to the Waters. 60 Years of Pentecostal Revival in Bethesda. 1925-1975	J. M. van der Linde	92
<i>Mozambique, een nieuw volk, een nieuwe kerk?</i> uitg. stuurgroep Buitenland Nederlandse Missieraad	J. Drost	93
„Zwart op wit”, de politieke situatie van Angola en de houding van de kerken. uitg. De Horstink – Komitee „Kerken voor Angola”	J. Drost	93
<i>J. van Slageren</i> , Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun	J. Roldanus	94
<i>Bruder aller Menschen; der missionarische Aufbruch in Franziskus von Assisi</i>	A. J. Jelsma	186
<i>S. Krikke</i> , Veranderd levensbesef en liturgie. Een verkenning van godsdienstwijsgerige en liturgische aspecten der randkerkelijkheid	F. N. M. Nijssen	187
<i>A. Camps</i> , Christendom en godsdiensten der wereld	D. C. Mulder	189
<i>Ype Schaaf</i> , Ja, maar... Tien vragen over de Derde Wereld	M. C. Jongeling	190
<i>Herman Schlyter</i> , Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis	J. M. van der Linde	282
<i>Kosuke Koyama</i> , Creatieve Theologie. Het Evangelie in Aziatisch Perspectief	C. H. Koetsier	282
<i>Rogier van Rossum en Jan van Engelen</i> , Kerk op zoek naar haar volk. Braziliaanse reizennotities	L. Schuurman	377
<i>F. J. Verstraelen</i> , An African Church in Transition: from missionary dependence to mutuality in mission. A case-study on the roman-catholic church in Zambia. 2 delen	A. Camps	378
<i>J. Verkuyl</i> , Voorbereiding voor de dialoog over het Evangelie en de ideologie van het marxistisch Leninisme	Th. A. G. van Eupen	380
<i>F. C. Kamma</i> , Dit Wonderlijke Werk (2e herziene druk)	J. van Lin	382
<i>Edmund Blommaert</i> , Mozambique – kerk binnen de revolutie	J. Roldanus	383
<i>Sjef van Tilborg</i> , Misschien dat God het ons vergeeft	J. van der Velden	383
<i>Mulk Raj Anand</i> , Bakha, het leven van een paria		
<i>Modikwe Dikobe</i> , De Marabi dans	A. de Kuiper	383
<i>Edgar Cairo</i> , De kollektieve schuld		



Wereld en Zending

Redactie en administratie:

Prins Hendriklaan 37

Amsterdam-7

Postgiro 493248

„t.n.v. Nederlandse
Zendingsraad”

Abonnementprijs

f 23,- per jaar

Studenten-abonnement f 20,-

Losse no's f 7,50 (incl. porto)

Abonnementprijs voor

België Bfrs. 325,- 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. R. M. A. Claessens

Drs. J. M. van Engelen

Dr. C. H. Koetsier (eindred.)

Dr. A. de Kuiper

Dr. J. van Lin (red.secr.)

Prof. Dr. J. M. van der Linde

Ds. F. M. N. Nijssen

Dr. J. Roldanus

Drs. R. G. van Rossum

Mevr. Ds. J. van der Velden

Prof. Dr. J. Verkuyl

Dr. F. J. Verstraelen

Drs. R. Weverbergh

Inhoud

pag.

Een nieuwe koers 1

Dit eerste nummer, komende nummers 6

Ten afscheid 7

A. de Kuiper De Bijbel een open boek 8

F. R. Ruys OFM Open boek voor mensen van nu. 13

M. Bulcke Bijbelverklaring in Rooms-Katholiek Brazilië 19

Christen zijn in Afrika.

Praktijkervaringen in gebed en liturgie bij christelijke gemeenten in Zaïre 26

Op zoek naar een eigen erediens.

Rooms-Katholieke kerk in India 39

H. J. ter Bals Evangelieverkondiging in een post-christelijke situatie

26

J.-B. Pauris/ Missionaire integratie 42

W. A. van den Eerenbeemt Suriname: Nieuw volk en nieuwe Kerk 47

J. Vernooij Een boek van eeuwen, een boek voor vandaag? 53

T. van den Ende Kanttekeningen in de discussie over de 62

H. M. de Lange Nieuwe Levensstijl

Niemand vader of meester. 70

Ervaringen aan de basis

Jezus' rol in de missio Dei en de missio ecclesiae. 76

Een poging tot doorbreking van de controverse

tussen „evangelicals” en „ecumenicals”

Boekbesprekingen 84

Toegezonden boeken 96

Een nieuwe koers

Redactionele mededelingen vooraf

Met ingang van 1977 gaat het tijdschrift „Wereld en Zending” een nieuwe koers inslaan. Tot dan toe was het, zoals de ondertitel aangaf, een tijdschrift voor missiologie. Dat gaf het een beperkte reikwijdte. Het werd door velen – hoewel ten onrechte – gezien als een vakblad voor missiologen. De kring van lezers is gelukkig veel groter dan de kleine kring van vakwetenschappers op dit gebied. In de praktijk vindt het een ruime verspreiding onder allen, die op een intensievere wijze met zending en missie in hun velerlei aspecten willen bezig zijn dan via populaire maandbladen als „Vandaar” en „Bijeen” mogelijk is.

„Wereld en Zending” werd vijf jaar geleden opgericht als voortzetting van de protestantse „Heerbaan” en het rooms-katholieke „Het Missiewerk”.

Deze fusie was de bezegeling van de groeiende samenwerking tussen de beide geloofsrichtingen op missiologisch gebied. Zij kwam op het juiste moment; de tijd was er rijp voor. De redactie werd paritair samengesteld uit R.K.-en Protestantse vertegenwoordigers.

Het blad wordt gedragen door de Nederlandse Zendingsraad (NZR) en de Nederlandse Missieraad (NMR), die ook het financiële tekort broederlijk delen. Vanaf het begin trad prof. dr. J. Verkuyl op als secretaris/eindredacteur, een taak, die hij voordien had vervuld ten behoeve van „De Heerbaan”. Als redactiesecretaris werd aan hem toegevoegd dr. J. J. E. van Lin, studietoestel van de Pauselijke Missiewerken te Den Haag. In de afgelopen vijf jaar heeft „Wereld en Zending” een rijke schikking van artikelen gepubliceerd. De communicatie van het Evangelie, als blijvende opdracht van de kerk, werd in brede zin verstaan. Een groot aantal themanummers van blijvende waarde zag het licht. Wij doen daaruit slechts een greep; er verschenen nummers over:

Kerk en Samenleving in Latijns Amerika,

De strijd tegen het racisme,

De missio politica oecumenica,

over de bijdrage van de kerken aan ontwikkeling,

over China, het Midden-Oosten en Suriname,

het moratorium-debat, de kerkelijke hulpverlening overzee,

evangelisatie in de huidige wereld en de Ve Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Nairobi.

Ook in de gewone nummers zijn veel artikelen terug te vinden van blijvend belang.

Bij alle waardering voor hetgeen door de redactie van „Wereld en Zending” verricht werd, ontstond toch binnen de kring van de NMR en NZR behoefte om zich over de opzet en de voortzetting van het blad te bezinnen. Ook de financiële tekorten gingen steeds zwaarder drukken.

Een gemengde commissie is toen aan het werk gegaan in opdracht van de beide Raden. Zij is in 1976 tot een afsluiting van een rapport gekomen. De tekst daarvan is door dr. J. van Lin geschreven.

De kern van dit rapport, dat inmiddels aanvaard is door de beide Raden en door de redactie,

is dat een verruiming van de doelstelling van ons blad nodig is. Het zal zich vooral dienstbaar gaan stellen aan het missionair functioneren van de christelijke gemeente in haar wereldwijd verband. Wij laten hieronder enkele passages uit deze nota volgen:

Missie en zending (evangelisatie) als taak van de (plaatselijke) gemeente(n).

Missie en zending behoren tot het wezen van de kerk. Dat geldt ook en met name voor de plaatselijke kerk, waar de universaliteit van de kerk telkens concreet tot gestalte komt.

Van hieruit denkend behoort de zorg voor het inspireren tot en het concreet realiseren van de zendingsopdracht van de gemeente thuis bij „de toerusting van de gemeente”, in het pastoraat. De zorg voor het missionaire wezen van de (plaatselijke) gemeente is een onderscheiden en eigen aspect van het pastoraat, zoals zorg voor b.v. eredienst en liturgie dat ook is. Maar op hetzelfde moment dat men nadruk legt op de onderscheidenheid en de eigenheid van de pastorale zorg voor het missionaire wezen van de gemeente, moet men eenzelfde nadruk leggen op het feit, dat de verscheidenheid aan aspecten in de toerusting van de gemeente niet mag leiden tot een segmentisering binnen het pastoraat. Pastorale zorg voor het missionaire karakter van de gemeente is niet een apart te stellen opdracht binnen het geheel van de taak waar het pastoraat voor staat. Zoals reeds is gezegd, hoort deze met al haar onderscheidenheid en eigenheid juist in dat geheel thuis.

Vervolgens moet worden gezegd, dat het pastoraat niet als een taak van pastores alleen mag worden beschouwd. De gemeente als geheel draagt zorg voor het pastoraat in eigen kring. Toegepast op de zorg voor het missionaire karakter van de gemeente betekent dit, dat missie/zending tot de verantwoordelijkheid van de gehele gemeente behoort. Als geheel staat zij ervoor om alle leden te doen participeren in het „missionaire-gemeente-zijn”.

Bij het uitwerken van een redactionele formule van WZ naar de komende jaren vanuit deze gedachten, kan de werkgroep zich niet onttrekken aan de vraag of er in de redactie wel eenzelfde verstaan van missie, zending (evangelisatie) is. De indruk bestaat dat in r.k. kringen het begrip evangelisatie anders wordt gehanteerd dan in protestantse kringen. In protestantse kringen wordt evangelisatie meer alleen gebruikt voor de verkondiging van het Evangelie onder hen, die van de kerk zijn vervreemd („innere Mission”). Het begrip zending heeft meer betrekking op de verkondiging van het Evangelie aan hen, die nog niet hebben gehoord („ussere Mission”). In r.k. kringen lijkt dit verschil zo niet te worden gemaakt. Hier wordt meer aan missie (missionaire evangelisatie) gedacht als te gebruiken zowel voor „innere Mission” als voor „ussere Mission”, zowel voor zending in eigen land als voor zending overzee. Het zal voor WZ van groot belang zijn hierover tot duidelijkheid te komen. Dit is een vraag die in de komende tijd de nodige aandacht zal moeten krijgen van de redactie.

WZ dienstbaar aan de missionaire gemeente

Vanuit deze benadering sprekend over de toekomst van WZ zal dit tijdschrift zich vooral dienstbaar moeten opstellen ten aanzien van het missionair functioneren van de gemeente, zowel lokaal als mondiaal, zowel hier als „overzee”, in solidaire betrokkenheid van de gemeenten op elkaar.

Denkend over de toekomst van WZ kan het bovenstaande in drie punten nader worden geconcretiseerd. De kerken staan voor de opdracht hun zending waar te maken in een plaatselijke en mondiale context. Het gaat om een zending in zes werelddelen. WZ moet daarom niet alleen aan plaatselijke gemeenten hier, maar ook aan de plaatselijke gemeenten ginds aandacht schenken m.b.t. hun missionair functioneren in deze lokale en mondiale context. Dit op de eerste plaats.

Op de tweede plaats zal WZ een brugfunctie moeten gaan vervullen tussen gemeenten ginds en hier, juist wat betreft hun missionair functioneren. Er zal concreet gestalte moeten worden gegeven aan de vraag naar missionaire solidariteit gericht op de vervulling van de gemeenschappelijke zending. Dit betekent dat WZ bij de keuze en uitwerking van onderwerpen moet blijven vasthouden aan een mondiale invalshoek, zoals dat tot nu toe is gebeurd. Maar daarbij dient binnen de eigenheid van WZ ook betrokken te worden het overdragen van datgene wat in de derde wereld omgaat t.a.v. theologie, kerk en maatschappij. Verder kan worden gedacht aan een over en weer luisteren naar en uitwisselen van plaatselijk opgedane ervaringen. Missionaire problematieken hier en ginds en de wijze waarop deze worden beantwoord moeten door WZ over en weer worden uitgewisseld.

Hier kan ook nog worden gedacht aan de brugfunctie die WZ op deze wijze kan hebben voor het overbruggen van tegenstellingen tussen continenten.

Tenslotte dient WZ voortdurend aandacht te schenken aan de missionaire situatie in Nederland en in geheel West-Europa zelf, en kunnen zoeken naar antwoorden op de vragen die van daaruit op ons af komen. De kerken hier onderkennen deze situatie in eigen omgeving nog onvoldoende.

Deze drie punten vormen samen de kern van de redactionele formule aan de hand waarvan WZ voor de komende jaren het beste kan worden uitgegeven. Juist omdat deze punten bij elkaar gehouden moeten worden, zal de ervaring kunnen opkomen dat dit bij een toepassing van deze formule in de praktijk tot onhoudbare spanningen of tot eenzijdigheden kan leiden. Het zal de voortdurende zorg van alle betrokkenen dienen te zijn dat bovengenoemde drie kernpunten in WZ evenwichtig en in een gezonde spanning worden uitgewerkt.

Het verdient aanbeveling deze redactionele formule gedurende een periode van twee jaar uit te proberen. Daarna zal een evaluatie gehouden dienen te worden over de nummers van WZ die tot dan toe verschenen zullen zijn, niet alleen om na te gaan hoe deze formule in feite zal zijn uitgewerkt, maar ook om te zien of de formule in de praktijk kon functioneren en of ze daarna ongewijzigd gebruikt kan blijven worden.

Evenmin als de fusie van vijf jaar geleden komt de koerswijziging van Wereld en Zending uit de lucht vallen. Sedert Hoekendijk, aan wiens leven en werk, speciaal zijn laatste levensperiode in de Verenigde Staten van Amerika „Wereld en Zending” zijn laatste nummer van 1976 heeft gewijd, staat de missionaire structuur van de christelijke gemeente in het centrum van de belangstelling. Het missionaire denken is al lang niet meer eenzijdig gericht op „overzee”. De kernvragen, waarvoor de kerken daar en hier staan, zijn dezelfde. De antwoorden zullen niet altijd dezelfde zijn, maar wel van belang voor beide. Daarom moeten beide met elkaar in communicatie staan. WZ zal daarom de wederzijdse relaties tussen kerken van dienst zijn in hun beider relatie tot de wereldsamenleving. Dat betekent niet dat WZ zijn missiologisch karakter zal verliezen. Het betekent wel, dat WZ missiologische bijdragen vooral zal toespitsen op het belang voor het missionair functioneren van de plaatselijke gemeente.

De redactie heeft, bij het van start gaan van de nieuwe formule, het blad een nieuwe ondertitel gegeven: *Tijdschrift voor opbouw van de missionaire gemeente*. Daarmee wordt de nieuwe doelstelling naar de mening van de redactie goed aangeduid.

Enkele zakelijke mededelingen

WZ verschijnt tot nu toe tweemaandelijks; het zal met ingang van dit jaar elk kwartaal verschijnen. Telde ons blad tot nu toe gemiddeld 80 pagina's, thans zal een gemiddelde omvang van 96 pagina's nagestreefd worden. Omdat de nieuwe uitvoering meer per pagina biedt, zal de lezer er kwantitatief zeker niet op achteruit gaan.

WZ zal ook bij een nieuwe drukker verschijnen, Drukkerij Kerckebosch B.V. te Zeist. Vele jaren lang heeft Drukkerij Dijkstra/Niemeyer B.V. te Groningen eerst „De Heerbaan”, vervolgens WZ verzorgd. De relatie was goed. Daarom is een woord van dank aan deze firma hier op zijn plaats. Wij hopen van harte op een goede samenwerking met onze nieuwe drukker.

De abonnementsprijs is steeds aan de lage kant geweest, dankzij de subsidie van NMR en NZR. Deze beide instellingen zullen wel blijven steunen, maar toch is een verhoging niet te vermijden.

Daarom is het abonnementsgeld thans gebracht van f 19,— op f 23,—, een verhoging met f 4,— dus; voor studenten f 20,—. WZ blijft hiermee een van de goedkoopste tijdschriften op kerkelijk gebied. Men gelieve te overwegen dat na 1975 geen verhoging plaatsvond, zodat slechts een aanpassing aan de prijsstijgingen plaats vindt.

Nieuwe samenstelling redactie

Bij de nieuwe start is ook een nieuwe redactie gevormd, waarbij vooral gedacht is aan personen, die door hun werk de plaatselijke gemeenten goed kennen.

Wij kunnen de volgende nieuwe leden aan u voorstellen:

van R.K. zijde:

mr. R. M. A. Claessens, directeur van het Centraal Missie Commissariaat en bovendien door zijn relatie met de R.K. medefinancieringsorganisatie Cebemo nauw betrokken bij het ontwikkelingsvraagstuk.

Drs. R. Weverbergh, voor een deel van zijn tijd verbonden aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) voor onderzoek op het gebied van „missionair-oecumenische gemeente in Nederland”.

van Protestantse zijde:

ds. F. N. M. Nijssen, directeur „Kerk en Wereld” en secretaris van het Hervormd-Evangelisatorisch Beraad.

dr. J. Roldanus, predikant van de Hervormd/Gereformeerde gemeente te Best en Oirschot, daarvoor in missionaire dienst in Kameroen als docent aan de Theologische School te Ndoungué.

mevr. ds. J. v.d. Velden van de hervormde Stadszending te Utrecht.

Herbenoemd werden van R.K. zijde:

prof. dr. A. Camps, hoogleraar missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, deskundige op Aziatisch terrein.

drs. J. M. van Engelen, studiesecretaris NMR en docent missionaire planning aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

dr. J. J. E. van Lin, studiesecretaris van de Pauselijke Missiewerken.

drs. R. G. van Rossum, missioloog, gespecialiseerd in de situatie in Latijns Amerika en rector van de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen.

Aan R.K. zijde is nog één vacature.

Herbenoemd werden van Protestantse zijde:

dr. C. H. Koetsier, secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken.

dr. A. de Kuiper, secretaris Bijbelwerk van het Nederlands Bijbel Genootschap, daarvoor docent aan de Theologische Hogeschool te Jakarta.

prof. dr. J. M. v.d. Linde, hoogleraar missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

prof. dr. J. Verkuyl, hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Ook blijft dr. F. J. Verstraelen aan de redactie verbonden, waarmee de band met het IIMO gehandhaafd blijft.

J. van Lin zal het redactiesecretariaat voeren, terwijl C. H. Koetsier voor het jaar 1977 tevens als eindredacteur zal optreden.

De directie zal gevoerd worden door de heren ds. A. Rigters, secretaris binnenland van de NZR, Th. M. Bours, secretaris Pauselijke Missiewerken en de heer W. Pepers, directeur van de Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit en van „Bijeen”. Naar een vierde directielid wordt gezocht.

Mej. C. F. van Hilten en mej. M. van Heteren, werkzaam bij de NZR, blijven haar zeer gewaardeerde diensten verlenen voor het secretariaat en administratie van ons blad.

Het is hier de plaats om de scheidende redactieleden te bedanken voor hun inzet in de afgelopen jaren. Het betreft: mevr. dr. M. C. Jongeling, dr. C. S. I. T. J. Lagerberg en dr. J. van Slageren.

Het was goed met hen samen te mogen werken.

Een woord van speciale dank past aan prof. Verkuyl, die vijf jaren als secretaris/eindredacteur voor „WZ” gearbeid heeft na daarvoor reeds ettelijke jaren dezelfde functie te hebben vervuld voor „De Heerbaan”. Met grote bekwaamheid en toewijding heeft hij zich aan dit werk gegeven. Dat betekent niet alleen in grote lijnen de inhoud van nummers voorbereiden, maar vooral ook tot in kleine details allerlei zaken regelen. De redactie is hem daarvoor zeer veel dank verschuldigd.

Beroep op de abonné's

Tenslotte willen wij nog een beroep doen op onze abonné's. Wij willen u allereerst vragen trouw te blijven meedoen ook in de nieuwe opzet en zo nu en dan ons te helpen met suggesties of critiek. Onze nieuwe formule betekent trouw aan de oude opzet om een missiologisch blad te zijn, maar dan meer aangevuld met en toegespitst op het missionaire functioneren van de gemeente.

De redactie heeft een voorstel in overweging, om zich te laten begeleiden door een kleine begeleidingsgroep om zo meer indrukken te krijgen uit de lezerskring. Maar ook directe reacties van lezers zijn van harte welkom.

Wij willen u bovendien vragen ons blad grotere bekendheid te geven. De zaak is het waard. Er zal een campagne gestart worden om nieuwe abonné's te werven. Wij verwachten dat de nieuwe formule velen zal aanspreken. Het gaat er nu om die belangstellenden ook te ontdekken en voor ons tijdschrift te winnen. Wij kunnen daarbij veel baat hebben van de medewerking van onze bestaande abonné's. Alvast hartelijk bedankt.

Redactie en Directie

Dit eerste nummer

Dit nummer bevat zowel bijdragen, die direct van nut zijn voor de vorming van de christelijke gemeente in eigen land als bijdragen, die ons informeren over de missionaire situatie in overzeese landen. Interessant is te noteren, dat beide situaties steeds meer parallelie gaan vertonen.

Vragen rondom de overdracht van het Evangelie staan in de eerste bijdragen centraal. Enkele artikelen zijn gewijd aan de Bijbel – zijn vertaling, verklaring en gebruik – in verschillende missionaire situaties. De Kuiper, Ruys en Ter Bals schrijven over dit onderwerp. Van den Ende reflecteert indringend over hermeneutiek en exegese.

In de bijdragen van Bulcke (over transculturatie in Zaire), Van Lin (verinheemsing van de liturgie in India) en Pauris/Van den Eerenbeemt (hoe ziet een haïtiaanse predikant de buitenlandse medewerkers?) komt de vraag naar de indeginisatie van het christelijk geloof sterk aan de orde. Vernooij schrijft over kerk en samenleving in Suriname.

H. M. de Lange geeft zijn visie op de stand van zaken voor wat betreft de „nieuwe levensstijl” in de Nederlandse kerken, een artikel dat voor de christelijke gemeente in haar relatie tot samenlevingsvragen van grote waarde is.

Fred Keesen, werkzaam in kritische gemeenten en basisgroepen in ons land, schrijft over de missionaire betekenis van deze beweging.

Prof. Kossen doet een belangrijke poging om via een interpretatie van de boodschap van Jezus inzake de Missio Dei de kloof tussen de „evangelicals” en de „ecumenicals” te overbruggen.

Tenslotte volgen enkele boekbesprekingen.

Komende nummers

In de zomer van dit jaar zal het belangrijke missionaire project „Zending in Nederland” in ons land tot uitvoering komen. Op initiatief van de Nederlandse Zendingsraad zal een aantal leidinggevende christenen uit de derde wereld ons land bezoeken en gedurende enige weken in diverse regio's de situatie leren kennen. Het betreft hier een soort „kerkvisitatie” door deze medechristenen van overzee.

Zowel aan de voorbereidende stukken als aan het eindrapport van dit missionaire project in eigen land zal WZ ruimschoots aandacht besteden. Een flink gedeelte van het tweede en zo mogelijk het vierde nummer zal eraan gewijd worden. Deze bijdragen zullen ook als overdruk afzonderlijk verkrijgbaar zijn.

Wij stellen ons voor ook aan het thema emancipatie van de vrouw (en de man) aandacht te besteden. Een speciale redactie-commissie is hiertoe aan het werk.

Naast deze thema's zal er voldoende ruimte zijn voor vrije onderwerpen.

C. H. Koetsier, eindredacteur

Ten afscheid

Nu ten dele een wisseling van de wacht plaatsvindt in de redactie en ook gewerkt zal worden met een nieuwe werkformule is voor mij het moment aangebroken om af te treden als redactiesecretaris. De redactie heeft mij gevraagd om nog één jaar (tot mijn 70e verjaardag) aan te blijven als redactielid.

Dr. C. H. Koetsier zal in samenwerking met dr. J. van Lin het redactiesecretariaat waarnemen voor één jaar. Vervolgens zal drs. J. Slomp (momenteel nog in Pakistan) na zijn terugkeer het redactiesecretariaat overnemen van dr. Koetsier.

Het eindredacteurschap van „De Heerbaan”, één van de twee tijdschriften die aan „Wereld en Zending” vooraf gingen, heb ik mogen behartigen vanaf 1964 na enige tijd te zijn ingewerkt door dr. F. L. Bakker.

Toen de fusie met „Het Missiewerk” tot stand kwam, heb ik deze taak voortgezet samen met mijn Katholieke collega dr. J. van Lin.

Het is mij altijd een vreugde geweest dit redactionele werk te mogen doen. Het bracht mij in aanraking met vele auteurs in zes continenten en stimuleerde mij mee te denken met de gehele redactie over een groot aantal thema's, die ook mijn horizon hebben uitgebreid. Dat vanaf het ontstaan van „Wereld en Zending” de samenwerking niet alleen plaatsvond met mensen uit zes continenten, maar ook tussen vertegenwoordigers van de Katholieke en de reformatorische missiologie betekende een boeiend nieuw avontuur. Wij ervoeren daarbij, dat echte oecumenische dialoog niet mogelijk is als we iets achterhouden van wat wij werkelijk geloven, terwille van de overeenstemming met de ander. Wij leerden, dat we om juist in de dialoog elkander te dienen bereid moeten zijn de ander te geven de volheid van wat Christus elk van ons gegeven heeft. Daardoor werd in dit tijdschrift frank en voluit geschreven ook over controversiële onderwerpen die tussen ons aan de orde zijn. Wij werden daarbij ook telkens herinnerd aan het woord van Paus Johannes de XXIIIe, dat er geen waarachtige ontmoeting onder christenen kan plaatsvinden zonder openheid voor de wereld waarin wij leven.

Nu ik het eindredacteurschap neerleg, wil ik enkele personen in het bijzonder danken. In de eerste plaats dank ik mijn beide vrienden prof. dr. Arnulf Camps uit Nijmegen en prof. dr. Jan van der Linde uit Utrecht, de Franciscan en de man die leeft uit het „visioen van Hernhut”, die elkaar als voorzitter afwisselden en op zo waarlijk oecumenische wijze leiding gaven. In de tweede plaats dank ik mijn mederedactiesecretaris dr. Jan van Lin, die zijn wijde netwerk van Rooms-Katholieke relaties zo vruchtbaar aanwendde voor dit tijdschrift. Ik hoop en verwacht dat dit tijdschrift onder jongere leiding een nieuwe toekomst tegemoet gaat en dat ook vele jongeren zich aangesproken zullen voelen door wat aan de orde gesteld zal worden vanuit de nieuwe werkformule.

Amsterdam, eind december 1976

J. Verkuyl

De bijbel een open boek

(over bijbelvertalen)

In 1977 is het 500 jaar geleden dat de eerste gedrukte nederlandse Bijbel verscheen, d.w.z. een vertaling (uit het Latijn) van het Oude Testament zonder de Psalmen, de zgn. „Delftse Bijbel”. De daarin gedrukte vertaling dateert al wel van een honderd jaar eerder. Nog verder gaat de geschiedenis van de nederlandse bijbelvertaling terug wanneer men het dus geheten Limburgse Leven van Jezus (een evangelieharmonie naar Tatianus’ Diatessaron) uit de 13e eeuw in aanmerking neemt. Hiervan was de bedoeling om voor „leken” (begijnen o.a.) het Evangelie in de landstaal te vertolken.

Veel sterker dan in de Middeleeuwen heeft de Reformatie dit ideaal tot realiteit gebracht: de Bijbel in de volkstaal zodat ieder Christen die wèl lezen kan, maar de grondtalen (of het Latijn) niet machtig is, toegang kan krijgen tot de oorkonde van de openbaring, tot de schriften van het oude en het nieuwe testament.

Over de samenhang van de uitvinding der boekdrukkunst, toename van het alfabetisme en de wens van de Hervormers „een Bijbel in elk huis” is veel nagedacht. Een gelukkige samenhang is in elk geval te constateren.

In 1517 was de Bijbel vertaald in 16 talen, hoofdzakelijk klassieke en deels niet meer levende talen. Nu is de Bijbel geheel of gedeeltelijk beschikbaar in ongeveer 1600 talen.

Wanneer wij in dit nummer van „Wereld en Zending” nadenken over geloofsoverdracht, dan is de overdracht van de Bijbel daarvan een essentieel onderdeel. In de verkondiging van het Evangelie wordt de boodschap, de inhoud van de Bijbel, overgedragen. Maar tegelijkertijd moet de oorkonde, de bron, de norm van de verkondiging worden méégebracht, overgebracht in ruimte en tijd: over de continenten en door de eeuwen heen. En daarmee hebben wij de opdracht tot bijbelvertalen uitgedrukt.

In de eeuwenoude en wereldwijde operatie van bijbelvertalen zijn er een viertal aspecten die wij hier naar voren willen halen.

Bijbelvertalen is:

1. een binnen-bijbels gebeuren
2. een missionair gebeuren
3. een transcultureel gebeuren
4. een existentieel (daadwerkelijk) gebeuren

1. Bijbelvertalen als binnen-bijbels gebeuren

De Bijbel is niet in de laatste plaats een complex geheel omdat hij bestaat uit twee gedeelten, in verschillende taal geschreven, uit een geheel andere periode stammend, met uiteenlopende culturele achtergrond en vooronderstellingen.

De taal van het oude testament behoort tot de Semitische taalgroep, „taal van Kanaän (Jesaja 19:8) en later „Judees” (Jesaja 36:11, 13; Nehemia 13:24) genoemd. Voorzover bekend wordt eerst in het „apocriefe” geschrift Jezus Sirach of Ecclesiasticus (2e eeuw voor Chr.) de term „Hebreeuwse taal” gebruikt.

Vertaal-situaties komen in het oude testament zelf al voor. Ten overstaan van Jozef moesten

zijn broers zich van een tolk bedienen, onwetend dat hij hen kon verstaan (Genesis 42:23). Erg boeiend is het verhaal over het beleg van Jeruzalem door Sanherib van Assyrië: zijn vertegenwoordigers eisten met honende en dreigende woorden de overgave van de stad. De afgevaardigden van Koning Hizkia verzochten: „Spreek toch tot uw dienaren in het Aramees, want wij verstaan dat wel, maar spreek tot ons ten aanhoren van het volk op de muur niet in het Judees” (= Hebreeuws), (Jesaja 36:11). In een andere weergave van hetzelfde gebeuren staat het nog sterker: „zij riepen met luide stem in het Judees tot het volk van Jeruzalem op de muur om hen bevreemd te maken en hen te verschrikken . . .” (2 Kronieken 32:18). Toen was het Aramees – verwant aan het Hebreeuws – de taal van de diplomatie, de internationale taal, in functie te vergelijken met het Engels in onze tijd. Dat zien wij ook in de tijd van Ezra (omstreeks 400 vóór Chr., na de ballingschap dus), wanneer enkele aanzienlijke ingezetenen van het land een brief vol beschuldigingen tegen de Joden schrijven aan de koning van Perzië. Die brief werd in het Aramees gesteld (Ezra 4:7).

De Israëlieten leefden dus in een transculturele en polyglotte (= meertalige situatie. Ze leefden temidden van belangrijke culturen en wereldtalen. Na de ballingschap in Babel werd het Aramees steeds meer ook volkstaal voor de Joden in Palestina zelf. Hebreeuws blijft dan de taal van de heilige schrift en van de samenkomst in de synagoge. Steeds minder is het Hebreeuws voor de Joden zelf verstaanbaar. Men krijgt behoefte aan uitleg in de volkstaal. Na de schriftlezing in het Hebreeuws wordt een vertaling in het Aramees gegeven, dikwijls geïmproviseerd, die tegelijk een uitleg, een parafraze vormt. Zulke verklarende vertaling staat bekend als *targum*. Ten tijde van Ezra begon dat reeds (vgl. Nehemia 8:9).

Ook elders ontstond de behoefte aan vertaling van de heilige schrift, en wel in de gebieden ten Oosten van de Middellandse Zee die na de verovering door Alexander de Grote blootstonden aan hellenisering. Steeds meer werd Grieks de taal van de regering, handel, cultuur en onderwijs, ja voor zeer velen ook de dagelijkse omgangstaal. De vele Joden die toen buiten hun vaderland leefden („in de verstrooiing”) ontkwamen niet aan de situatie dat ze vaak veel beter Grieks kenden dan de taal van de Bijbel. De noodzaak van bijbelvertaling was hiermee gegeven. In de derde eeuw vóór Chr. ontstond voor zulke mensen de Griekse vertaling van de Pentateuch (Torah) en vervolgens van de gehele Tenach (oude Testament). Zeer waarschijnlijk waren er ook missionaire motieven in het spel bij het ontstaan van deze zgn. *Septuaginta*.

Intussen is er bij de „over-zetting” van Hebreeuws naar Grieks wel een en ander gebeurd. Woorden, namen, uitdrukkingen uit de cultuur van het Midden-Oosten worden vervangen door woorden, namen, uitdrukkingen van de Hellenistische cultuur. Er vindt een transformatie plaats van een Semitisch naar een Grieks taalveld, m.a.w. van Israel naar de Gojim. En dat brengt verandering en verschuiving van betekenis met zich mee. *Torah* (= onderwijzing, wegwijzing) wordt *nomos* (= wet). *Dabar* (= Gods levende woord) wordt weergegeven met *logos* (een wijsgerig begrip). De Godsnaam JHWH (misschien ooit uitgesproken als Jaweh) wordt weergegeven met de titel *kyrios* (= Heer) etc. Zolang er nog uitleg wordt gegeven door mensen die de oorspronkelijke taal kennen, is er niets aan de hand. Maar wanneer de Septuaginta straks een eigen leven gaat leiden, losgekoppeld van de Hebreeuwse achtergrond, bestaat er het gevaar van allerlei misverstand!

Wij stuiten hier op één van de zwaarste problemen van de bijbelvertaling: het feit namelijk dat de Bijbel uit twee gedeelten bestaat, ieder in zijn eigen taal geschreven, met een totaal verschillende historische en culturele achtergrond. Jezus en zijn volgelingen en de oudste kerk in Jeruzalem spraken zeker Aramees. Maar het Evangelie werd zeer spoedig buiten Palestina verkondigd aan Grieks-sprekende Joden en niet-Joden. De brieven van de apostelen en vervolgens ook de evangeliën zijn daarom geschreven in het Grieks, de internatio-

nale taal die iedereen kon verstaan (zelfs in Rome waarheen Paulus een brief schreef). Het spreekt vanzelf dat het Grieks van het nieuwe testament mede gekleurd werd door het Grieks van de Septuaginta. Want voor Jezus en zijn apostelen was Tenach de gezaghebbende heilige schrift. Wij vinden voortdurend het beroep op „Mozes en de profeten” of „de wet en de profeten en de psalmen” (Lucas 24:44). Honderden malen wordt uit het oude testament geciteerd, soms volgens de Septuaginta, soms volgens een andere vertaling, soms kennelijk uit het hoofd al schrijvend vertaald. Het gaat daarbij merkwaardig vrij toe. Bij vertalen dreigt altijd verschuiving in betekenis op te treden, zeker wanneer de originele taal niet goed meer wordt gekend. Met het nieuwe testament zelf zal dat straks niet anders gaan wanneer het in vele talen wordt vertaald. Kennis van het Grieks blijft een absolute noodzaak om de oorspronkelijke bedoeling te begrijpen.

Om nog eenmaal de kleinzoon van Jezus Sirach te citeren die het werk van zijn grootvader uit het Hebreeuws in het Grieks vertaalde: „U wordt verzocht met welwillende aandacht te lezen en ons te verontschuldigen wanneer, ondanks al de zorg aan de vertaling besteed, mocht blijken dat wij enkele uitdrukkingen niet voldoende hebben weergegeven. Bij de weergave in een andere taal drukken de woorden nu eenmaal niet ten volle uit wat oorspronkelijk in het Hebreeuws gezegd is. Dit geldt niet alleen van dit boek, maar ook van de Wet zelf, de profetieën en de overige boeken die in de vertaling niet weinig verschillen van wat oorspronkelijk daarin gezegd wordt.”

2. Bijbelvertalen als missionair gebeuren

De verbreiding van het christelijk geloof wordt altijd spoedig gevolgd door de vertaling van de Bijbel in de taal van de nieuwe gelovigen. Zo waren er reeds in korte tijd vertalingen in het Syrisch, het Koptisch, het Latijn, het Gotisch enz. Bijbelvertalen is inherent aan het geheel van zending/missie. Dat bleek vooral in de laatste eeuwen waarin een enorme expansie gepaard ging met grote proliferatie van vertaalwerk.

Het grote probleem is steeds dat van de afstand in tijd en cultuur. Een boek uit ver vervlogen eeuwen, uit een geheel andere cultuurkring moet worden overgedragen aan mensen van een geheel andere tijd, in een totaal verschillende situatie. Nu heeft men altijd bijna intuïtief gevoeld dat acculturisatie en actualisatie wél plaats mogen hebben in de directe en indirecte verkondiging (prediking, onderricht, dienstbetoon, liturgie, kerkbouw, verbeelding in de kerkelijke kunst, toepassing in het dagelijks leven etc.). Maar „het boek” moet overkomen „zoals het is”. Ver-talen is te vergelijken met ver-kleden: wat er in zit, moet er in blijven, maar het pak, de verpakking, de code, de vorm van de boodschap moet zo veranderen dat dezelfde identiteit, dezelfde boodschap „overkomt” in andere situaties. M. a. w. bij bijbelvertalen gaat het primair om een taalkundige brug, (nog) niet om het slaan van een historisch-culturele brug.

De zgn. ontvangende taal is door grote bijbelvertalers in het verleden even ernstig genomen als de te vertalen boodschap: Hiëronymus, Luther, de zendingsvertalers die vaak een leven spendeerden aan taalstudie van het volk waaronder ze arbeidden.

De dubbele loyaliteit is het juiste adagium van vertaalwerk: En dat geldt ook voor bijbelvertalen in landen waar de Bijbel reeds lang is.

Een bestaande bijbelvertaling neigt er dikwijls toe geheel *kerk*bijbel te worden: de bijbeltaal heeft de taal van het kerkvolk zozeer beïnvloed dat het een (rechtmatige) groepstaal wordt. Die kan echter op den duur door buitenstaanders niet meer verstaan worden. en het probleem is dat de binnenkerkelijke gebruikers van zulke taal en vertaling dat weer niet kunnen begrijpen! Of zover gaan dat ze zeggen: die anderen moeten zich maar moeite geven onze taal te leren.

Uit de ervaringen met de zendingsvertalingen heeft men conclusies getrokken voor de ontkerstende massa's in het Westen die de Bijbel en de kerktaal reeds lang niet meer verstaan. „Zonde”, „zalig”, „heilig”, „vlees” enz. hebben in hun gedachten een heel andere betekenis dan in de bestaande „authorized versions” van de kerken. Vandaar de poging om in hun dagelijkse taal, de normale omgangstaal, de Bijbel te vertalen: „Good News for Modern Man”, Groot Nieuws voor U, enz. Als mogelijkheid van een verstaanbare tekst waarmee christenen missionair (dus in woord en daad!) kunnen werken.

3. Bijbelvertalen als transcultureel gebeuren

Heel dikwijls gaat het om een driehoeksverhouding: een Engelsman (Zweed, Amerikaan) vertaalt de Hebreeuws/Griekse Schriften in het Javaans (Swahili, Papiament). De ideale situatie dat de Javanen, de Kenyanen, de Antilliaan zelf vertaalt, is in vele gevallen nog schone droom. De vertaler moet optreden als transformator in een translinguaal en transcultureel proces. Hij mag en moet de vorm van de boodschap, de taalkundige (grammaticale, syntactische) vorm wel te verstaan, veranderen, overbrengen, „transfere” (translatio!), overzetten in een andere vorm. En wel in die vorm van de ontvangende taal die dezelfde *betekenis* overbrengt bij de hoorder/lezer als het geval (vermoedelijk) was bij de hoorders en lezers van de oorspronkelijke boodschap.

Het aantal woorden in een zin, de volgorde van die woorden, de eigenaardigheden van de zinsbouw zijn taalgeladen en wisselen van taal tot taal. Elke taal drukt op eigen, volstrekt unieke, wijze een bepaalde uiting uit. Men moet zoeken naar het meest natuurlijke equivalent in de ontvangende taal zonder dat deze geweld wordt aangedaan. Hiermee is het principe van de zgn. „dynamisch-equivalente vertaalwijze” in het kort weergegeven. Die vertaalwijze is niet nieuw, nieuw is slechts de theorie erover.

De (Wereldbond van) bijbelgenootschappen houden bij het vertaalwerk halt voor een verdere transformatie. Culturele vooronderstellingen, culturele gewoonten, historische gegevenheden uit de Bijbel mogen niet „overgebracht” worden in categorieën van de ontvangende cultuur. Dan wordt vertalen inderdaad verraad van het oorspronkelijk bedoelde. Hier ligt de grens tussen vertalen en uitleg. Het zal wel dikwijls nodig blijken een explicerende noot toe te voegen. Het „robbenjong van God” als weergave van het Lam Gods voor Eskimo's is een aardige vondst, maar niet toegepast. Zeker op het terrein van flora en fauna liggen hier grote moeilijkheden. Men zal soms moeten volstaan met een vertaling als „een grote boom”, „een altijd groene boom” of iets dergelijks, of zijn toevlucht moeten nemen tot een noot met zakelijke toelichting. Want het toebuigen van de bijbelse boodschap naar de eigen culturele context van de ontvangers is niet de opdracht van bijbelvertalers.

4. Bijbelvertalen als daadwerkelijk gebeuren

Het boek moet – (taalkundig) verstaanbaar – worden doorgegeven om dan door de levende gemeente tot levend Woord te worden. De beste, de „eigenlijke” bijbelvertaling is het leven van de gemeenschap die uit het boek leeft en handelt. De echte transculturatie vindt plaats in het kader van transformatie van mensen! Echte actualisering van de boodschap kan niet zonder de actuele brengers en „waarmakers” van de inhoud van het boek. De „missionaire gemeente” is in haar existentie – ook en zeker in de na-christelijke situatie als in West-Europa – de meest-belovende „translatie” van de heilsboodschap: in gemeenschap, dienst en getuigenis. Zolang veel geloofsgemeenschappen weinig of niet missionair zijn, ziet het er ook in het land van de Delftse Bijbel weinig-belovend uit!

Bijbel en talen

De bijbelgenootschappen, verenigd in de United Bible Societies, werken aan ongeveer 600 vertaalprojecten. Zeer vele daarvan geschieden in samenwerking met de World Catholic Federation for the Biblical Apostolate, of lokale Rooms-Katholieke instanties. In 1968 gaven het Secretariaat voor de Eenheid en de U.B.S. gezamenlijk een beleidsnota uit onder de titel „Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible”. Daarin wordt o.a. voorzien in het probleem van de uitgave van de deuterocanonieke of apocriefe boeken. Dit document heeft de samenwerking sterk bevorderd.

Niemand weet hoeveel talen er in de wereld zijn. Wat is een „taal”? Zijn er 2500? 3000? In elk geval is er op het gebied van het overbrengen van de bron voor de verkondiging en het leven naar telkens andere situaties voorlopig nog voldoende te doen!

F. R. Ruys OFM

Open boek voor mensen van nu

Bijbelverklaring in Rooms-Katholiek Brazilië

In september 1976 bereikte ons in Belo Horizonte het verslagboek van het latijnsamerikaans theologisch congres, dat in augustus 1975 heeft plaats gehad in de stad Mexico. Dit boek van 658 bladzijden draagt als ondertitel: „Vrijheid en Ballingschap”: debatten over de manier van theologiseren in Latijns Amerika¹⁾. Het centrale thema van dit congres was: „De methoden van theologische reflectie in Latijns Amerika en hun pastorale, historische, sociale, politieke en kerkelijke implicaties”.

In dit werk is een bijdrage opgenomen over „De taak van de exegeet in Latijns Amerika”²⁾. Op de eerste plaats valt op dat dit de enige bijdrage is in dit omvangrijke congresboek die speciaal gewijd is aan de exegetische methoden. Op de tweede plaats, dat in deze bijdrage over „De Taak van de Exegeet in Latijns Amerika” geen enkele latijnsamerikaanse exegeet wordt geciteerd noch met name vermeld³⁾. Als ik goed zie is er één uitzondering die de regel bevestigt: in één van de aantekeningen citeert de auteur zichzelf. Op de derde plaats constateert men dat deze bijdrage is opgenomen in het *tweede* gedeelte van het congresboek.

In de *Aanbieding* of het voorwoord vermeldt de redactie dat ze het beschikbare materiaal in twee delen heeft gesplitst. In de eerste gedeelte worden die bijdragen afgedrukt die liggen in de lijn van de bevrijdingstheologie. In het tweede gedeelte die bijdragen die – volgens het oordeel van de redactie – noch expliciet noch impliciet in die lijn liggen.

Deze gegevens kunnen wellicht kenmerkend genoemd worden voor de situatie van de bijbelexegese en de bijbelexegeten van katholieke huize in Brazilië. De Katholieke bijbelexegeten van Brazilië – men schat hun aantal op zestig tot tachtig – schijnen, zeker op het eerste gezicht, buiten de theologische actualiteit te staan zoals deze zich bijvoorbeeld manifesteert in de bevrijdingstheologie. Ze schijnen niet te reflecteren over een eigen, vanuit de latijnsamerikaanse en braziliaanse situatie bedachte en doordachte exegetische methode of publiceren die reflecties niet. En zo ze dit al doen, dan blijkt dat ze niet bij elkaar te rade gaan, maar bij niet-braziliaanse en niet-latijnsamerikaanse collega's. En dat wekt de indruk dat ze elkaar niet (er)kennen, noch elkaars studies.

Misschien is het niet gemakkelijk om al deze veronderstellingen en beweringen „hard” te maken. Voor collega's die zich verongelikt voelen, zou het niet moeilijk zijn om een reeks gegevens aan te voeren die hen schijnen te ontzenuwen. Wordt hier bijvoorbeeld niet met één veeg het werk van de LEB (Liga de Estudos Biblicos, opgericht in 1947; is de braziliaanse pendant van het nederlandse Katholieke bijbelse werkgemeenschap („Sint Hiëronimus”), met haar Nationale Bijbelwerken, haar tijdschrift en haar veelvuldige andere initiatieven op wetenschappelijk en pastoraal gebied als irrelevant genegeerd? Toch neemt dit niet de indruk weg dat er in Brazilië maar één Katholieke exegeet is die werkelijk baanbrekend werk verricht en ook uitdrukkelijk vanuit de latijnsamerikaanse en braziliaanse situatie de kwestie van de methode van exegese en van de hermeneutiek stelt, daarover reflecteert en publiceert en die methode ook in de praktijk toepast en vanuit de praktijk voortdurend herziert en bijschaaft. Zijn naam is C. Mesters⁴⁾ en hij doet dit voornamelijk in enkele publicaties van de laatste jaren, met name in *Por Trás das Palavras* (1974) en *Flor sem Defesa* (1976).

Het eerste boek van 257 bladzijden kan één van de bovengedane beweringen staven. Ofschoon het boek redelijk is gedocumenteerd met een bibliografie en met aantekeningen ontbreken er te enen male namen van Braziliaanse of latijnsamerikaanse collega's die zich met deze kwesties bezighouden. Zoals in het reeds vermelde geval is er ook hier één uitzondering die de regel bevestigt: de auteur citeert publicaties van zichzelf⁵). Dit verschijnsel moet op de een of andere manier relevant zijn voor hetgeen er op exegetisch gebied in Brazilië gebeurt. Het zou onzin zijn het toe te schrijven aan het ontbreken of ignoreren van informatie of aan betweterigheid. Er moet een andere verklaring gevonden worden voor deze situatie.

Mesters zelf kan ons daarbij helpen. In *Flor sem Defesa* verhaalt hij het volgende voorval. Een noordamerikaanse exegeet en universiteits-professor, op bezoek in Brazilië, zei hem: „Jullie, exegeten van Brazilië, zouden meer wetenschappelijke artikelen moeten schrijven in Europese tijdschriften. Mesters antwoordde hem: „Ik weet dat het nuttig en noodzakelijk is dat jullie over de Bijbel schrijven in wetenschappelijke tijdschriften. Maar het is voor mij heel erg moeilijk om in te zien hoe die zo moeilijke en ingewikkelde zaken beantwoorden aan de concrete problemen waar wij hier mee te maken hebben. Als ik ze aan anderen tracht over te brengen, blijft me de tong in de keel steken, omdat ik merk dat ons volk hier absoluut niet in staat is om ook maar iets te vatten van onze exegetische studies zoals die worden opgediend. Ze zijn van géén nut om hun levens- en geloofsprobleem dat volkomen anders ligt, op te lossen.” De auteur voegt er aan toe dat zijn noordamerikaanse collega niet erg ingenomen was met zijn opmerkingen en hem ongelovig aankeek alsof hij een ketterij hoorde verkondigen. Toch komt men in de vakliteratuur steeds meer de opmerking tegen die ook Mesters maakt: „De exegeten hebben zich alleenheersers gemaakt van de bijbelwetenschap. Dat heeft geleid tot een complex van minderwaardigheid en onwetenschap niet alleen bij het volk, maar zelfs bij de priesters en bisschoppen. Velen van hen hebben de moed verloren om over de Bijbel te praten.” Deze situatie ligt op andere wijze verrat in de opmerking van een andere exegeet: „Bij ons schrijven de exegeten voor exegeten”⁶). Op vakantie in Europa ontmoette ik een Braziliaanse exegesestudent. Wijzend naar de indrukwekkende hoeveelheid gegevens voor zijn proefschrift, opgetast in kaartsystemen en handschriften, vroeg hij: „Wat moet ik met al die wijsheid gaan doen in Brazilië?” Mijn antwoord moet min of meer in deze geest geweest zijn: als het de bedoeling is dat je toekomstige publicaties worden gelezen en gewaardeerd door je Europese en noordamerikaanse collega's die op de belangrijkste universiteiten doceren, moet je in Europa blijven of naar de Verenigde Staten gaan. Maar als je een poging wil doen om de Bijbel naderbij te brengen aan duizenden en miljoenen landgenoten als een Palavra de Salvação, keer dan terug naar Brazilië. „*Palavra de Salvação*” (= Verlossend Woord) is een staande uitdrukking waarmee men de lezing van het Evangelie in de heilige Mis beëindigt.

Het lijkt geen twijfel dat Carlos Mesters en velen van zijn Braziliaanse en latijnsamerikaanse collega's zich van die exegese hebben bekeerd. Ze hebben zich radicaal de vraag gesteld van de relevantie van hun werk; relevant, niet voor hun collega's-exegeten, maar voor de situatie waarin 99% van het Braziliaanse en latijnsamerikaanse volk verkeert.

Waartoe dit kan leiden, moge een ander citaat van Mesters illustreren: „In een klein gehucht kwam een groepje mensen bij elkaar om te mediteren over de tekst die begint met de woorden: „In de tijd van Elias waren er veel weduwen in Israel” (Lc. 4,25). De leider, tevens de enige van het groepje die kon lezen en schrijven, las de tekst voor, woord voor woord spellend. Daarna vroeg hij of iedereen had begrepen wat er was voorgelezen. Maar niemand had er iets van begrepen. – „Dan lees ik de tekst nog eens voor!” Na hem de tweede keer voorgelezen te hebben vroeg hij opnieuw: „Hebben jullie het nu begrepen?” Hij ontving

hetzelfde ontkennende antwoord. – „Dan zal ik de tekst zin voor zin voorlezen!” Hij las de eerste zin: „In de tijd van Elias waren er veel weduwen in Israel”. Hij stelde de vraag: „Wat hebben jullie ervan begrepen?” Allen antwoorden: „Weduwen!” Besluit van de leider: „Dan gaan we vandaag praten over onze weduwen!”⁷)

Het moge duidelijk zijn dat exegeten die zich serieus, dat wil zeggen als vakman, voor zulke toestanden interesseren en „zich tot dit niveau verlagen” tot andere probleemstellingen komen en andere oplossingen zoeken dan hun Europese en noordamerikaanse collega's die – van hun kant gezien – waarschijnlijk „geen boodschap hebben” aan de resultaten van het werk van hun Braziliaanse en latijnsamerikaanse collega's. Comblin heeft het probleem heel scherp gesteld in een van zijn interventies gedurende het latijnsamerikaanse theologische congres van augustus 1975 in Mexico. „Wij moeten uitgaan van een verschijnsel dat hier weinig ter sprake is gebracht: het verschijnsel van Paulo Freire, dat de grondslag vormt van heel de bevrijdingsbeweging in Latijns Amerika. Zijn uitgangspunt is dat het volk een cultuur heeft, een stem, een christelijke handelen dat efficiënt is; wij moeten ze niet beschouwen als een menigte van beklagenswaardige en machteloze lieden die tot niets in staat zijn. Ze hebben een stem, een stellingname, een bekwaamheid tot handelen, een praxis, maar het is een getemde en gekooide praxis: ze krijgen geen kans om zich te uiten, om zichzelf te zijn. Binnen de Kerk gebeurt het zelfde: de Kerk onderdrukt voortdurend de stem van het volk. Mijn persoonlijke evolutie bestaat precies hierin, dat ik tot de ontdekking ben gekomen dat de industrie- en landarbeiders en de landeigen bevolkingsgroepen een stem hebben, een zelfbewustzijn en besef van hun menselijke waardigheid en van hun onmetelijke taak en verantwoordelijkheid, maar altijd genuilkorfd en onderdrukt. Dit is precies het uitgangspunt van de theologie van de bevrijding.

Het is de zending van de intellectueel het woord terug te geven aan hen die voortdurend worden onderdrukt, die niet in staat zijn voor zichzelf alleen het woord te voeren, omdat zij zich gekleineerd voelen. De bevrijdingstheologie heeft niet de pretentie universeel te zijn, in de abstracte zin van het uitwerken van een leer die onderwezen kan worden op alle faculteiten van de wereld. Ze zoekt veeleer het universele concrete, dat wil zeggen, het éénmalige van het gebeuren. Uniek omdat het in staat is licht te brengen en alle anderen verplicht zichzelf te herzien. De bevrijdingstheologie heeft geen doel in zichzelf; ze wil alleen maar een hulp zijn opdat zij, de onderdrukten kunnen spreken, zowel in de kerk als in de wereld. Ze bereikt haar doel als ze er in slaagt deze stem te articuleren en te uiten. Dit is geen ijdele mythe, want het krijgt gestalte in verschillende bewegingen die kenmerkend zijn voor de theologen van de bevrijding, die gewoonlijk geen docenten zijn of, zo ze het wel zijn, op zeer bijkomstige wijze. Het zijn wezenlijk personen die in voortdurend contact staan met diegenen die tot de laagste van het volk behoren. Tot 1958 ben ik professor geweest. Sindsdien ben ik het niet meer en zo ik het ben, dan uitsluitend om in mijn levensonderhoud te voorzien. Het belangrijkste is de voortdurende, blijvende dialoog met het volk van de Basis, die er toe dwingt te erkennen dat de ecclesiologie die onderwezen wordt niet deugt, dat de pneumatologie niet bestaat, dat de christologie en de methode die men aanwendt om theologie te onderwijzen slecht en onwaar is en een onderdrukkende Kerk schept en in stand houdt. Er moet een andere methodologie uitgedacht worden om de toekomstige ambtsdragers van de Kerk voor te bereiden. Een cursus volgen om diaken te worden is een onderdrukkende methode. Men moet als diaken handelen alvorens een cursus te volgen. Van dit belangrijke gegeven was ik mij vroeger niet bewust. Het gaat om een reeks van voorwaarden die duidelijk geworden zijn dankzij een samenspraak. Ik meen dus dat de rol van de intellectueel er in bestaat hulp te bieden aan hen die willen spreken maar niet kunnen, omdat het hen onmogelijk gemaakt wordt: omdat de pastoor het niet toelaat; omdat de ambtenaar

het belet; omdat iedereen het verhindert; hén helpen om zich uit te drukken en de Kerk helpen om hen te verstaan. Dit is de ware zin van het christelijk leven: bewerkstelligen dat de onderdrukten in de Kerk zichzelf kunnen zijn, aan het woord kunnen komen en verstaan worden.

Niet alle intellectuelen zullen het met deze stellingen eens zijn. Om zich ermee te kunnen verenigen moet men ophouden academicus te zijn. Ik ben al geen academisch theoloog meer, omdat ik niet meer in staat ben zó onderwijs te geven zoals men dat op een Europese universiteit doet. Ik zou deze geschiktheid kunnen hebben. Ik schiet in heel veel dingen tekort, omdat ik veel tijd heb doorgebracht met heel eenvoudige en heel nederige mensen, in – uit academisch oogpunt – nutteloze gesprekken die, nochtans, in feite de aandacht vragen voor enkele fundamentele zaken”⁸⁾. De carrière van Mesters zoals die tot uitdrukking komt in zijn bezigheden en in zijn geschriften is één concrete illustratie van deze raak geformuleerde typologie van de theoloog en exegeet die zijn universitaire leerstoel en zijn academisch gehoor heeft verlaten en zijn oor veel meer te luisteren legt bij de „gewone” mensen dan bij zijn collega’s. Het is heel waarschijnlijk dat collega’s van Mesters, gediplomeerde exegeten zoals hij, hetzelfde doen, zonder dat ze tot publicaties komen over hun bevindingen. Ofwel omdat ze er geen tijd voor hebben, ofwel omdat ze menen dat hun bevindingen niet belangrijk of niet rijp genoeg zijn om te publiceren, ofwel omdat zij het niet relevant vinden zich tot collega’s in het vak te richten.

Toch duikt er zo af en toe een symptoom op van deze wijze van bezig-zijn van de exegeten. Bijvoorbeeld wanneer de resultaten worden gepubliceerd van pogingen om een of ander bijbelboek al of niet uit de grondtekst te vertalen in populaire of in ieder geval voor heel brede lagen van de bevolking verstaanbare taal. De besprekingen van deze publicaties kunnen de gedachtenwisseling van de exegeten bevorderen⁹⁾. De recensent, W. Gruen schrijft over een vertaling van het Evangelie van Marcus van J. L. Gonzago de Prado¹⁰⁾ in *REB* 30 (1976/117) 229-231: „Eindelijk is er eens een bijbelgeleerde die er zich niet voor schaamt om te schrijven in de kostelijke taal van ons volk; die zijn jaren van speciaal-studies op het Bijbelinstituut van Rome niet in dienst stelt van spitsvondige byzantijnse debatten, maar van de alledaagse pastorale van een Latijns Amerika dat óók hongert naar het Woord van God. Hartelijk dank. En dat het voorbeeld navolging vinde!”; Jocy Rodrigues, *Cantigas do Povo de Deus. Os Salmos na Igreja de hoje*, Petrópolis 1972, ontvangt van een theoloog als L. Boff wel een heel andere kritiek als van de exegeet J. Salvador. De laatste schrijft in *RCB* II (1974/1-2) 80v.: „Naar mijn mening kan het boek van Pater Jocy nooit geplaatst worden op de lijst van portugese vertalingen van het Boek van de Psalmen”. L. Boff schrijft in *REB* 32 (1972/127) 753: „Er bestaan filologische vertalingen getrouw aan de hebreeuwse taal tot in de nuances van de oorspronkelijke toonaard. Theologische vertalingen ontbreken bijna geheel; dat wil zeggen, in bijna alle talen ontbreekt een vertaling die verder gaat dan de tekst, die zich verdiept in de religieuze ervaring van de oude psalmen, deze ervaring opnieuw beleeft en haar vanuit deze levenservaring vertaalt in onze hedendaagse taal. Hier gaat het niet meer om zuivere filologie en kennis van de grondtekst. Wij stoten op iets diepers en radicalers en daarom moeilijkers. Er is een geloof en mystiek voor nodig om deze taak te volbrengen; beter gezegd: aan zich te laten geschieden, toe te laten dat de geest in onze taal zingt. Pater Jocy is daarin geslaagd op een manier die wij charismatisch zouden kunnen noemen.” C. Mesters, in *Flor sem Defesa* no. 3.1., neemt duidelijk stelling in deze kwestie: „... hier in Brazilië is het veel gemakkelijker om een vertaling te maken die trouw is aan de hebreeuwse of griekse grondtekst dan een vertaling te maken die trouw is aan het gewone volk van dit land. Het is buitengewoon moeilijk de Bijbel te vertalen in een taal die werkelijk verstaan kan worden door het volk. Het is veel gemakkelijker om de beroemde vertalingen van Frankrijk

of van Italië te vertalen. Dat geeft minder werk. Maar voor het welzijn van het volk is het veel dringender en nuttiger dat men een poging doet om te komen tot een vertaling uit de grondtekst in een werkelijk populaire taal, zelfs al zou het een onvolkomen vertaling zijn. Welke zijn de maatstaven voor een volmaakte vertaling? Die bestaan niet, ze hangen af van de kijk die ieder heeft op de Bijbel en de openbaring. Misschien zijn ze te vinden in het welzijn van het volk! „A Biblia na Linguagem de Hoje” (de portugese vertaling van *Today's English Version*: R.R.) heeft veel kritiek ontvangen. De critici zijn wellicht nooit in de hooglanden geweest of in de buitenwijken om van nabij te zien en te voelen hoe enorm veel goed deze vertaling betekende voor enorm veel mensen, en de dankbaarheid die ze heeft opgeroepen in de harten van zeer velen. De voordelen ervan overtreffen verre en wegen duizend maal op tegen de mogelijke nadelen, verbonden aan een of andere minder letterlijke en minder literaire vertaling en aan een minder traditionele en minder kerkelijke taal. Heeft een erudiete en exacte vertaling die het volk niet verstaat zin? Trouwens, zo'n vertaling, ofschoon streng getrouw aan de grondtekst, zou niet meer trouw zijn aan het Evangelie. De trouw aan het Evangelie eist ook dat men trouw is aan de mens van vandaag. „De trouw aan de moderne mens is veeleisend en moeilijk, maar noodzakelijk, als men werkelijk trouw wil zijn aan de boodschap (Paulo VI tot de exegeten van Italië).” Mesters citeert hier de toespraak van Paus Paulus VI tot de deelnemers aan de XXI Italiaanse Bijbelweek, op 25 september 1970. Met name in de tekst *Flor sem Defesa* citeert hij deze toespraak herhaaldelijk.

Op den duur zal dit proces ongetwijfeld tot eigen exegetische methoden en tot een voor Brazilië en Latijns Amerika geëigende hermeneutiek leiden. En dan zal de bijbelwetenschap ongetwijfeld ook meer invloed krijgen op het proces van bevrijding en verlossing waarnaar het volk hunkert. Een volk dat zichzelf wil leren kennen en herkennen in het Woord van God, waar het zijn waardigheid, waarvan het weet heeft, bevestigd vindt in wijsheden en wetten, gebeden en geschiedenissen die ter sprake zijn gebracht in het verleden, opdat ze nu ter sprake kunnen komen in dezelfde zin, door dezelfde Geest.

(bewerkt door dr. J. M. van Engelen)

Aantekeningen:

¹⁾ *Encuentro Latinoamericano de Teología. Mexico D. F., Agosto 1975. Liberación y Cautiverio. Debates entorno al metodo de la teología en América Latina.* Presentacion e Introducciones: Enrique Ruiz Maldonado. Mexico 1976.

²⁾ José Loza Vera, *La Tarea del Exégeta en Latinoamérica*, *ibid.*, bl. 431-444.

³⁾ Er worden voornamelijk Duitse en Franse en enkele Spaanse en Noord-Amerikaanse auteurs met name genoemd.

⁴⁾ C. Mesters is een Nederlandse ongeschoeide Carmeliet, die in Rome op het Pauselijk Bijbelinstituut en in Jeruzalem op de Ecole Biblique et Archéologique Française heeft gestudeerd; na op de kloosterscholen van de Orde les te hebben gegeven is hij verbonden geweest aan het Instituto de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte. Nu heeft hij zich vrijgemaakt voor field-work en hermeneutische studies.

⁵⁾ In de *Bibliografie* citeert hij wel Braziliaanse filosofen en theologen die de kwestie van de hermeneutiek stellen. Van zichzelf citeert hij hier de studie: *A Conceção Bíblica da Palavra de Deus*. In een van de aantekeningen geeft de auteur een lijst van in het Portugees verschenen inleidingen op de Bijbel en Handreiking voor Bijbellesing. In deze lijst komen de namen voor van zegge en schrijve twee in Brazilië geboren en getogen exegeten: E. Bettencourt OSB en L. B. Gorgulno OP. In de rest van de tien

hoofdstukken van het boek worden geen Braziliaanse of Latijns-Amerikaanse exegeten geciteerd noch vermeld.

6) José Loza Vera, a.c., bl. 440: „Nada debería estar tan alejado de nuestra realidad como lo implicado por el comentario de un colega de otras latitudes: „Entre nosotros el exégeta escribe para el exégeta”.

7) *Flor sem Defesa*, no. 6.2.1.

8) J. Comblin, in: *Encuentra Latinoamericano . . .*, etc., zie aant. 1, bl. 546-547.

9) Bijvoorbeeld: C. Mesters, *Rezar os Salmos hoje*;

10) J. L. Gonzago do Prado, *O Evangelho do Povo. Tradução Popular do Evangelho segundo São Marcos*, Guaxupé 1969 (latere uitgaven Petrópolis).

M. Bulcke

Christen zijn in Afrika

Praktijkervaringen in gebed en liturgie bij christelijke gemeenten in Zaïre

1. Inleiding

a. *Terrein verkennen*

Het probleem van op een eigen wijze christen te zijn in Afrika is zeer actueel in de Afrikaanse theologische kringen. Maar het is pas sedert enkele jaren dat het bewust aangepakt wordt¹⁾. Inderdaad, de „jonge kerken” van Afrika tellen enkele zeer degelijke theologen, maar dezen vormen toch nog de „de eerste generaties”. Kardinaal Malula, aartsbisschop van Kinshasa, drukt het zo uit: „Gisteren hebben de vreemde missionarissen Afrika gekerstend; nu gaat het er voor de christenen van Afrika om het christendom te afrikaniseren”²⁾. We vinden dezelfde bekommernis in de protestantse kerk: „De kerk van Christus in Zaïre wil teruggaan naar de bron van het christendom, het Woord Gods. Zodoende zal de kerk van de Heer in dit land erin slagen haar geloof volgens Gods Woord nieuw leven te geven, maar met een „bantoe”-uitdrukking en bezinning”³⁾. Het is duidelijk, dat de theologische bezinning in dit beginstadium geen pasklare synthese kan bieden. Haar eerste taak is nog „terrein verkennen”.

Op de bisschoppensynode van 1974 te Rome verklaarde Mgr. Tshibangu, rector van de Nationale Universiteit van Zaïre: „De originaliteit van het Christendom ligt niet in het monotheïstische godsbegrip, – want onze voorouders kenden het Opperwezen –, maar veeleer hierin, dat Christus God doet kennen op de feilloze, volmaakte en definitieve manier waarop God gekend, bemind en gediend wil worden. Wanneer de Afrikanen spreken over de God van hun voorouders, zijn zij zich ervan bewust dat ze in eenzelfde situatie leven ten overstaan van het christendom als de Joden, waarover Paulus in de brief aan Hebréeën schrijft: „In het verleden heeft God vaak en op veel manieren tot onze voorouders gesproken door de profeten; op het einde der tijden, heeft Hij tot ons gesproken door zijn Zoon” (Hebr. 1, 1-2). Het gaat er voor ons om, de traditionele religieuze waarden van zwart-Afrika vanuit een christelijk-kritische geest te benaderen om ze echt te integreren in onze geloofsbeleving. Want ze zijn de uitdrukking van een eigen visie op de wereld en van een particuliere ervaring waarmee wij ons verbonden voelen.

b. *Geesten en voorouders in christelijk Afrika*

Onder de traditionele religieuze opvattingen, die de Afrikaanse theologie zoekt te integreren in de christelijke geloofsbeleving, vermeldt de pastoraaltheoloog Masamba in de eerste plaats *onze verhouding tot de wereld van de geesten*. De nieuwe visie van de Afrikaanse pastoraal berust op twee fundamentele motieven. Vooreerst wil ze „contextueel” zijn, in voortdurende dialoog met het volk, dat de boodschap van Jezus Christus beluistert. Ze hecht groot belang aan het antropocentrisch karakter van de traditionele godsdienst, waarin God (Nzambi, Nyama, Mungu) zich in het verleden geopenbaard heeft. Van de andere kant heeft de missionerende Kerk, vooral de protestantse, bepaalde aspecten van de evangelische boodschap verwaarloosd, o.a. het bestaan van de geesten. Nu „de missie” beëindigd is, moeten wij zoeken naar een meer dynamische pastoraal, die ook tot een meer effectieve verlossing leidt.

Dit probleem stelt zich voor veel gelovigen op een dramatische wijze, want ze blijven ervan overtuigd dat in ziekte en tegenslag de geesten een beslissende rol spelen, ten goede of ten kwade. De evangelieverhalen hebben hen wel overtuigd dat Christus gekomen is om ons te verlossen uit de macht van „de boze geest”, maar in geval van nood gaat de christen-afrikaan wél nog naar de traditionele genezer. En welke raad kan de missionaris hem dan geven? De meesten onder ons kwamen in Afrika aan met het gevoel van „we weten wel beter” . . . maar al snel kwamen wij tot de pijnlijke ervaring, dat onze scepsis of ons beter-weten helemaal niet aanstekelijk werkte. Met andere woorden: wij hadden onze gelovigen niets te bieden in hun geestelijke nood; onze houding kon alleen maar hun indruk versterken dat Christus *de Verlosser van de blanken was*, ofwel dat wij blanken zijn boodschap blijkbaar *niet begrepen hadden zoals het hoorde*.

Wij zagen het reeds, volgens dr. Masamba hebben de Protestantse missionarissen gefaald; van Katholieke zijde hebben wij verwacht dat onze gelovigen steun zouden vinden in de liturgische of paraliturgische gebruiken waartoe onze eigen voorouders hun toevlucht namen, medailles, wijwater, zegeningen, bezweringen, enz. Maar het resultaat was, dat wij door veel gelovigen op één lijn gesteld werden met hun eigen „zieners” of „genezers”. Ze stelden hun vertrouwen niet zozeer op Christus, maar veeleer op de ritus of op de persoon van de priester.

Maar wanneer wij ons door de evangelische boodschap laten leiden, zien we dat de Heer *nooit blij gaf van scepsis* tegenover de verschillende vormen waarin de boze geesten optreden. Maar hij toonde zich Zoon van God en bracht ons Gods kracht. Hij erkende de macht van de vijand, en aanvaardde bewust zijn slachtoffer te worden. „Nu zit ik diep in angst. Wat moet ik zeggen?” „Vader, red mij uit het uur van de dood? Maar ik ben juist gekomen om dat uur door te maken”. En dát was de overwinning van de Heer: „Nu wordt de heerser van deze wereld van zijn troon gestoten” (Joh. 12:27-31). Het Evangelie leert ons dat alleen gelovig gebed ons kan bevrijden uit de macht van de vijand (Mk. 9:14-29).

2. Afrikaanse pastoraal

a. Ziekte, tegenslag en dood

Dr. Masamba merkt op dat het van zeer groot belang is een duidelijk inzicht te verwerven in de traditionele opvattingen over ziekte, tegenslag en dood bij de Afrikanen. Als hij op dit gebied onkundig is, kan geen enkele genezer, dokter of zielzorger zijn ambt met vrucht uitoefenen.

Bij de meeste afrikaanse volksgroepen bestonden zeer precieze ethische codes. Alle soorten tegenslag en ziekte waren het rechtstreeks of indirecte gevolg van een inbreuk op de sociale ethiek.

Dr. T. A. Lambo bewees hoe moeilijk de Afrikaan zich bevrijdt uit deze gedachtenwereld. Hij behandelde een groep nigeriaanse studenten die aan nerveuze depressie leden tijdens hun universitaire studies in Engeland. Hij ontdekte dat in meer dan 90% van de gevallen de symptomen heel duidelijk wezen op de traditionele afrikaanse opvattingen betreffende toverij en boosaardige activiteit van een vijand⁴).

De methode waarop de traditionele genezers hun diagnostiek stellen kan onwetenschappelijk lijken, gezien ze het microbiologisch onderzoek niet kennen. De „genezer”⁵) interpreteert ziekte en lijden als het resultaat van de invloed die vijandige geestelijke krachten uitoefenen op het leven van de mensen, en probeert dan ook deze bovennatuurlijke wezens gunstig te stemmen. Maar hij bemoeit zich niet alleen met invloeden die van buiten af komen. Hij is er van overtuigd dat de oorzaak van ziekte en lijden gezocht moet worden in de menselijke relaties, in haat, afgunst en misdaden, die misschien de tussenkomst van boven-

natuurlijke krachten uitgelokt hebben. In feite is de „genezer” een onderzoeker die de sociale situatie ontleedt. Hij doet beroep op godsdienstige, sociale en psychologische waarden. Hij gelooft dat de genezing van de patiënt alleen dan mogelijk is, wanneer de spanning en de agressiviteit binnen de relaties van de groep aan het licht gebracht worden, en geïntegreerd worden in de rituele behandeling⁶).

Zijn methode is dus vooral anthropologisch, en minder micro-biologisch. De christelijke genezer zal dan ook, zonder het biologisch aspect van de behandeling te verwaarlozen, zorgvuldig het „relatie”-aspect van de diagnostiek moeten integreren in de verzorging.

Dr. Masamba gaf ons twee studies ter inzage over christelijk-afrikaanse zielzorg. De eerste betreft zijn eigen ervaringen, vooral gebaseerd op psychoanalyse, waardoor hij een „socialisatie” tracht tot stand te brengen tussen de zieke en de geesten van de voorouders. Zijn studie is echter zeer technisch, en verder niet zo ter zake binnen dit onderwerp. De tweede studie is een beschrijving van het werk van de afrikaanse dominee Mundeta, door dr. Fr. Donaldson van het Sister Buck Memorial hospitaal te Chikore, Rhodesië. Wij hebben hieronder jammer genoeg de tekst sterk moeten inkorten.

b. Geestelijke genezing in een afrikaans hospitaal

Het meest opvallende resultaat van dominee Mundeta's optreden is, dat de zieken minder schrik hebben van het hospitaal. Want een hospitaal is een huis waar mensen zwaar ziek zijn. Dat betekent voor de bevolking, dat die plaats aan de boze geesten niet onbekend is. Daarom weigeren veel zieken naar het hospitaal te gaan. Ze zijn dan ook verrast wanneer ze er niets vreeswekkends vinden. De kinderen spelen in een ontspannen sfeer. Borden met opschriften als „Stilte”, „Niet storen” zouden veel zieken afschrikken. Nu gebeurt het meer dat ik laat in de nacht, na de avonddienst, de zieken verder hoor zingen. Als de regen hun belet buiten te komen, zingen ze binnenshuis, in een deken gewikkeld. Die mentaliteit kenden we niet vóór de aankomst van Mundeta. Deze verandering vond plaats in de achttiende maand, dat hij aan het werk was.

Wij maken wel een onderscheid tussen medicamenten toedienen en zielzorg. Wanneer je een pneumonie behandelt met antibiotica, dan zie je de zieke beter worden. Maar als je erin slaagt aan zijn vertroebelde geest een groter geloof en een zeker innerlijk evenwicht te geven, dan wordt hij nog veel beter. In heb beslist de indruk dat bij een verbetering van de gezondheid deze gegevens samen moeten gaan.

Wij weten allen hoe uitgebreid de sfeer van het occulte is in zwart-Afrika. Het is niet zeldzaam dat zieken jarenlang in vrees leven, omdat ze vroeger ooit een ongunstig voorteken gezien hebben, of omwille van sociale spanningen. Deze vrees kan allerlei symptomen veroorzaken, of leiden tot een crisis en hysterie. Dominee Mundeta meent, dat in die gevallen een definitieve genezing het beste bereikt wordt door de zieke te laten uitspreken, zijn vertrouwen te winnen, en hem te sterken in gebed en in het geloof dat de Heilige Geest machtiger is dan welke boze geest ook.

Het meest dramatische probleem wordt gesteld door de zieken, die van een boze geest bezeten zijn. Hoe talrijk de gevallen ook zijn, ze blijven een mysterie voor de westers gevormde geest. Dominee Mundeta heeft maandenlang aan Donaldson zijn bevindingen meegedeeld. Zo kon hij een poging doen om uit te leggen hoe Mundeta optrad tegenover boze geesten en hoe hij ze uitdreef.

Mundeta verklaart zelf: „Het is niet gemakkelijk een boze geest te verdrijven, en het is even moeilijk dat uit te leggen. Vóór alles zoek ik mij te onthechten aan alle aardse zaken die Gods wil in de weg staan. Ik tracht me te concentreren om Gods wil te begrijpen. Ik tracht me te bevrijden om alleen te luisteren naar de Heer. En dan spreek ik met de zieke, ik vraag hem

hoe zijn moeilijkheden begonnen zijn, en hoe hij de Heer zoekt om zijn hulp te krijgen. Ik zeg hem zich met heel zijn hart aan de Heer te geven, want het is zijn geloof dat hem zal genezen. Ik lees hem schriftwoorden voor, ik zing en bid met hem en leg hem de handen op. Als de zieke een vrouw is, zingt en bidt mijn vrouw samen met mij. Wanneer de zieke echt bezeten is, zal hij beginnen te beven en bedroefd te zijn. Als de geest verlangt te spreken, roept hij. Hij spreekt door de mond van de bezetene. Dan vraag ik de geest in naam van onze Heer Jezus Christus, die persoon te verlaten. Indien de geesten iets verlangen vóór ze weggaan, zeggen ze dat. Gewoonlijk vragen de bezetenen oude kleren, die ze vroeger gedragen hebben, te verbranden, ofwel geld te werpen als offer. En weldra voelt de zieke zich opgelucht: Hij is wel vermoeid maar begint te glimlachen. Meestal voelt hij in zijn hart beterschap. De meeste geesten komen uit de omliggende streken en spreken de dialecten van die streken; doch andere komen van ver, en soms begrijpt men niet wat ze zeggen". Donaldson vroeg de dominee of de geesten hem geen kwaad deden. „Nee", zei hij, „sinds ik christen geworden ben doen ze me niets. Jezus heeft gezegd. De boze geest heeft geen macht over mij, wanneer ik met Christus verbonden ben. Als ik aan de aardse dingen verzaak, doen die geesten me niets".

c. Over welke „Geesten" gaat het?

Er is een grondig verschil tussen de bezetenheid in de evangeliëverhalen en die van de patiënten van de dominees Mundeta en Masamba. De christenen van Afrika erkennen wel de invloed van de „Boze", maar hun ervaring betreft veeleer *de geesten van de voorouders*. Voor de zwarte-Afrikanen zijn de Voorouders de stichters van de stam, of gewone familieleden wier gedachtenis nog voortleeft, en die met de stichters van de stam verenigd zijn in „het dorp van de voorouders", waar het goed is te leven⁷). Want elke familieclan telt zowel levende als dode leden. Deze laatste verblijven „bij het water", in het dorp van de doden, maar ze blijven deel uitmaken van de clan. Want de dood wordt niet opgevat als het einde van het leven, maar als een verhuizing naar een ander „dorp", buiten de zichtbare wereld. Degenen die goed geleefd hebben zijn nooit „dood". Bij zijn dood verwacht de zwarte-Afrikaan niet God te zien, maar de Voorouders. In de traditionele godsdienst zal hij dan ook niet aan de Voorouders vragen „voor de levenden ten beste te spreken bij God". In zijn verhouding tot God is geen plaats voor „middelaars"⁸). Die verbondenheid tussen doden en levenden brengt mee dat in wel en wee van individu en groep de Voorouders worden beschouwd als de hoogste instantie. Zo wordt tegenwoordig op officiële recepties of in privé kring sterk het gebruik gepropageerd om vóór het drinken eerst ter ere van de doden een weinig palmwijn of whisky te plengen (op de grond of in een schaalje). Zo roept President Mobutu de Voorouders aan voor mooi weer, voor een goede oogst, om wraak te nemen op zijn vijanden, en zijn volk aan te sporen zich in te zetten voor het welzijn van hun land⁹).

3. Afrikaanse Liturgie

a. Verbonden met de Voorouders

Van haar kant zoekt ook de negro-afrikaanse theologie deze overtuiging te integreren in het christelijk geloof. Dr. Masamba schrijft: „Het verhaal van de Heer over Lazarus en de rijke vrek schijnt te beduiden dat er tussen levenden en doden geen communicatie kan bestaan. Maar andere schriftwoorden wijzen op het tegendeel. Rom. 8:39 spreekt van „machten boven of beneden ons" die een rol spelen in onze verhouding tot God en Christus. En volgens Hebr. 12:1 blijven wij verenigd met de heilige geloofsgetuigen, wij leven „temidden van hen". Deze overtuiging bevestigt de ervaring van de Afrikanen, dat levenden en doden solidair blijven"¹⁰).

Wanneer christenen een verzoeningsritus vieren in vereniging met een voorouder, treedt de beangstigde persoonlijkheid van de patiënt in gemeenschap met de tot rust gekomen persoonlijkheid van de voorouder. De patiënt voelt dat hij bemind en aanvaard wordt, en verzoend is met de voorouder. Hij ervaart een geestelijke catharsis. Op dat ogenblik *deelt hij glorie van de eeuwigheid*. Inderdaad, in het licht van het christelijk geloof zal men die tot rust gekomen (en tot rust brengende) persoonlijkheid van de voorouder niet opvatten als een idealisering of een projectie van de persoonlijkheid van de patiënt, maar als een ontologisch andere, geïncarneerd in de voorouder, in Christus. Wanneer de Afrikaan, door zijn solidariteit met Christus, zich solidair voelt met de persoonlijkheid van zijn voorouders, dan gebeurt dit door een psychische en sociologische synthese, die hem door het geloof tot Christus leidt. Maar zijn sociale verbondenheid dwingt hem op deze weg de voorouders te ontmoeten. En dr. Mpongo schrijft: „Op religieus niveau betekent het begrip „Voorouders" het volgende: elke familie telt in het hiernamaals leden die hier op aarde als goede mensen leefden. Ze zijn bij God, de schepper, en kunnen dus hun nageslacht te hulp komen. Ze willen dan ook niet door hun familie vergeten worden. Bekeerd tot het christelijk geloof, heeft de negro-Afrikaan geen enkele reden om zijn verbondenheid met de Voorouders te verloochenen"¹¹). Inderdaad, Paulus leert dat God aan de verlossing ook de niet-christenen deelachtig maakte, die Hem zochten met oprecht hart, en „die zijn wil volbrachten zoals hun geweten hen die liet kennen"¹²). Trouwens, met Mgr. Tshibangu, geloven we dat de Voorouders „de weg bereid hebben voor de Heer". Zij hebben aan de jonge afrikaanse Kerk van vandaag een cultureel (socio-religieus) erfdeel nagelaten, dat haar een eigen fysionomie geeft. Dat erfdeel is het terrein dat gereed lag voor de evangelisatie, want het bevat waarden „die ertoe bijdragen de glorie van de Schepper te belijden, de genade van de Verlosser in haar volle licht te stellen, en het christelijk leven te ordenen"¹³).

Dr. Mpongo herinnert eraan, dat de cultus van de overledenen in de westerse jonge Kerk een probleem stelde. Ambrosius van Milaan schijnt de eerste kerkvader geweest te zijn om deze gebruiken te verbieden. Augustinus van Hippo daarentegen nam een meer begrijpende houding aan. Hij getuigt trouwens dat zijn moeder Monica aan de cultus van de overledenen deel nam. Ook in Zaïre kennen we hetzelfde probleem. De meeste katholieke en protestantse missionarissen achtten de traditionele dodencultus ongeoorloofd. En allen ondervonden we een onprettig gevoel, toen wij voor het eerst uitgenodigd werden een geste te stellen" die ons niets zegt". De theologische bezinning van de laatste jaren maakt het echter mogelijk deze vragen van een ander standpunt uit te benaderen. Bij de inwijding van de kerk van St. Laurentius te Kinshasa werd de patroonheilige plechtig vereerd, samen met alle heilige Voorouders, onder het plengen van palmwijn. Waarom zouden de christenen van Afrika alleen maar wierook en kaarsen branden?

b. De Zaïrese ritus en de Eucharistieviering

Op 2 november 1972 namen de bisschoppen van Zaïre „bij wijze van experiment" een eigen ritus van de Eucharistieviering aan, „om zodoende de christelijke boodschap een meer menselijke gestalte te geven"¹⁴).

De nadruk wordt daarin gelegd op de deelname van de gelovigen, bijvoorbeeld door de offergaven in processie te laten aanbrenge. De ritus heeft een uitgesproken feestelijk karakter, en is geïnspireerd door traditionele cultusvormen: expressieve gebaren (heel de gemeente heft de handen omhoog bij de voorbeden en het Onze Vader, en beantwoordt zingend de grote thema's van het Eucharistisch Gebed); dans en handgeklap (wat trouwens overeenstemt met de bijbelse cultusvormen¹⁵); gebruik van inlandse instrumenten. Ook de

gewaden zijn versierd met inlandse motieven. Kleren en hoofddeksel zijn geïnspireerd door de klederdracht van de traditionele stamhoofden en „genezers”¹⁶⁾.

Wat de structuur betreft, plaatst de Zaïrese ritus de boetededachte als logisch besluit aan het einde van de Woorddienst, terwijl de Romeinse ritus aan de inleidingsgebeden een boetenkarakter geeft.

Het openingsgebed in de Zaïrese ritus is een feestelijke aanroeping van de Gemeenschap der Heiligen in de hemel: „Broeders en Zusters, niet alle volgelingen van Christus leven hier op aarde; velen hebben deze aarde verlaten, ze leven bij God. En velen kenden Christus niet; maar alleen, die in dit leven God zochten met een oprecht hart, leven nu ook bij God. Samen met allen die in vrede rusten, vormen wij één grote familie. Laten wij ons verenigen met hen: Moge dit offer ons allen tot één lichaam maken.

– Heilige Voorvaders en Profeten,	Wees met ons
U bent de „Voorouders” van de gelovige,	Wees met ons
Zie neer op ons gebed,	Wees met ons
Wees met allen die vandaag de Eucharistie vieren,	Wees met ons allen
– U, Voorouders van onze stam,	Wees met ons
U allen die met oprecht hart God gezocht hebt,	Wees met ons
Zie neer . . .	
– Heilige Maria,	Wees met ons
U bent de Moeder van God,	Wees met ons
Zie neer	
– Heilige apostelen en evangelisten,	Wees met ons
U hebt ons het geloof in Christus doorgegeven,	Wees met ons
Zie neer	

Dan volgen naar keuze andere heiligen, de patroon van de plaatselijke gemeente, de martelaren van Oeganda, enz. De Zaïrese H. Mis duurt normaal minstens anderhalf uur. Het spreekt vanzelf dat ze zware eisen stelt aan allen die in de handeling betrokken zijn. Maar waar ze goed gevierd wordt, brengt ze een ware vernieuwing van het christelijk leven. Een toerist schreef, dat het voor hem een overweldigend moment was: hij was de enige blanke getuige van een volledige Afrikaanse liturgie en hij voelde zich meegesleept door het gebed, dat door heel het volk gezongen en met gebaren uitgebeeld werd.

4. Besluit

Het probleem van de afrikanisatie van het Christen-zijn in Afrika stelt zich in alle aspecten van de godsdienstige bezinning en praktijk. Wij hebben gepoogd er enkele in een Zaïrese situatie voor te stellen, zoals die op dit ogenblik de aandacht trekken van Afrikaanse theologen.

De verantwoordelijken van de Zaïrese Kerk, zowel de Katholieke als de Protestantse, aarzelen niet om van hun missionarissen een bestendige „bekering” te vragen. Om op eigen wijze op de woorden van Bisschop Malula te variëren voor ons missionarissen: „Gisteren waren wij het die Afrika kerstenden; nu gaat het erom, – voor zover dit haalbaar is –, ons door de Christenen van Afrika te laten afrikaniseren. Dat eist onthechting tegenover bepaalde opvattingen en zekerheden die wij uit Europa meebrachten . . . maar het is voor ons allen ook zeker een verrijking”.

En aangezien heel de Kerk „gezonden” wordt om aan de wereld Gods Boodschap te brengen, is het in onze dagen ook de taak van heel de Kerk, zich te bekeren om open te staan voor de specifieke manier waarop de verschillende volkeren „Kerk” zijn. Dat eist van alle

Christengemeenten onthechting tegenover bepaalde eigen opvattingen en zekerheden. Maar het zal ook zonder twijfel een verrijking zijn.

¹⁾ Veel gegevens van deze studie danken we aan twee Zaïrese theologen: dr. Mpongo Mpotu Mamba, secretaris van de bisschoppelijke commissie voor liturgie, en dr. Masamba ma Mpolo, professor voor pastoraalpsychologie aan de Faculteit van Protestantse Theologie, Kinshasa. We drukken hier graag onze oprechte dank uit voor hun hulp.

²⁾ Herdelijke Brief van Kardinaal Malula ter gelegenheid van de bisschoppensynode te Rome, oktober 1974.

³⁾ Nationale Synode van de „Eglise du Christ au Zaïre” (waarin alle Protestantse kerken verenigd zijn). Kinshasa 1973: rapport van de tweede sessie, p. 104.

⁴⁾ T. Adeoyé Lambo, „Patterns of Psychiatric Care in Developing African Countries”, in Ari Kiev (ed.) *Magic, Faith and Healing*. New York, The Free Press, 1964, p. 444.

⁵⁾ De auteur schrijft n’ganga. Dikwijls vertaalt men dit met „tovenaar”. Wij verkiezen „genezer”, maar schreven wellicht beter „priester” of „bemiddelaar”. Vele ban’ganga hebben met al die categorieën iets gemeen.

⁶⁾ V. W. Turner, „The Drums of Affliction”. New York, Oxford University Press, 1968.

⁷⁾ Mpongo Mpotu Mamba, „Le Rite zaïres de l’Eucharistie”. *Notes justificatives*” (p. mscr). Secretariaat van de Bisschoppen van Zaïre, Kinshasa.

⁸⁾ a. H. Matota, „Le Christianisme face à la croyance des Ancêtres” in: *Revue du Clergé Africain* (1959), p. 166.

b. P. Kanvamachumbi, „La Religion des Ancêtres”. 1968, p. 439.

⁹⁾ In de traditionele opvatting heeft deze vorm van verering alleen maar zin in clan-verband en binnen de grenzen van het eigen stamgebied (waar de Voorouders begraven liggen). Het is merkwaardig hoe modern-Zaïre aan de gebruiken die oorspronkelijk stamgebonden zijn, een „nationale” draagwijdte zoekt te geven.

¹⁰⁾ Mosothoane, „Culte des Ancêtres et Communion des Saints”, in: Flambeau (mei 1974), p. 92.

¹¹⁾ Mponga, l.c.

¹²⁾ Concilie Vaticanum II, *Lumen Gentium*, nr. 16 (Vgl. Rom. 2: 14-16).

¹³⁾ Id. *Ad Gentes* nr. 22. Als wij dit erfdeel vergelijken met de godsdienstige opvattingen van andere oude culturen, heeft zwart-Afrika alle redenen om trots te zijn op zijn tradities, zowel wat het Godsbegrip als wat de moraal betreft.

¹⁴⁾ Le Rite zaïrois de l’eucharistie, *Avant-propos*. Secretariaat van de Bisschoppen van Zaïre, Kinshasa.

¹⁵⁾ In de „Kerk van Jezus Christus op Aarde door de Profeet Simon Kimbangu” daarentegen zijn alle vormen van dansen verboden, „omwille van het erotisch karakter van de meeste traditionele dansen”. Zie: Bena Silvu, „Une Voi Kimbanguiste”, in: Flambeau (februari 1975), p. 70.

¹⁶⁾ Van haar kant gaf de nationale Synode van de (Protestantse) „Eglise du Christ au Zaïre” opdracht aan haar theologische Commissie, een studie te maken over de gewaden, die de dominees kunnen dragen onder de cultus en de bediening van de sacramenten, rekening houdend o.a. met de traditie, bijvoorbeeld het ceremonie-ornaat van de traditionele „genezer” terwijl hij de zieken verzorgt. Rapport van de tweede sessie, Kinshasa 1973, p. 103.

Op zoek naar een eigen eredienst

Rooms-Katholieke kerk in India

In theorie zeker heeft het Tweede Vaticaans Concilie een doorbraak-functie gehad op vele terreinen van rooms-katholiek kerkelijk leven. De theologie over de plaatselijke kerk waar de universaliteit van de kerk telkens concreet gestalte krijgt, en de mogelijkheden die op grond daarvan werden gegeven aan de kerk in Azië bijvoorbeeld om in alle opzichten werkelijk aziatisch te worden, vormen één van die terreinen. De theologie der godsdiensten en de openheid die daarin lag om ook in de praktijk tot een fundamenteel andere visie op de niet-christelijke religies te komen, vormen een tweede terrein.

Voor de rooms-katholieke kerk in India is het Tweede Vaticaans Concilie op deze punten van historische betekenis geweest. Meer dan voorheen ooit mogelijk was geweest nam ze de uitdaging aan om te komen tot een kerk met een eigen Indiaas gezicht. Ze stimuleerde, lang niet altijd zonder verzet, conflicten en fouten, de creativiteit van mensen, die werkten aan een Indiase theologie, aan een pastoraal op lands-maat gesneden, aan een vroomheidsbeweging waarin de eigen gelovigen zich thuis voelden, aan een maatschappelijk engagement wat hout kon snijden voor india, en aan een eredienst waarin de eigen mensen zichzelf op allerlei manieren kwijt konden.

Deze bijdrage gaat over de ontwikkelingen die zich met name vanaf het Tweede Vaticaans Concilie ten aanzien van de liturgie binnen de rooms-katholieke kerk in India hebben voorgedaan, waaraan natuurlijk een bepaalde geschiedenis is vooraf gegaan. Tegelijkertijd wil de bijdrage én een historisch overzicht geven van deze ontwikkelingen, én aangeven op grond van welke theologische overwegingen een en ander kon gebeuren, én laten zien tot welke concrete uitwerkingen dit binnen de eredienst heeft geleid.

1. Het kerkelijk recht handhaven

De eerste Bisschoppenconferentie in India vond plaats in 1950. Dat was drie jaar nadat het land onafhankelijk was gevonden. Meer dan voorheen voor de rooms-katholieke kerk merkbaar was geweest ging zij in die eerste jaren na de onafhankelijkheid voelen wat het betekende midden in een religieus-pluralistische samenleving te staan. De aloude godsdienstige tradities van India leefden op. Nu de Indiërs zelf het land en de toekomst daarvan zouden gaan maken, gingen ze over de periode van koloniale overheersing heen vol zelfbewustzijn aansluiting zoeken bij de eigen politieke geschiedenis van India toen ze die nog zelf konden schrijven. Daarmee werd ook het zeer rijke godsdienstige verleden van India weer naar voren gehaald.

De rooms-katholieke kerk moest in deze situatie voor zichzelf helder krijgen, hoe zij daarop het beste kon reageren. Hoe kon zij niet alleen doorgaan met „het planten van de kerk”, maar ook temidden van de opbloei van de godsdiensten in India helemaal zichzelf blijven? Dit was een vraag waar de eerste Bisschoppenconferentie in India niet omheen kon. Het antwoord dat er toen op werd gegeven is typerend te noemen voor de kijk die er toen in India binnen de rooms-katholieke kerk bestond. In feite werd geantwoord, dat het kerkelijk recht gehandhaafd moest worden. Wat schrijft dat voor? In drie artikelen staat het allemaal wel bij elkaar:

Canon 1325, 3: „De katholieken mogen geen disputen of besprekingen houden met niet-katholieken, vooral wanneer die publiek gebeuren. Daartoe is verlof nodig van de H. Stoel of in dringende gevallen van de plaatselijke bisschop.”

Canon 1258, 1: „Elke actieve deelname of medewerking aan de godsdienstplechtigheden van niet-katholieken is aan de gelovigen verboden.”

Canon 1258, 2: „Een passieve deelname, d.w.z. enkel materiële aanwezigheid bij niet-katholieke lijkdiensten, trouwpartijen en andere soortgelijke plechtigheden uit burgerplicht of beleefdheid kan geduld worden. Wel is vereiste, dat met er een gewichtige reden voor heeft, in geval van twijfel door de bisschop goed te keuren, en dat er geen gevaar bestaat voor afval of ergenis.”

Op grond van deze wetsartikelen stelde de Bisschoppenconferentie vast, dat het verboden was een zuiver niet-katholieke godsdienstige plechtigheid vijf te wonen, zelfs dan wanneer deze door de burgerlijke autoriteiten ter gelegenheid van de nationale feestdag werd georganiseerd. Verder schreef de conferentie voor, dat bijeenkomsten met een civiel, sociaal of politiek doel niet als religieuze diensten mochten worden beschouwd, wanneer die door een niet-katholieke aanroeping werden voorafgegaan of wanneer tijdens die bijeenkomsten de verschillende deelnemende godsdienstige groeperingen werden uitgenodigd uit hun schriften te lezen of zelfs te bidden. Men moest tijdens dergelijke lezingen of beleefd blijven, maar passief. In instellingen zoals scholen mochten gemeenschappelijke gebeden worden gezegd, maar dan mochten ze niet worden genomen uit niet-katholieke boeken. Aan katholieken die niet-katholieke scholen bezochten werd verboden deel te nemen aan niet-katholieke gebeden.

De Bisschoppenconferentie meende in dit soort voorschriften het eigen verlangen om de identiteit van het katholieke geloof en de katholieke eredienst veilig te stellen en werkelijkheid te laten worden binnen de religieus-pluralistische samenleving in India.

Maar zoals overal was het ook in de rooms-katholieke kerk van India zo, dat het leven de wet verzacht. In de jaren tussen 1950 en het Tweede Vaticaans Concilie is het strikte karakter van bepalingen, zoals zojuist gegeven, afgezwakt in de praktijk van alledag. Toch bleef over het algemeen binnen de rooms-katholieke kerk van India tot in de zestiger jaren een sterke ghetto-mentaliteit bestaan. Openheid tot dialoog met en respect voor de religieuze tradities van India zelf was er in bepaalde kerkelijke kringen wel, maar kon niet op tegen de sterk overheersende gedachte, dat de kerk in India in alle opzichten een getrouw beeld van de universele kerk van Rome moest zijn. Het geloof van deze kerk mocht niet in gevaar worden gebracht door te ver gaande openheid voor de eigen religieuze waarde van de godsdiensten in India.

2. Een kerk met een vreemde eredienst

Tot het Tweede Vaticaans Concilie bestond er in India een duidelijke ghetto-mentaliteit in de rooms-katholieke kerk, waarbinnen „de afdruk” van de universele romeinse kerk veilig bewaard moest worden. Een kerk met een eigen Indiaas gezicht was ondenkbaar. De rooms-katholieken hadden daar niet zo'n moeite mee, althans de grote meerderheid van hen. Maar ze werden er in de loop van de jaren door hun landgenoten met een overwegend hindoeïstische geloofsovertuiging wel voortdurend op gewezen. Land en volk streefden er naar in onafhankelijkheid zichzelf te zijn, zich bewust van eigen grootheid, van eigen rijkdom, religieus en cultureel. Maar de rooms-katholieken sloten zich juist daarvan af. Zij bleven met hun kerk op een eiland zitten.

Binnen de rooms-katholieke kerk bleef ook de eredienst „romeins-westers”. De gebaren die daarin werden gebruikt waren niet uit India. De bewoordingen waarin gedachten en gevoe-

lens binnen de eredienst tot uitdrukking werden gebracht waren vreemd aan India. Zo spreekt een Indiër zich niet uit. De gebruikte muziek was naar melodie en tekst iets wat India vreemd in de oren klinkt. Over heel India stonden kerken voor de eredienst, opvallende uitschieters naast gewone – en meesterwerken van Indiase bouwkunst.

Deze korte situatieschets wil geen kritisch verwijt betekenen ten aanzien van wat de kerk in India tussen 1950 en zeg 1960 heeft gemaakt van zichzelf en van haar eredienst. Hier worden slechts een aantal feiten uit die jaren bij elkaar gebracht, die beter kunnen doen begrijpen wat er in de afgelopen jaren is gebeurd in het streven van de rooms-katholieke kerk in India om een duidelijk eigen gezicht te krijgen, een gezicht met een Indiaas profiel. Het is een situatieschets die niet geheel vrij is van eenzijdigheid, maar daarom op zich nog niet onjuist.

3. Een constitutie die baanbrekend werk deed

Op 25 januari 1964 ondertekende Paus Paulus VI de „Constitutie over de heilige liturgie”. Het was de dag waarop de rooms-katholieke kerk de bekering van de apostel Paulus vierde. Voor de rooms-katholieke kerk in India betekende dit het begin van een nieuw liturgisch tijdperk. Ze had er zich tijdens het concilie al op kunnen voorbereiden. Haar eigen bisschoppen en hun begeleiders hadden in Rome de gesprekken over de ontwerp teksten meege maakt. Thuis in India nam de openheid voor liturgische vernieuwing toe groeide de behoefte om er een meer Indiaas karakter aan te geven nu zich mogelijkheden daarvoor aankondigden. Zo had het Concilie zelf in India de grond rijp gemaakt voor de aanvaarding en uitwerking van aanzetten tot vernieuwing in de liturgie.

In de eerste jaren die op het concilie volgden heeft de rooms-katholieke kerk in India met groot gevoel voor verantwoordelijkheid de zojuist genoemde Constitutie en de instructies van „De Raad voor het ten uitvoer leggen van de Constitutie over de heilige liturgie” in prijktijk proberen te brengen. Ze wilde niet alleen verantwoord zijn tegenover Rome, maar misschien nog meer tegenover de mensen waar zij in India pastorale zorg voor hadden te dragen.

Er werd bijzonder veel werk gemaakt van de mogelijkheid, die de Constitutie nu gaf, om allerlei liturgische gebeden uit het Latijn in de volkstaal om te zetten. Kwantitatief en kwalitatief werden er in die jaren enorme prestaties geleverd.

De vaste gebeden van de heilige mis werden vertaald in het Bengali. Het romeins missaal werd in het Tamil vertaald, en een missaal voor zon- en feestdagen in het Hindi. Een lange reeks van voorbeelden zou hieraan kunnen worden toegevoegd.

Dit alles bij elkaar heeft in feite een doorbraak betekent van een „romeins-westerse” liturgie naar een eredienst met een Indiaas gezicht. De rooms-katholieke kerk in India wilde voluit gebruik maken van de richtlijnen, die de Constitutie voor de aanpassing aan de eigen aard en de tradities van de volken waren gegeven.

Het Concilie wilde binnen de liturgie geen starre eenvormigheid opleggen in zaken die niet het geloof of het welzijn van heel de gemeenschap van de rooms-katholieke kerk raken. Alles wat niet onverbrekelijk met bijgeloof en dwaling was vervlochten, kon ongeschonden bewaard blijven en gebruikt worden in de eredienst, indien dat met de beginselen van de ware en echte liturgische geest verenigbaar was. Binnen verantwoorde grenzen waren ook aanpassingen mogelijk bij de bediening van de sacramenten, de kerkmuziek en de kerkelijke kunst.

Vanwege de verstrekkende consequenties die een en ander kon hebben heeft de rooms-katholieke kerk in India steeds de veilige weg gekozen, waarin alle aanpassingen in de liturgie vooral de goedkeuring van de landelijke Bisschoppenconferentie moesten krijgen, waarbij het gezag van Rome telkens van doorslaggevend betekenis was. Uitdrukkelijk

wilde de rooms-katholieke kerk in India de eenheid van de romeinse ritus handhaven, maar tegelijkertijd maximaal gebruik maken van de ruimte die er door het Tweede Vaticaans Concilie was gemaakt voor wettige verschillen en aanpassingen aan het eigen Indiase volk binnen de eredienst. Ze is er zich vanaf het allereerste begin van bewust geweest dat de liturgische vernieuwing in India uiteindelijk de gehele rooms-katholieke kerk zou raken. Ze zou niets verborgen kunnen houden en ze wilde dat ook niet. Dit alles overeenkomstig de Liturgische Constitutie onder de nummers 37 tot en met 40.

4. Getekend A. Bugnini

In de liturgie-geschiedenis van de rooms-katholieke kerk in India zal altijd weer gewezen blijven worden op het voorjaar van 1969.

In januari van dat jaar werd in Bangalore voor de tweede keer een „All India Liturgical Meeting” gehouden – voor de eerste keer was dat in februari 1968 gebeurd. Vanuit deze bijeenkomst werd ondermeer een hele reeks van concrete voorstellen tot aanpassingen in de eredienst van de heilige mis ter goedkeuring aan de bisschoppen van India voorgelegd. Het is voor verderop in deze bijdrage van belang te vermelden, dat toen ook voorstellen werden gedaan met betrekking tot „het opdoen van inspiratie uit de heilige literatuur van andere godsdiensten in gezangen in de liturgie”, die toen echter in de maart-vergadering van de Indiase bisschoppenconferentie geen goedkeuring kregen. Alle andere voorstellen tot indianisatie in de eredienst van de h. mis werden wel goedgekeurd. Op 15 april 1969 werden de aanvaarde voorstellen door kardinaal Gracias ter goedkeuring doorgestuurd naar Rome. Binnen twee weken daarna ontving hij van aartsbisschop Bugnini, die toen nog secretaris was van de Congregatie van de Eredienst (in juli 1975 werd hij uit die functie ontheven en is intussen benoemd tot apostolisch nuntius in Iran), een antwoord op zijn brief, die als volgt luidt:

Rome, 25 april 1969

Uwe Excellentie,

De kardinaal voorzitter van het Concilium (de raad voor het ten uitvoer leggen van de Constitutie over de heilige liturgie), zijne Eminentie Benne Kardinaal Gut, heeft de voorstellen van de katholieke Bisschoppenconferentie van India betreffende bepaalde aanpassingen in de liturgie overeenkomstig artikel 37-40 van de Liturgische Constitutie, aanvaard. In zijn naam wil ik het volgende vastleggen:

1. Zowel voor de priester als voor de gelovigen mag tijdens de h. mis de lichaams-houding worden aangepast aan de plaatselijke gewoonte, d.w.z. zittend op de grond enz.; het schoeisel mag ook worden uitgedaan.
2. Kniebuigingen mogen vervangen worden door een diepe buiging met de handen tegen elkaar voor het voorhoofd (anjali hasta).
3. Zowel de priester als de gelovigen kunnen de liturgie van het woord beginnen met op de knieën te gaan zitten en met het aanraken van de grond met het voorhoofd, of met de palmen van de hand, of de handen bijeen in de „anjali hasta (zie punt 2) houding.
4. Het kussen van voorwerpen mag aan de plaatselijke gewoonte worden aangepast, dat wil zeggen dat het mag worden aangepast aan de gewoonte het voorwerp aan te raken met de vingers of met de palm van iemands hand en dan de handen voor de ogen te brengen of naar het voorhoofd.

5. De vredeskus kan worden vervangen door de „anjali hasta” en/of door de handen van de gever tussen die van de ontvanger te leggen.
6. In de liturgische diensten kan meer gebruik worden gemaakt van bewieroking (arati).
7. Het korporaal (om de kelk mee af te dekken) kan worden vervangen.
8. De liturgische kleding kan worden vereenvoudigd. In plaats van de traditioneleromeins kleding kan een eenvoudig tuniek-achtig kazuifel worden aangetrokken. Ontwerpen voor deze verandering moeten aan het Concilium worden voorgelegd.
9. In plaats van kaarsen kunnen olielampen worden gebruikt.
10. De inleidende rite op de h. mis kan omvatten:
 - a. het aanbieden van gaven;
 - b. het verwelkomen van de celebrant op een Indiase wijze, d.w.z. met een bewieroking (arati), met het wassen van de handen enz.;
 - c. het aansteken van de olielamp;
 - d. de vredesgroet tussen de gelovigen als teken van wederzijdse verzoening.
11. Zowel wat de structuur als wat de formulering van de intenties betreft maghet gebed van de gelovigen enige spontaneïteit hebben. Het universele aspect van de kerk mag evenwel niet uit het oog worden verloren.
12. Bij het offertorium en bij het afsluiten van het tafelgebed mag de Indiase vorm van eredienst worden gebruikt, d.w.z. met een dubbele of drievoudige bewieroking, en/of met bloemen, en/of met licht.

De bovengenoemde aanpassingen kunnen door de plaatselijke Bisschoppenconferentie ten uitvoer worden gebracht en door de plaatselijke hiërarchieën op plaatsen waar dat geschikt kan en in een mate en in een tempo dat zij voor de gelovigen geschikt vinden. Aan een dergelijke verandering moet evenwel een pastorale begeleiding vooraf gaan, en indien dat noodzakelijk is kan een geleidelijke invoering worden toegepast.

Het voorstel een nieuw Indiaas tafelgebed te maken, in samenwerking met experts op de verschillende terreinen, is zeer welkom. Wanneer de tekst klaar is, moeten kopieën daarvan voor studie naar het Concilium worden gezonden. Het zou dienstig zijn, indien hieraan niet teveel publiciteit werd gegeven.

In de hoop en met gebeden dat deze aanpassingen het volk van India, zo bekend om zijn geestelijke aanleg, zullen helpen om hun bestaan in het Paasmysterie te verdienen, verblijf ik hoogachtend in Christus.

A. Bugnini

Rome kwam met deze brief tegemoet aan de verlangens, die in de rooms-katholieke kerk in India zelf leefden ten aanzien van een liturgie met eigen Indiase karaktertrekken. Maar toen dit allemaal bekend werd, kwamen er in de pers soms heftige discussies los. Voor- en tegenstanders van genoemde concrete aanpassingen in de eredienst van de h. mis bestookten elkaar met tal van argumenten, de een om deze ontwikkeling te verdedigen, de ander om er fel protest tegen aan te tekenen. Verderop in deze bijdrage zullen we een korte samenvatting geven van de kritiek, die zoal los kwam tijdens het gehele proces van liturgische vernieuwing in India gedurende de laatste jaren. De kritiek op de inhoud van de brief van A. Bugnini zal daarin worden opgenomen.

De Bisschoppenconferentie van India voelde zich door deze gang van zaken genoodzaakt de hele kwestie nogmaals in overweging te nemen. Dat gebeurde in januari 1970, in Ernakulam.

De bisschoppen bleven bij hun beslissing die een jaar eerder was genomen en bevalen aan door te gaan met het invoeren van de liturgische vernieuwing. Maar met zeer grote nadruk brachten zij naar voren, dat dit een langzaam proces moest zijn, met voorzichtigheid en beleid te voltrekken. De liturgische vernieuwing moest gebeuren na overleg met de gelovigen en na hen op een en ander te hebben voorbereid.

De beslissing van de Bisschoppenconferentie in deze richting was mede te danken aan de geweldige steun die de liturgische vernieuwing in mei 1969 had gekregen vanuit het „All India Seminar”. Dat was een bijeenkomst van 600 gedelegeerden uit de hele kerkprovincie in India. De bijeenkomst was zeer grondig voorbereid op landelijk, regionaal en plaatselijk niveau.

Samen werd gezocht naar een concreet antwoord op de vraag hoe de rooms-katholieke kerk zelf een eigen toekomst zou kunnen maken binnen India. Een eigen indische liturgie was daar wezenlijk bij nodig.

5. Tafelgebed in eigen woorden

Eeuwenlang was in de rooms-katholieke kerk het Latijn als voertaal gebruikt, zowel tegenover God als tegenover mensen in de hele wereld. Toen het Tweede Vaticaans Concilie het gebruik van de volkstaal en de eredienst sterk aanbeval, is de rooms-katholieke kerk in India daar vol energie op ingegaan. Aanvankelijk werden de liturgische teksten uit het Romeinse rituale slaafs en letterlijk uit het Latijn in de volkstaal vertaald, en in het Engels voorzover nog niet aanwezig. Het was vertaalwerk op het scrupuleuze af. Ongetwijfeld speelde daar toen in mee, dat voor deze vertalingen niet alleen de goedkeuring van de Indiase Bisschoppenconferentie moest worden verkregen, maar ook die van de H. Stoel.

Maar letterlijke vertalingen uit het Latijn in bijvoorbeeld het Tamil of Kannada bevredigden helemaal niet. Het werd duidelijk, dat Indiase talen over de algemeen niet geschikt waren voor een vertaling van latijnse begrippen en van een latijns-grammaticale wijze van spreken over verleden, heden en toekomst.

In antwoord op deze ervaring gaf de Congregatie voor de Heilige Eredienst een instructie uit, waarin veel meer vrijheid bij het vertalen in de volkstaal werd gegeven. Er kwam ruimte voor een idiomatisch verantwoorde vertaling van liturgische teksten. De plaatselijke kerk moest haar eigen taalgebruik en de eigen karaktertrekken daarvan kunnen terug kennen in de vertalingen. Opvallend in de instructie was, dat dat daarin werd opgemerkt, dat het niet voldoende is voor een geheel vernieuwde liturgie om teksten die uit een andere taal zijn vertaald te gebruiken. Het zou noodzakelijk zijn ook nieuwe teksten te maken.

In de rooms-katholieke kerk in India werd daarop weer een nieuw begin gemaakt met vertaalwerkzaamheden. De liturgische teksten konden nu een veel duidelijker eigen Indiaas gezicht krijgen. De ontwikkeling betekende een grote stap voorwaarts naar een verdere indianisatie van de eredienst in India.

Maar in de drukte van het maken van nieuwe, idiomatisch meer verantwoorde vertalingen van bestaande teksten, werd de opmerking in de instructie over het maken van nieuwe teksten niet vergeten. Het maken van een eigen Indiaas tafelgebed voor in de h. mis stond hoog op de agenda. Tot dan toe waren er in India vier tafelgebeden in gebruik: het oude tafelgebed van vóór het Tweede Vaticaans Concilie, en de drie tafelgebeden die in 1968 door Rome voor wereldwijd gebruik waren gepubliceerd. Bij die gelegenheid werd gezegd, dat geen enkel tafelgebed de theologische, pastorale en geestelijke rijkdom van het eucharistisch gebed kon uitputten. In feite werd met deze opmerking de weg voor het maken van nog andere tafelgebeden open gelaten.

De rooms-katholieke kerk in India is die weg inderdaad ook ingeslagen. Ze wist dat in andere

plaatselijke kerken elders in de wereld nieuwe tafelgebeden werden gemaakt en ook gebruikt. Het is bekend, dat de ontwikkelingen in Nederland op dit terrein de rooms-katholieke kerk in India sterk heeft geïnspireerd een eigen Indiaas tafelgebed te gaan maken. Belangrijker echter nog was de opmerking van A. Bugnini op het einde van de brief, die eerder in deze bijdrage is opgenomen. De aartsbisschop heette daar het maken van een nieuw Indiaas tafelgebed zeer welkom.

Een eerste ontwerp voor een eigen Indiaas tafelgebed in de h. mis kwam in 1970 reeds gereed. De tekst werd aan deskundigen voorgelegd en aan de hand van hun bemerkningen herschreven. Deze herschreven tekst werd door de derde „All India Liturgical Meeting” in het najaar van 1971 goedgekeurd en aan de Bisschoppenconferentie ter goedkeuring toegezonden. Het tafelgebed werd daarop in april 1972 door de Indiase Bisschoppenconferentie goedgekeurd met 60 van de 80 stemmen voor.

Maar toch werd het tafelgebed niet voor gebruik vrijgegeven, omdat er onduidelijkheid heerste over de vraag welke meerderheid van stemmen in dit geval vereist waren.

Vanaf 1974 is deze tekst van het tafelgebed in gedrukte vorm verkrijgbaar bij het Nationaal Centrum voor Bijbel, Catechese en Liturgie in Bangalore. Daar staat uitdrukkelijk in vermeld, dat de tekst alleen voor experimenten wordt aangeboden. De tekst en de uitgave daarvan voor experimenten was goedgekeurd door de commissie voor liturgie van de Bisschoppenconferentie van India.

Het is een tekst die in allerlei opzichten helemaal Indiaas is. Lichaamshoudingen, gebeden, gebaren en sfeer zijn uit het leven van dat land gegrepen. Een voorbeeld kan dat duidelijk maken. Een van de gebeden die direct aan de instellingswoorden binnen het tafelgebed voorafgaan en dat we hier in zijn engelse versie menen te moeten weergeven om niets van de inhoud verloren te laten gaan, is het volgende:

God of the nations,
You are the desire and hope
of all who search for you with a sincere heart¹⁾.
You are the Power almighty
adored as Presence hidden in nature²⁾.
You reveal yourself
to the seers in their quest for knowledge,
to devout who seek you through sacrifice and detachment,
to every man approaching you by the path of love³⁾.
You enlighten the hearts that long for release⁴⁾
by conquest of desire and universal kindness⁵⁾.
You show your mercy to those who submit
to your inscrutable decrees⁶⁾.
We adore you, Light divine!
You shine bright in the hearts of those who seek you.
We praise you, we thank you, we proclaim your glory.

In dit gebed wordt gebeden met woorden die een geweldige erkenning inhouden van wat God betekent voor Indiase mensen met een andere dan christelijke geloofsovertuiging. Uitgaande van een tekst van het Tweede Vaticaans Concilie wordt achtereenvolgens gebeden wat God betekent voor mensen in „animistische” religies²⁾, voor mensen in het Hindoeïsme³⁾, in het Boeddhisme⁴⁾, Jaïnisme⁵⁾ en in de Islam⁶⁾.

Men moet Indiër zijn om tenvolle te kunnen beseffen wat er in het hart van christenen zal

kunnen opkomen, wanneer zij in het tafelgebed dit horen uitzeggen. Het zal zijn, alsof ze gelovend in Jezus Christus terug gaan in de geschiedenis van hun eigen volk en weer opnieuw mee de weg gaan die God door de geschiedenis is gegaan; weer opnieuw beluisteren hoe het Woord van God de hele geschiedenis van India door in mensen en religieuze bewegingen van dat land aan het woord bleef en weer de inspiratie van Gods Geest ondergaan, zoals die eeuwenlang Indiërs heeft geïnspireerd om God te blijven zoeken.

Dat het zover zou kunnen komen lag althans in het perspectief van wat de commissie voor liturgie van de Indiase Bisschoppenconferentie voor ogen stond. Het gebed was geschreven door Indiase christenen, die hun geloof in Jezus Christus zouden kunnen verdiepen door te kijken naar, te luisteren naar en zich te laten inspireren door de religieuze geschiedenis van hun eigen land, een geschiedenis die meer heilsgeschiedenis was geweest dan christenen in India vaak bereid waren te aanvaarden.

Juist omdat de commissie begreep wat „bidden op een Indiase wijze” voor gelovigen zou kunnen gaan betekenen, en omdat zij uiterst voorzichtig wilde zijn om geen anti-effecten los te maken, vond zij het pastoraal wijs een tafelgebed waarin gebeden werd zoals zojuist aangegeven alleen vrij te geven voor een goed begeleid experimenteel gebruik. De commissie hoopte op die manier aanwijzingen te krijgen voor verbeteringen van de tekst, voor de wijze waarop de pastorale begeleiding het beste zou kunnen verlopen. Ze wilde nu een eerste begin maken met de toekomst, waarin de rooms-katholieke kerk in India een op de mensmaat van Indiase christenen gesneden tafelgebed gebruikt zou kunnen worden.

6. Een kerk die heilige schriften van anderen leest

Binnen het streven van de rooms-katholieke kerk in India tot een liturgie met een eigen gezicht te komen lag één zeer delicaat probleemveld. Dat werd algemeen zo aanvoeld. Dit probleem was gelegen in de vraag of en hoe teksten van de heilige geschriften uit de eigen godsdienstige traditie van India in de eredienst zouden kunnen worden gebruikt. De eerste aanzetten tot een discussie over deze vraag werden in 1968 gegeven vanuit de tweede „All India Liturgical Meeting”.

Een hele reeks van vragen werd opgeroepen in de gesprekken over het gebruik van Indiase heilige geschriften. Het Tweede Vaticaans Concilie had wel gezegd, dat er „zaden van het Woord” gelegen zijn in de andere godsdiensten, maar wat betekent dat concreet ten aanzien van bijvoorbeeld de heilige schriften van het Hindoeïsme. Zijn deze schriften geïnspireerd van Gods wege? Bevatten ze het Woord van God? Wat is de verhouding tussen de inspiratie in deze geschriften en het geïnspireerd -zijn van de Bijbel? Hoe is de verhouding van deze schriften tot het Oude – en Nieuwe Testament?

Al lagen er nog zo moeilijke vragen, ze moesten worden aangepakt. In de ondergrondse liturgie, die ook in India bestaat, werd alvast begonnen met het gebruik van andere heilige schriften voor lezing in liturgische bijeenkomsten. Bijeenkomsten zoals bijbediensten, in para-liturgische diensten en soms zelfs in de h. mis in plaats van de lezing uit het Oude Testament.

Eind 1972 kwam de sub-commissie voor liturgie van de Bisschoppenconferentie met een selectie lezingen uit Indiase heilige schriften. Ze waren bedoeld voor het gebruik in het bidden van de getijden („Liturgy of the Hours”) tijdens de vastentijd. In het getijdenboek waarin deze teksten zijn opgenomen wordt iedere dag deze volgorde van teksten gebruikt: een tekst uit de heilige schriften van India, 1) een tekst uit het Oude Testament, 2) een tekst uit het Nieuwe Testament, 3) een tekst uit de literatuur van de hand van de kerkvaders, 4)

een tekst uit de heilige Schriften van India. Daarna werden nog getijdenboekjes samengesteld voor Advent en Kerstmis, en voor de Goede Week en de Paastijd.

In het voorwoord van deze bundels lezingen staat uitdrukkelijk geschreven, dat het Nationaal Centrum voor Bijbel, Catechese en Liturgie in Bangalore deze selecties van teksten voor gebruik in de getijden uitgaf voor studie en commentaar. Maar hierbij valt op, dat op de titelpagina van de uitgaven ook staat, dat ze zijn voor gebed en meditatie, wat mogelijk een later onjuist gebruik van deze uitgaven heeft kunnen veroorzaken. Er was verdere studie en de inbreng van vele kanten nodig om beter te weten of gebruik van andere heilige Schriften dan het OT en NT ook in andere liturgische diensten binnen de rooms-katholieke kerk zouden kunnen worden gebruikt, zoals in de h. mis.

Met het oog op een grondige studie van de gehele problematiek, die met het gebruik van Indiase heilige Schriften in de eredienst samenhangt, werd in december 1974 een studiebijeenkomst belegd.

Vanaf het allereerste begin af toonden de deelnemers aan die studiedagen zich er ten volle van bewust, dat hun eigen bezinning niet los te denken was van alles wat op dit punt in de gehele rooms-katholieke kerk aan reflectie plaatsvond, en dan nog in geheel India in het bijzonder.

Het probleem van het gebruik van heilige Schriften uit andere godsdiensten was voor India in zekere zin geheel nieuw. Het speelde al lang als onderwerp van discussie. Maar nooit eerder had het zich voorgedaan dat er een mogelijkheid voor gebruik open lag, wat ondenkbaar was in een tijd dat het christendom en de andere godsdiensten in een confrontatiehouding tegenover elkaar stonden. Het Tweede Vaticaans Concilie had de basis gelegd voor nieuwe verhoudingen tussen christenen en niet-christenen, tussen christendom en andere godsdiensten. Daarmee was ook een aanzet gegeven om ernstig te gaan nadenken over het gebruik van teksten uit heilige Schriften van andere godsdiensten in de eredienst.

De deelnemers aan de studiebijeenkomst in Bangalore toonden zich éenstemming van mening, dat de rooms-katholieke kerk in India de opdracht had niet-bijbelse Schriften te integreren in haar eigen leven, omdat die Schriften met hun eigen specifieke karakter een manifestatie waren van de universele verlossing door God aan mensen aangeboden en in Jezus Christus gerealiseerd. Indien christenen kunnen aanvaarden, dat het Woord, dat alle mensen verlicht ook werkzaam-tegenwoordig is in andere godsdiensten en in de heilige Schriften van die religies, als uitdrukking van een eigen Godservaring, en indien christenen kunnen erkennen, dat de H. Geest in het ontstaan van deze Schriften werkzaam is geweest, dan is het een natuurlijke zaak te menen, dat het voor christenen mogelijk kan zijn deze Schriften te lezen vanuit het verrijzenis-geloof, vanuit Jezus Christus.

Binnen de ene, gemeenschappelijke heilsgeschiedenis van Godswege voor de hele mensheid is de kerk verbonden met alle volken en religies. Vanuit deze visie moeten de heilige Schriften van de andere godsdiensten niet onderschat en genegeerd worden als kanalen van Gods openbaring. Op zijn minst kan worden gezegd, dat het overeenkomstig het gebruik dat de Bijbel zelf maakt van godsdienstige Schriften van andere volken buiten Israël (Psalm 28 bijvoorbeeld) als legitiem kan worden geoordeeld, dat de r.k. kerk de Schriften van andere godsdiensten leest en bestudeert in de theologie, in het godsdienstonderwijs, in de devotie en in de eredienst.

Vanuit een christelijke geloofsovertuiging blijft Jezus Christus in dit alles centraal staan. De hele heilsgeschiedenis is op Hem gecentreerd en is vanuit Hem op heel de mensheid gericht. Op grond hiervan kan het niet anders, dan dat christenen deze heilige Schriften gaan lezen vanuit dit geloof in Jezus Christus. Binnen de ene, gemeenschappelijke heilsgeschiedenis

van God is Jezus Christus het hart van alle godsdienst en van alle godsdienstige geschriften in andere religies.

Het was deze theologie der godsdiensten met name die de verdere discussies tijdens de studiebijeenkomst in Bangalore heeft bepaald.

Het leek op grond van dit alles binnen de Indiase context verantwoord te streven naar een gebruik van teksten uit de heilige Schriften uit de religieuze traditie van India. Luisteren naar die teksten zou kunnen betekenen dat de eigen Godservaring van christenen daardoor wordt gevoed. Andere heilige Schriften kunnen een bron van gelovige inspiratie zijn voor christenen, omdat God ook daarin door de Geest tot Woord komt. Zoals God had gesproken tot de voorvaders van India, zo willen Indiase christen van vandaag zich ook weer door Hem laten aanspreken. Ze willen dat vanuit en binnen hun geloof in de verrezen Heer, Jezus Christus.

Om duidelijk te maken wat dit concreet kan betekenen wordt hier een lezing uit het Bhagavad Gita genomen, zoals die in het getijdenboekje wordt aangereikt voor gebruik op, de eerste zondag van de Vasten.

Deze wordt zo ingeleid:

De volgende lezing uit de Bhagavad Gita beschrijft de mens door geestelijke oefening in Brahman geïntegreerd. Het helpt ons te verstaan het diepe en innerlijke karakter van de vrijheid die Christus brengt en die een voorafschaduw had in het verlangen van de Israëlieten van slavernij bevrijd te zijn. Zo plaatst de lezing een belangrijke dimensie van Gods genadevolle openbaring op de voorgrond.

De tekst uit de Bhagavad Gita is deze:

Een mens moet zich niet verheugen wanneer hij krijgt wat hij graag heeft, hij moet niet bedroefd zijn wanneer hij krijgt wat hij niet graag had. Hij moet standvastig zijn in zijn oordeel, niet bedriegelijk, Brahman kennend, verblijvend in Brahman.

Hij die, losgemaakt van alle contacten met buiten, geluk vindt in het Zelf, geniet een onvergankelijk geluk wanneer hij beheerst wordt door de beschouwing van Brahman.

Want de vreugden die voortkomen uit contacten zijn zeker een schoot vol pijn: Ze hebben een begin en een einde, o zoon van Kunti (Arjuna, de vereerder van Krishna); de wijze man niet blij met deze contacten.

Hij die de impuls voortgekomen uit verlangen en boosheid kan beheersen nog voordat hij bevrijding vindt van zijn lichaam, hij is beheerst, hij is de gelukkige man.

Hij die innerlijke vreugde heeft, innerlijke blijdschap, en innerlijk licht, de Asceet, wordt één met Brahman, en bereikt de Rust van Brahman.

Zieners van wie de smetten zijn weggedaan, van wie de twijfel is gespleten, die zichzelf beteugelen, en die behagen scheppen in het welzijn van alle wezens, die verwerven de Rust van Brahman.

Mensen die sober zijn, gespeend van verlangen en toorn, die hun gedachten in bedwang houden, en het Zelf kennen, worden omarmd door de Rust van Brahman.

De heilige, die zijn gevoelens in bedwang houdt, en ook zijn geest en verstand, die zijn laatste doel losmaakt, voor altijd bevrijdt van verlangen en vrees en toorn, die heeft waarlijk bevrijding gevonden.

Hij die Mij kent als het object van alle offer en soberheid, de grote Heer van alle Werelden, de vriend van ieder wezen, hij bereikt vrede.

(Bhagavad Gita (V, 20-26, 28, 29, uit: W. D. P. Hill, The Bhagavad Gita, London, Oxford University Press, 1928).

De andere lezingen op de eerste zondag van de Vasten zijn: Exodus, 5, 1-6, 1, en een uitzetting van Augustinus over Psalm 60, 2-3.

Het is voor ons nog meer onbegrijpelijk, dan dat al in de eerdere ontwikkelingen naar een eigen eredienst in de rooms-katholieke kerk in India het geval was, om helemaal te ervaren wat Indiase christenen in zich voelen omgaan wanneer ze dergelijke lezingen te horen zouden krijgen. Het indianisatie-proces krijgt hier binnen de eredienst een geweldige diepgang. Voor christenen die dit horen ligt daarin de uitnodiging helemaal onder te gaan in de heilige Schriften van de andere godsdiensten in India, ernaar te luisteren vanuit en in hun geloof in Jezus Christus om te horen hoe God reeds tot hun eigen voorouders had gesproken.

8. Experiment en studie

Het is van belang duidelijk vast te stellen, dat de laatste twee ontwikkelingen in het streven naar een eigen liturgie in de rooms-katholieke kerk in India zich op dit ogenblik uitdrukkelijk nog in een stadium van experiment en studie bevinden.

De gehele kwestie is gewoon te delicaat, theologisch en pastoraal, om snel door te duwen. Niets en niemand zou daarmee zijn gediend, en de rooms-katholieke kerk in India wel het allerminst.

Maar hoe gaat dat? De teksten zijn verkrijgbaar en al snel gaan ze een eigen leven leiden. Zolang ze binnen experimenteercentra werden gebruikt waren er geen problemen, noch van de kant van Rome, noch van de zijde van de Indiase Bisschoppenconferentie. Maar toen de teksten in bredere kring gebruikt gingen worden, gaf dat geen eenvoudige problemen.

Het is tot op dit moment voor ons niet mogelijk precies op een rij te zetten wat er vanaf voorjaar 1975 is gebeurd. De schaarse berichten die we hebben sluiten niet in elkaar.

Wat we horen is, dat de Congregatie van de Sacramenten in Rome in een brief van 14 juni 1975 aan de Indiase bisschoppen vroeg de publicaties met niet-bijbelse teksten voor liturgisch gebruik stop te zetten en de nieuwe misorde met het Indiase tafelgebed niet te verbreiden.

En verder vroeg de Congregatie aan de bisschoppen het verbod op te leggen om niet-bijbelse teksten in de mis te gebruiken, wat ook moest gelden voor de nieuwe misorde met daarin het nieuwe tafelgebed. Tenslotte wilde Rome de verdere initiatieven ter goedkeuring voorgedragen krijgen, wat niet meer was dan een herhaling van wat altijd al gebeurd was, en wat in feite goed op de Indiase rooms-katholieke kerk was overgekomen.

Op 12 oktober 1975 nam de commissie voor Liturgie van de Indiase Bisschoppenconferentie de verzoeken van Rome over. Maar wij betwijfelen of de Raad zover is gegaan, dat ze alle liturgische experimenten uitstelde, daarbij inbegrepen alle experimenten die daarvoor door de Bisschoppenconferentie waren toegestaan, zoals Desmond O'Grady in het blad „Oriëntierung" van 31 augustus 1976 schreef.

In een brief van de „Standing Committee of the Catholic Bishop's Conference of India" van 20 oktober 1975 staat duidelijk iets anders. De commissie schrijft, dat de experimenten met het tafelgebed en de niet-bijbelse teksten in de eredienst niet publiek en evenmin privé mogen worden gebruikt. Ze betreurt het, dat men zich de vrijheid heeft genomen dat wel te doen. Toen de Bisschoppenconferentie in een eerdere verklaring over het tafelgebed en de niet-bijbelse teksten van instemming bleek gaf en het groene licht gaf om ze te drukken, was dat uitdrukkelijk alleen voor studie bedoeld, ook binnen de experimenteercentra. Het is volgens de commissie ongelukkig dat de teksten op sommige plaatsen worden gebruikt onder de verkeerde vooronderstelling, dat de teksten voor algemeen gebruik waren goedgekeurd. Maar dat is nooit de bedoeling geweest van de bisschoppen. De teksten zijn nog steeds

onderwerp van studie binnen de liturgische commissie in India en die studie is gericht op een experimenteel gebruik van de teksten in bredere kring.

Naar onze overtuiging is het bepaald niet zo, zoals sommige berichten willen doen geloven, dat de liturgische vernieuwing nu sinds 1975 plat ligt, allesbehalve. Het streven naar een eigen Indiase liturgie in de rooms-katholieke kerk in India gaat door, maar met uiterste voorzichtigheid, en terecht. Alles moet worden gedaan om theologisch en pastoraal dit proces van indianisatie in de eredienst zo verantwoord mogelijk te laten verlopen. Niemand is gediend met een tweede ritensrijd, zoals de rooms-katholieke kerk in China die in de 17e eeuw heeft beleefd.

9. Voor- en tegenstanders

De aanvaarding en uitvoering van, ten dele reeds concreet ingevulde, pogingen een eigen Indiase liturgie te ontwerpen, hangt in India plaatselijk zeer sterk af van de bisschop, de priesters en de anderen die er direct bij betrokken zijn. De mate waarin initiatieven van de landelijke Bisschoppenconferentie worden overgenomen en de manier waarop ze worden overgebracht aan de gelovigen, worden bepaald door de plaatselijke kerkelijke leiders. Gezegd kan worden dat deze leiders over het algemeen de liturgische vernieuwing welwillend overnemen. Dat kan uit al het voorafgaande duidelijk zijn. Dit wil echter nog niet zeggen, dat de liturgische vernieuwing in India een brede stroom van mensen heeft bereikt, en het is maar goed ook dat dat nog niet het geval is. De pastorale problemen die met deze vernieuwing samenhangen zijn plaatselijk zo verschillend, dat het proces van vernieuwing overal in een ander tempo en met een andere intensiviteit zal verlopen. Wij hoeven hier slechts te wijzen op het verschil tussen de situatie in de stad en op het platteland, tussen het Zuiden van India waar zeer vele rooms-katholieken wonen en het Noorden waar christenen temidden van mensen met andere geloofsovertuigingen in een diaspora-situatie leven, tussen de oude voormalige portugese kolonies in India (bijvoorbeeld Goa) met een sterk traditionele kerk en de oude engelse bestuursplaats Bangalore waar nu sterke stromingen naar liturgische vernieuwing opkomen.

Zoals wij eerder reeds zeiden, hebben de liturgische vernieuwingen in India in de afgelopen jaren voortdurend bloot gestaan aan kritiek. Wij willen onze bijdrage afsluiten met een opsomming van de belangrijkste punten van kritiek.

Sommige christenen in India hebben de indruk dat de liturgische vernieuwing meer de indruk van een proces van hindoeïsatie geeft dan van indianisatie. Het feit ligt er, dat tot nu toe bij de vernieuwing zeer sterk gebruik is gemaakt van de religieuze traditie van het Hindoeïsme. De Islam en het Boeddhisme vormde veel minder een bron van inspiratie. Een dergelijke eenzijdigheid zal geen goed doen aan een werkelijk Indiase liturgie.

Maar het is de vraag of dat wel kan. India kent zeer vele gezichten, niet alleen religieus, maar ook wat leef- en denkwereld betreft. Is er zoiets als een Indiase wereld waarop de liturgische vernieuwing dan zou moeten aansluiten? Zij die sterk aansluiting zoeken bij het Hindoeïsme om gestalte te geven aan een eigen Indiase liturgie menen dat het beter is in de toekomst ook andere religieuze tradities in India in de vernieuwing van de eredienst te betrekken, dan de indianisatie af te stemmen op een niet anders dan in een zeer grote verscheidenheid bestaande Indiase leef- en denkwereld.

Een volgende punt van kritische bevraging is of op deze wijze er niet eerder een proces wordt ontworpen waarin christenen zich tot het Hindoeïsme bekeren, dan omgekeerd hindoes zich tot het christendom keren.

Vele Hindoes zelf in India ervaren de gehele indianisatie van de rooms-katholieke kerk als een nieuwe truc om bekeerlingen uit het Hindoeïsme te maken.

Onder de critici zijn er ook, die het belachelijk vinden dat christenen zich gaan aanpassen aan een oude Indiase cultuur en religieuze traditie, terwijl India als land op weg is een moderne westerse staat te worden, waarin oude culturele en godsdienstige tradities overboord zullen worden gezet. Christenen doen zo een stap terug in het verleden, terwijl het land stappen naar de toekomst zet.

Verder zijn er christenen die in het streven naar een eigen liturgie in India het onuitgesproken verwijt zien, dat de christenen tot nu toe niet of tenminste onvoldoende Indiërs met de Indiërs zijn geweest. Sommigen van hen vinden dit verwijt geheel ten onrechte, anderen daarentegen trekken zich dit aan en gaan in het proces van liturgische vernieuwing staan. In de lijn van deze kritiek kunnen we ook nog wijzen op christenen, die volledig overtuigd zijn van het christendom als de ene, enige en volmaakte godsdienst die de volle waarheid bezit. De vernieuwing in de liturgie staat haaks op deze overtuiging. En naast deze kritische toeschouwers staan dan degenen, die zich in gemoede afvragen, waarom het christendom het nu zo nodig vindt een godsdienstige lening bij het Hindoeïsme af te sluiten, of waarom rooms-katholieken het Hindoeïsme moeten gaan naäpen. Iedere godsdienst heeft toch een eigen manier van eredienst houden, waarom zou het christendom dan geen eigen eredienst mogen hebben? Deze mensen hebben sterk de indruk, dat een minderheid van voorstanders van een Indiase liturgie hun mening aan de grote meerderheid opdringen. Waar halen zij dat recht vandaan? Eeuwenlang heeft de eredienst zoals die was de christenen in India gevoed. Waarom zou dat nu niet meer kunnen? Deugt dat eten nu ineens niet meer? Moet het brood, waarvan gelovigen gedurende generaties hebben gegeten, nu worden weggegooid? Waarom zou er nu ineens ander eten moeten worden gezet op de liturgische tafel?

10. Waar de beslissing valt

De rooms-katholieke kerk in India heeft in de afgelopen tien jaar geweldig veel werk verzet om aan haar eredienst een eigen Indiaas gezicht te geven. Daarin werd zij met enorme problemen geconfronteerd, zowel theologisch als pastoraal. Naar onze indruk zal niet van beslissende betekenis zijn of de theologie er in slaagt een goede onderbouw voor de liturgische vernieuwing te geven, want daarmee komt men in de rooms-katholieke kerk van India wel mee weg, zoals we hebben kunnen zien. Van beslissende betekenis zal het zijn of zij er in zal slagen de gehele pastorale begeleiding van dit proces op een verantwoorde wijze te laten verlopen.

Evangelieverkondiging in een post-christelijke situatie

Inleiding

Wanneer ik op verzoek van de redactie van „Wereld en Zending” onder deze titel een artikel schrijf, ben ik het de lezers verschuldigd eerst uiteen te zetten wat ikzelf met deze titel voor ogen heb. Immers het verkondigen van het Evangelie kan op talloze wijzen plaatsvinden: in de directe woordverkondiging, in de liturgische viering, in het pastoraat en diakonaat van de kerken, maar ook in de woorden en daden in het dagelijks leven van de christenen en wellicht in nog vele andere vormen. Ook het begrip post-christelijk behoeft enige uitleg.

In dit artikel wil ik graag uitgaan van de ervaringen van mijzelf en mijn collega-bedrijfs-pastores in onze omgang met mensen in het bedrijfsleven. Daar gebeurt onze evangelieverkondiging, daar ervaren wij de evangelieverkondiging van de mensen onder elkaar. Wellicht zullen deze gebeurtenissen niet door ieder als evangelieverkondiging worden ervaren, maar toch wil ik trachten aan de hand van een aantal voorbeelden duidelijk te maken dat hier sprake is van een authentieke wijze van evangelieverkondiging.

De situatie waarin dit dan plaatsvindt, wil ik typeren met het trefwoord post-christelijk, omdat in de intermenselijke relaties en in de relatie van de mens tot zijn omgeving geen sprake is van enige normering die afgeleid zou kunnen zijn van het christelijk geloof.

Ik wil daarom eerst een schets geven van deze bedrijfswerkelijkheid en de relaties die daarbinnen te herkennen zijn, om vervolgens in die situaties een aantal elementen van evangelieverkondiging te beschrijven aan de hand van een aantal trefwoorden.

Aspecten van de bedrijfswerkelijkheid

Wie voor het eerst van zijn leven een grote fabriekshal binnen stapt, wordt overweldigd door talloze indrukken, die zich om het hardst opdringen: de geluiden van het productieproces, specifieke luchtjes, een sfeer van continue bedrijvigheid, een schijnbare chaos die tóch geordend moet zijn, massaliteit en nog vele andere. En in dit alles werken mensen, die welhaast in het niet vallen bij de productiemiddelen, de machines.

Bij nadere beschouwing blijkt dat ieder productieproces volgens bepaalde doelmatigheids-principes is ingericht. Dit geldt niet alleen voor een auto-, radio- of textiel-fabriek, maar ook voor een kantoor of een winkelbedrijf, al spreken we daar niet meer van een productieproces.

Het blijkt dat ook daar dezelfde organisatieprincipes en -methoden worden toegepast. Juist die organisatie-principes en -methoden, en de doelstellingen van het bedrijfsleven zijn bepalend voor vrijwel alles wat mensen daarbinnen ervaren, spreken en doen. Aan de hand van een aantal voorbeelden wil ik dit duidelijk maken.

Een van de meest kenmerkende aspecten van het moderne bedrijfsleven is dat de gehele organisatie in alle facetten is gericht op het product. Niet alleen dat er een logische en efficiënte productielijn wordt opgebouwd, ook de mens wordt hierbij ondergeschikt gemaakt aan het product. Zijn vermogen om als totale mens te functioneren en zich te ontplooiën, wordt zeer ernstig beperkt door de plaats die hij bij dit productieproces inneemt.

Dit geldt voor alle „lagen” van de bedrijfsbevolking.

De man op de werkvloer wordt ingezet bij het proces om slechts enkele tevoren vaak zelfs al in tijdseenheden vastgelegde, deelhandelingen te verrichten, terwijl al zijn andere capaciteiten als het ware renteloos en onbenut blijven. De van hem gevraagde handelingen worden door de voorhanden productiemiddelen voorgeschreven.

Ook de man in het kantoor van hetzelfde bedrijf is in een, principieel identiek, keurslijf gedrongen: het productieproces, althans de administratieve begeleiding daarvan, vraagt van hem een telkens terugkerende regelmaat van dezelfde berekeningen ten dienste van steeds hetzelfde deel van de productie.

Hetzelfde geldt slotte mutatis mutandis ook voor debedrijfsleiding, die veroordeeld is om alléén naar de economische kant van het bedrijf te kijken; ruimte voor andere signalen blijkt er welhaast niet te zijn. Een ver doorgevoerde arbeidsdeling, die blijkt te leiden tot fragmentisering en functionalisering van het menselijk bestaan. Dit productgericht-zijn vinden we in iedere bedrijfsorganisatie terug. Ook in het winkelbedrijf, waar het „product” de distributie van goederen is en in de ambtenarenwereld, waar het „product” een maatschappelijke dienst is.

Een bijkomend aspect van het product-gericht-zijn is dat tot op heden de bedrijfsorganisaties hiërarchisch zijn opgebouwd, omdat men daarvan de hoogste doelmatigheid voor de productie verwacht.

Zowel door deze productgerichtheid, de nadruk op de doelmatigheid en de hiërarchische structuur van de bedrijven, moeten wij constateren dat aan de menselijke waardigheid ernstig schade wordt toegebracht. Voor menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid is (vrijwel) geen ruimte.

Dit wordt door allen die deel uitmaken van deze werkelijkheid in toenemende mate ervaren. Een groeiend ziekteverzuim (thans 9,5% als landelijk gemiddelde), ongeïnteresseerdheid en het zich alleen maar door geldelijke beloning laten motiveren, zijn hier symptomen van. Mensen voelen zich machteloos hierin verandering te brengen en vervallen óf tot apathie („ze doen maar met je”) óf tot kritiekloze vereenzelviging met het bedrijf (hij heeft de „Hoogovenitis” of: hij is een „Philipsgelovige”).

Gebrek aan communicatie leidt tot een fundamenteel wantrouwen van de mensen tegenover vrijwel ieder ander in het bedrijf. Iedereen is een potentiële vijand die je belangen kan schaden. Maatregelen, van welk zijde ook voorgesteld, werkvloer of leiding, zijn bij voorbaat al verdacht.

Het gestructureerde overleg, waarin ruimte gegeven zou moeten worden aan de mens als mens en niet alleen aan de mens als kostenfactor en sluitpost op de begroting, wordt ervaren als iets wat toch niets uithaalt, soms zelfs als een nieuwe manipulatietechniek van „boven”.

Bij fusies en andere reorganisaties blijken *alle* mensen in de betrokken bedrijven het gevoel te hebben dat zij als koopwaar worden behandeld. Allen, ook de leidinggevendenden, leven in angst voor de gevolgen die het voor henzelf en hun gezinnen zou kunnen hebben en we zien dat de zwaksten en de meest gespecialiseerden in de regel de grootste risico's lopen.

Aan de hand van deze beschrijving mag het duidelijk zijn dat de intermenselijke relaties in bedrijven niet genormeerd worden door welke evangelische waarden dan ook.

En dat geldt ook voor de relatie van de mensen tot hun omgeving, tot de materie waarmee zij omgaan, die zij bewerken. Ik wil hier slechts verwijzen naar de rapporten van de zgn. „Club van Rome” om duidelijk te maken dat wij ons bij de wijze waarop wij goederen en diensten produceren niet laten leiden door een bijbelse norm als bijvoorbeeld rentmeesterschap.

Evangelieverkondiging

In de bovengeschetste situatie trachten het Evangelie te verkondigen, is geen eenvoudige opgave. Het zal duidelijk zijn dat de daar-geldende normen en waarden lijnrecht staan tegenover een aantal bijbelse normen.

Toch blijkt dat ook in die situaties aanknopingspunten gevonden kunnen worden die de deur openen voor de verkondiging van het Evangelie. Er blijkt een aantal trefwoorden te zijn die zowel een „wereldse” en dus ook binnen de bedrijfssituatie hanteerbare inhoudelijke vulling hebben, als een „religieuze”. Het zijn deze woorden en begrippen die de mogelijkheden in zich dragen het hart te openen voor het Evangelie.

Als eerste woord kan hier genoemd worden: *Gerechtigheid*. In de bedrijfssituatie wordt erg veel gepraat en gedacht door de mensen over rechtvaardigheid. Bij loononderhandelingen, in beoordelingsgesprekken, bij de werkverdeling, steeds speelt een element van rechtvaardigheid mee. De mensen blijken een sterk rechtvaardigheidsgevoel te hebben in hun alledaagse concrete werksituatie. Dat levert de basis om aan deze mensen iets te vertellen over de bijbelse Tsedaka; dat het in het bijbelse denken over gerechtigheid gaat om de manier waarop je als mensen met elkaar omgaat en dat Jezus van Nazareth zó heeft geleefd.

Een ander trefwoord is: *Solidariteit*. Juist in de bedrijfssituatie leeft bij de werkers een sterk gevoel van het samen ervoor staan. Een solidariteit met elkaar, omdat allen in hetzelfde schuitje zitten. Vooral op de werkvloer is het gevoel van samen kun je de klappen van „boven” beter opvangen erg sterk. Op grond van deze solidariteitsgevoelens wordt bewust vóór anderen gekozen. Ook hierin liggen de aanknopingspunten voor het grijpen voor een bijbels denken over een menselijke samenleving die gekenmerkt wordt door gemeenschapszin. De geleefde solidariteit zelf, meer nog dan het denken en spreken erover, is op zich reeds een authentieke wijze van evangelieverkondiging, immers hier wordt de opdracht van Matth. 25 in concreto waar gemaakt, terwijl de mensen zelf het niet eens beseffen, geheel volgens het bijbelse verhaal.

Een derde kernbegrip dat aanknopingspunten biedt is: *Gelijkwaardigheid*. Bij mensen op de werkvloer leeft een sterk besef van menselijke gelijkwaardigheid. Dit wordt in allerlei concrete situaties duidelijk gemaakt. Het is te horen in een uitspraak als: „je denkt toch niet dat je méér bent?”, in de manier van met elkaar omgaan in een ploeg en ook in de manier waarop kleine conflicten worden beslecht wordt zichtbaar dat deze mensen sterk leven vanuit het fundamentele gevoel van gelijkwaardigheid. In gesprekken tijdens en na het werk bieden juist deze situaties de kans om te spreken over de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen, zoals die ons al in het scheppingsverhaal wordt verteld en zoals dat ons door Jezus is voorgehouden.

Ook woorden als: *Dienst* en *Hoop* hebben een dergelijke mogelijkheid in zich om als brug te dienen tussen een „wereldse” en een „religieuze” vulling. In dit proces van overbrugging wordt echter tegelijkertijd duidelijk daarin misschien in het verleden de evangelieverkondiging tekort is geschoten. Immers in het leven, denken en geloven van mensen zijn beidspecten van deze trefwoorden onlosmakelijk met elkaar verbonden. Op het moment dat alleen de zogenaamde religieuze betekenis nog over is, is het geloof een dode letter geworden, terwijl omgekeerd alleen de wereldse betekenis tot een bloedloze samenleving leidt.

Juist in het werken met mensen in bedrijfssituaties wordt deze verbondenheid hechter en worden mensen nieuw geïnspireerd om zich in te zetten voor een toekomst die leefbaar en menselijk is. Het leren luisteren naar deze kleine groepen mensen, die nu al in hun eigen werksituatie gestalte geven aan de hoop waaruit zij leven, is daarmee de voorwaarde sine qua non voor evangelieverkondiging.

Missionaire integratie

Een Haïtiaan bespreekt voor zijn buitenlandse collega's de problemen die zich voor hem en vooral hen voordoen bij hun inpassing in land en volk.

Dit artikel is een bewerking van de hand van W. A. van den Eerenbeemt van de door Ch. Verbrugge uit het Creools vertaalde bandopname van een toespraak voor de missionarissen van Scheut op Haïti, in november 1975 te Port-au-Prince gehouden door de Haïtiaanse Baptistenpredikant Jean-Baptiste Pauris.

Enkele opmerkingen bij een document

Hoe gaat dat? Je hoort van de plannen voor een themanummer over missionaire integratie. Je bent toevallig in het bezit van een tekst uit Haïti. Je wilt die de redactie graag toespelen en krijgt hem dan terug met de vraag: Wat doe je hier in Nederland nu met dit verhaal? Schrijf er eens wat eigen beschouwingen bij, mede terugrijpend naar het artikel van B. A. Joinet, Ik ben een vreemdeling in het huis van mijn Vader, „Wereld en Zending” 1972, 209-222).

Nu had me dat artikel toen wel aangesproken. Vooral was me, zelf in een vreemde omgeving, bijgebleven dat je vreemdeling mag zijn, dus jezelf. Dat raad ik dan ook sindsdien ieder die overzee gaat aan. Autochtonen zijn er ginds genoeg!

Nu ik het artikel op aansporen van de redactie nog eens herneem, zie ik dat het Haïtiaanse document slechts een klein onderdeel behandelt van de problematiek zoals beleefd en aangeduid door Joinet. Is het eigenlijk niet te simpel? Zo direct kunnen we er hier niet veel mee doen, geloof ik. Wij kunnen bijvoorbeeld niet zomaar in plaats van „Haïti” „onze jeugd”, „de arbeiders” of „de buitenkerkelijken” lezen. Maar zouden wij deze categorieën en de hele samenleving maar vast eens even serieus nemen als ginds in Haïti door een groep missionarissen gebeurt? Dat zou een van de dingen kunnen zijn die we leren van de kerk overzee, nu wij hier langzamerhand tot de overtuiging komen evenzeer „missionaire gemeente” te zijn. Maar ook hier als „vreemdeling in het huis van mijn Vader”. Het gaat er niet om kind met de kinderen, en arbeider met de arbeider te worden. Het gaat er om hen en hun wereld serieus te nemen, evenals jezelf.

Het onderhavige document geeft mij verder niet veel aanleiding hierop door te gaan. Maar ik zou de vraag van de redactie vanwege het grote belang ervan toch willen handhaven, maar dan in een ruimer verband. Welke vragen liggen er hier op de frontlijn tussen kerk en samenleving waar in andere kerken al lang mee geworsteld wordt, waarmee men heeft leren leven en aan antwoorden toe is gekomen? Met welke vragen moeten we ons als missionaire gemeente richten naar de samenleving? Het aangereikte thema „missionaire integratie” suggereert beweging: ergens vanuit, ergens heen. Als het een levende evangelische groep is die kerk wil zijn zonder pretenties zoals Joinet als vreemdeling in Tanzania, bewust van zijn eigen zending, en het ander de eigen samenleving, dichtbij en veraf, dan zal het wel lukken. Maar als de kerk log, groot en pretentius is, zal er van missionair élan, laat staan van integratie, geen sprake zijn.

W. A. van den Eerenbeemt

Op verzoek van een uwer wil ik onder de titel „Hoe kan een missionaris er in slagen ons land te aanvaarden” mijn eigen ervaringen met u delen. Ik denk dit te kunnen doen als een collega, omdat ik u, vreemdelingen in Haïti, als missionaris beschouw, en omdat ik meen, dat iedere Haïtiaan, die staat in het werk van de Heer, ook missionaris is. Als ik u in het een of ander bekritiseer, stel ik dus ook mijzelf onder kritiek.

Er zijn twee manieren om een land te aanvaarden. Men kan een land nemen zoals het is, zich aanpassen bij alle gewoonten, om op basis van een goede bestudering daarvan eigen winst en voordeel te behalen, zoals bijvoorbeeld veel buitenlandse firma's doen. Maar men kan zich ook acclimatiseren door alles te onderzoeken en het goede te behouden, zodat het kwade daardoor wordt teruggedrongen. Dit klinkt mooi, maar brengt voor ons missionarissen in onze poging het land te aanvaarden veel moeilijkheden mee. Een aantal daarvan wil ik u met wat voorbeelden noemen. De eerste vijf liggen meer bij u zelf en het tweede vijftal is meer verbonden met de andere pool.

1. De gedachte die we over het land gevormd hadden, voordat we er kwamen. Wanneer de congregatie of de persoon zelf voorstelt naar Haïti te geven, begint men door in boeken te kijken en door vragen te stellen zich een beeld van Haïti te vormen. Dit beeld blijkt bij aankomst niet helemaal overeen te komen met de werkelijkheid. Want degenen die de inlichtingen verschaffen zijn ook maar mensen, die soms de zaken te rooskleurig voorstellen, omdat zij het land een goed hart toedragen, of die alles te zwart afschilderen, omdat ze er geen hoop op hebben.

Men kan ook nog boeken lezen over het land. Maar is de auteur links, dan zal hij alles hopeloos zwart maken, en is hij rechts, dan zal hij u spreken over een aards paradijs. Dit alles kan de integratie in Haïti in de weg staan.

2. De opvattingen die wij thuis hadden over ergernis-gevende toestanden. Thuis zijn we geboren in een land met een cultuur, met een beschaving, die ons van klein-af-aan een geheel van begrippen over wat goed en slecht is heeft bijgebracht. Soms komen die begrippen helemaal niet overeen met wat de Bijbel zegt. Het is gewoon het milieu dat zo is. En als men dan in dit land komt, vindt men mensen die precies het tegenovergestelde doen van wat ze ginds gezegd hebben, dat je al of niet moest doen.

In Haïti bijvoorbeeld is het normaal dat de ouders hun kinderen bij zich in de kamer laten slapen. Bij u gebeurt zo iets niet; elk kind heeft van klein-af-aan zijn eigen kamer en is dus niet gewoon zijn vader en moeder op bed te zien. Maakt u dit hier mee, kijk dan niet op. Want juist dát zou u ergernis geven.

Zulke cultuurverschillen kunnen een rem zijn op de integratie.

3. De opvatting die wij hebben over tijd verliezen

Dit is wel een van de grootste moeilijkheden voor buitenlandse missionarissen. U bent gewend om met het horloge te werken. Wij nemen de tijd om te leven. Zo zijn we groot gebracht.

Als missionaris kom je voor drie jaar, niet meer en niet minder. Je neemt de bus en je vraagt de chauffeur: „Chauffeur, hoe laat vertrekt u?” – „O, dadelijk vertrek ik, pater.” En dadelijk wil zeggen om 12 uur, om 3 uur of om 4 uur. En intussen slenter je wat rond. Je zou om 2 uur weer thuis zijn, je zou dit of dat gedaan hebben. Alle plannen vallen in het water. En dat kunt u niet verdragen. Maar dat is nu iets om aan te wennen. Wij moeten leren dat hier de tijd van God is. Omdat de mensen tijd nemen om te leven, moet ik tijd nemen om met hen mee te leven. Iemand komt bij je en hij is met je aan het praten; dan hoeft je niet gehaast te zijn,

want hij heeft er de tijd voor genomen om met je te praten. En laat dan het rapport dat wij op het einde van het jaar moeten insturen de mensen ginds maar niet bevredigen. God waardeert het werk dat wij doen, want je gaat met de mensen mee zoals je mee moet gaan. En je laat je eigen plannen, die we toch moeten maken, doorkruisen door Gods handelen met de tijd.

4. De familierelaties

Als iemand die veel met missionarissen omgaat, weet ik dat de opvattingen die wij over familie hebben de missionarissen aanstoot kan geven. Bij ons is het familiebegrip ruimer dan bij u. Ook de buurtschap bijvoorbeeld is familie. Alle mensen die bij ons in de buurt wonen en waarmee wij goed overweg kunnen, zijn familie. Wij zijn neven en nichten van hen die op hetzelfde erf zijn geboren, met wie we zijn opgegroeid. En dit betekent dat ik niets belangrijks doe zonder die mensen te raadplegen. Als bijvoorbeeld iemand een kind wil adopteren of het wil helpen, dan vraagt hij: Waar is je familie? En dan komt dat kind met iemand die kan lezen, want hij komt met iemand die verstandig is. En wanneer je dan begint uit te vragen, blijkt hij zelfs geen verre oom te zijn. Hij is alleen maar een goeie buur, die de familie vertegenwoordigt. Dat betekent dat dezelfde man je wel vijftig kinderen kan komen presenteren. En als iemand uit een arm milieu door de inspanningen van zijn familie „zijn hoofd boven water kan steken”, dan zit hij daar wel aan vast. Wat hij heeft is niet voor hem alleen, maar voor allen die hem geholpen hebben. Dit is iets wat een missionaris moet weten. Want vanwege die familie-opvatting zien wij soms iemand in een nieuwe baan maar één ding doen: iedereen ontslaan, om er zijn eigen familieleden voor in de plaats te zetten. Daarom zeggen we: iedere rivier brengt zijn eigen gruis mee.

5. De opvatting die we hebben over wat prioriteit geniet

Iemand die op zwart zaad zit, geen geld heeft om te eten, zal, als hij wat krijgt, geen eten maar een mooi pak kopen. En vraag hem niet waarom.

Het is een kwestie van compensatie. Want zelfs als men zegt: de pijn maakt de monnik niet, kijkt men mij met de nek aan als ik niet al te netjes in gezelschap verschijn. En zodoende is het voor die man heerlijk op een zondag tot in de puntjes gekleed in de kerk te verschijnen, terwijl bij hem thuis armoe troef is. Hij is dan op een andere manier – vanuit de wens verbonden te zijn met zijn milieu – rationeel dan u, buitenlander, rationeel pleegt te zijn, en natuurlijk hebt u gelijk. Het is in dit geval belangrijker dat er geen eten is.

6. Het klimaat

Het klimaat is zeer belangrijk. Ginds ben je vanwege de kou verplicht altijd in beweging te zijn. Je rent voor alles. Maar als je hier komt, in een heet klimaat, ben je als je alles net zo doen wilt als daarginds zo moe. Met het getij moet je de bakens verzetten. Doe maar liever kalm aan net als wij, anders word je ziek. Wanneer wij werken, haasten we ons niet. We doen het kalm aan, maar we nemen er heel de dag de tijd voor. In die zin moet een missionaris, wil hij niet voortijdig uitgeschakeld worden, zich plooiën naar de realiteit van het klimaat.

7. De ellende in het land

Als je 's nachts zou landen in Port-au-Prince, dan heb je een prachtig uitzicht, want „de duisternis bedekt vele zonden”. Maar als je in de straten loopt, zie je hoe ellendig de mensen eraan toe zijn; ze lopen in een oude broek, met gescheurde kleren, op blote voeten. En als je pas in het land bent, kan dat je demoraliseren. Je vraagt je af: Wat kan ik in die rotzooi doen? Dat is zo erg soms, dat missionarissen hun roeping verliezen en helemaal opgaan in sociaal werk. Ze vergeten dat de mens niet leeft van brood alleen, dat sociaal werk niet alleen zaligmakend is.

Zo is de ellende een belemmering voor het geestelijk werk waarvoor we gekomen zijn.

8. Het taalprobleem

Veel buitenlandse missionarissen, veel Haïtianen ook, kunnen voorbij gaan aan iemand die geweldige pijn heeft, omdat hij je duidelijk zegt: „Ja, ik maak het goed”, „o, het gaat best hoor”, terwijl dat alleen maar een inleiding was!

Wij zijn een volk, dat zich gemakkelijk uit, maar soms ook niet. Wij uiten ons met de taal naar gelang je vragen stelt. Wij openen ons hart niet meteen tegenover iemand. En wij vallen nooit met de deur in huis.

Het is hetzelfde probleem in de pastoraal. Een Haïtiaan zegt nooit: dat is mijn schuld. Je ziet iemand iets op straat weggooien. „O, waarom gooi je dat daar weg?” – „Dat is mijn schuld niet, pater!” Maar daarna legt hij wel uit waarom hij het deed.

Wij moeten ook weten dat er twee soorten „ja” zijn. Er is „ja” ik heb het gehoord, en „ja” ik begrijp het. Wij antwoorden altijd „ja”. Je hoort een Haïtiaan nooit tegen je zeggen: „Nee, pater”. Hij zal zeggen: „Ja, pater maar ik weet niet als u het zo en zo zou doen, zou het misschien beter zijn”.

Als je iemand op straat vraagt: „Weet je waar die of die woont?” zegt hij „Ja, o zeker” en begint met je mee te lopen en vraagt het een eindje verder iemand anders. Maar hij zegt niet „nee”. Dat maakt deel uit van de taal. Je zegt niet dat je iemands huis niet kent.

De taal van een volk is zijn mentaliteit. Met de taal zegt het volk alles wat het wil en vertaalt alles wat het is. Daarom is dit een belangrijk probleem.

9. De opvatting van het volk over de kerk

„De kerk is er om te geven.” Dus kom ik naar de kerk om te krijgen, niet zozeer een geestelijk goed, maar meer een materieel goed.

Ik weet dat er veel missionarissen zijn die zich niet bewust zijn van het probleem dat zij scheppen voor Haïtiaanse missionarissen. Voor de Haïtiaan staat blank gelijk met geld. Je bent een blanke, dus heb je geld. Men heeft je niet zozeer nodig om je zielekennis, maar omwille van je geld. Weet u waarom er zowel in de Katholieke als in de Protestantse kerk veel pastors en dominees zijn die goed beginnen en slecht eindigen? Dit is omdat die kandidaten niet vanwege een echte roeping zijn gekomen, en omdat de kerk hun niet op normale wijze kon geven waar zij op uit waren en waar zijn niet bij konden, namelijk aan materieel goed. Dus pakken ze het maar door slim te zijn.

Ik ken ouders die hun kinderen aanraden naar het seminarie te gaan, of dat nu Katholiek is of Protestant, om hun studies te kunnen doen, zonder werkelijke roeping. Eens als ze met hun studie klaar zijn, valt alles in elkaar. De kerk kan hun niet alles geven wat ze nodig hebben, maar de kerk kan hen voorbereiden, zodat ze toch alles krijgen wat ze willen. Er zijn soms Haïtianen die zeggen dat ik geheimen verkoop. Maar, als dienaar van God, ben ik eerlijk verplicht de werkelijkheid onder ogen te zien. U kent het spreekwoord: Wie met Jan slaapt, weet hoe Jan snurkt.

10. De opvatting van de mensen over wat van overzee komt

Als ik zeg *wat*, dan bedoel ik de kerk en de missionaris. Ons volk heeft niet geleerd te waarderen wat het in het land zelf heeft. Alles wat van overzee komt is goed. Ook de missionaris is goed. Ook het Evangelie dat hij preekt is goed. Maar het is niet het Evangelie zelf dat goed is, het is goed vanwege de missionaris, omdat het van ginds komt. Zo is ook het doopsel dat een buitenlandse priester verricht beter dan dat van een Haïtiaans priester. U moet goed begrijpen, in welk een situatie men de Haïtiaanse priester of dominee hiermee kan brengen. Toch ziet men paters en dominees die op geen enkele manier het volk helpen zich van hen los te maken en zich te binden aan God; integendeel, zij bouwen hun eigen

koninkrijk op, op de waardering die het volk voor hem heeft als buitenlander. Maar op die manier vorm je geen christenen. Je bent dan een afgod van de zaak en bevrijdt de mensen niet voor God.

Er zijn soms mensen die mij vragen om met hen te bidden. Ik zeg dan wel eens, ik heb geen tijd nu, ik zal broeder dingetjes sturen. Ze weigeren dan. Weet je waarom? Hoe meer je gestudeerd hebt, hoe meer je gebed waard is, vooral omdat ik in het buitenland geweest ben. Precies alsof ik tovenaarsgeheimen ben gaan leren in het buitenland.

Haïtiaanse broeders nodigen me vaak uit om ergens te komen preken. Dat is niet omdat ze weten dat de boodschap die ik breng zo goed is, maar heel eenvoudig omdat ze een ster van me willen maken. Soms merk ik dat op en zeg ik het. Want de rol van Gods dienaar is om het volk aan God te binden. Je moet het losmaken op een of andere manier, om het in zijn eigen situatie te laten evolueren.

Slot

Naar mijn overtuiging moet een missionaris, om helemaal goed missionaris te zijn in Haïti, goed weten dat hij een probleem is voor het land. De missionaris is een probleem voor het land en het land is een probleem voor de missionaris. Er zijn dus twee problemen. Ik moet me ervan bewust zijn dat die problemen bestaan. Dan pas kan ik het volk binnendringen.

Vervolgens moeten we goed onderscheid maken tussen de Bijbel of het woord van God, en dat wat we gewoonten noemen, of dat nu haïtiaanse, europese of Amerikaanse gewoonten zijn. Anders preken we gewoonten in plaats van de Bijbel. De Bijbel moet 's mensen leven binnendringen. Wij moeten veel liefde en geduld hebben om te weten dat het druppeltje water dat we verspillen waarde heeft en toch nuttig is. Het kan iets bewerken. Op dit punt zou ik willen hameren: Wij moeten ons niet laten verdrinken in het werk. Ik preek u geen luiheid aan, maar wij moeten goed begrijpen dat we mensen zijn, dat we beperkt zijn. Wij moeten niet heel de dag werken en dan geen tijd hebben voor God, geen tijd om te bidden, geen tijd om na te denken. Maar in Haïti hebben we tijd. Laten we dus doen zoals de mensen, ook onze tijd nemen.

(vert.: Ch. Verbrugge)

(bewerkt door W. A. van den Eerenbeemt)

J. Vernooij

Suriname: Nieuw volk en Nieuwe Kerk

1. Toen de surinaamse overheid in 1975 de onafhankelijkheid voorbereidde, lieten ook de kerken zich horen. De bevolking is wat religie betreft pluriform: ongeveer eenderde is Hindoe, eenderde is Moslim, en ongeveer eenderde is christen, waarvan de Katholieke kerk de grootste gemeente is. Onder de categorie „overigen” vallen dan de Bosnegers en indianen met hun eigen religieuze systemen.

De religie is strak gebonden aan de bevolkingsgroepen en politieke partijen. De huidige grote politieke partij met regeringsverantwoordelijkheid, de Nationale Partij Suriname, is Creools en komt uit de Evangelische Broedergemeente voort. De mee-regerende Progressieve Surinaamse Volkspartij is Creools en Katholiek. Een andere mee-regerende partij de Persatuan Indonesia is Javaans en Moslim. De oppositiepartij, de Verenigde Hervormingspartij, is Hindostaans en Hindoe.

De kerken dragen allerlei kenmerken van verzuiling naar politieke associatie, kleur en groepsbinding. Dat is een belangrijk gegeven om de positie van de kerken te begrijpen. Vanuit het koloniaal verleden zijn diverse christelijke kerken erg gebonden aan het moederland. De Hervormde gemeente had vanouds de beste papieren en telde als een staatskerk, maar ook de Lutherse gemeente, de Evangelische Broedergemeente en de Katholieke kerk mochten in de kolonie komen, maar dan wel met grote beperkingen. Via allerlei pacificatiemethoden en knievallen verwierven de gemeenten bestaansrecht. En deze gemeenten handelden veelal volgens het koloniaal systeem: te weinig opbouw van een volk en natie. De kerken hielden namelijk veel bindingen aan het moederland.

Ten tijde van de onafhankelijkheid is de positie van de kerken scherper naar voren gehaald. Het zal duidelijk zijn, dat vanwege allerlei bindingen de Hindoes het felst tegen de onafhankelijkheid waren en de christenen de grootste voorstanders waren. Dit werd dan ook via communiqués en memoranda bekend gemaakt. Hoewel de christenen liefst zo snel mogelijk vrij wilden zijn, waren ze het stevigst aan het moederland gebonden.

In deze zwart-wit tekening (want de partijen, kerken en groepen mengen zich steeds meer) kwam meer kleur door begrippen als surinamisering, eigen identiteit, west-indianisering en caribisering, indigenisatie. En voor de christelijke kerken werd het tijd de balans op te maken aan de hand van de vraag in hoeverre ze zelf wel zelfstandig zijn. Hierop willen wij verder ingaan, en dan wel bijzonder vanuit Katholiek oogpunt.

2. Volgens de heersende normen probeerden de kerken in de vorige eeuwen vooral de kolonisten van dienst te zijn en dat hield in, dat het nederlandse kerkpatroon aangehouden kon worden. Temeer omdat voor het merendeel der kolonisten het verblijf slechts tijdelijk was. De regenten en suikerheren gedoogden niet dat er nieuwe dingen werden ondernomen. Bovendien mochten de priesters en predikanten nauwelijks in contact met de slaven komen, want dat zou wel eens verwarring kunnen scheppen.

Volgens het principe van „bekering en beschaving” probeerde de kerk iets nieuws te brengen. En het nieuwe leek op hetgeen het moederland deed. De wil (of onwil) van het te bekeren volk verzette zich vaak. Zo is er in Suriname eigenlijk nooit iets gekomen van een

definitieve opruiming van niet-christelijke religieuze praktijken. De romeins-nederlandse huwelijksmoraal is nooit als goed aanvoeld. De verplichting van wekelijks kerkbezoek en deelname aan de sacramentele vieringen is nooit streng nagekomen.

De Rooms-Katholieke kerk bloeide wel op het gebied van de liefdedeuren. De Katholieke scholen werden en worden graag bezocht. De medische zorg werd hoog gewaardeerd en de zorg voor de jeugd via internaten, jeugdwerk en buurthuiswerk vond allerwege bijval. Landbouw, melaatsenzorg, vakscholing en cultureelwerk completeerden het werk van de kerk. De kerk kreeg een sociale relevantie. Voor het volk was duidelijk, dat de kerk service verleende en daartoe behoefde men heus niet zo'n geweldig christen te zijn: men behoefde zelfs helemaal geen christen te zijn om voor dienstverlening in aanmerking te komen.

Het image van de kerk werd zodoende meer bepaald door het doen van de kerk, dan door de theorie van de kerk, aangezien die niet bevattelijk overkwam of gebracht werd. Bovendien kreeg de kerk het karakter van een instituut dat die taken die de overheid verwaarloosde of helemaal niet aanpakte, wel op zich nam. Uit antipathie voor de regering kon de kerk vanuit haar underdog-positie vaak gemakkelijk sympathie van het volk ondervinden. En de kerk kon zich materieel uitbreiden (scholen, kerken, gebouwen) alleen maar met geld van het moederland en met het kerkelijk personeel vanuit den vreemde. De theoretische verantwoordelijkheid bleef achterwege: een eigen theologie zat er niet in. Dat kerkelijk werk had erg weinig aandacht, omdat de idee leefde dat de universele kerk een uniform universeel karakter moest hebben en houden. En voorzover de nieuwe christenen eigen rituelen en ceremoniën, eigen ideeën en idealen in ere hielden, kon de kerk alleen geduld opbrengen, in de hoop dat de surinaamse kerk in de loop der tijd een parel aan de kroon van de kerk zou zijn.

3. De tweestrijd tussen de officiële normeringen en het officieuze geduld kreeg weer een ander karakter toen in de dertiger jaren van de twintigste eeuw de theorieën van adaptatie, aanpassing en accommodatie in de kerk opgeld deden. Vooral de Hindostaanse, Javaanse, Indiaanse en Bosnegerchristenen kregen hiermee te maken. Iedere groep werd in de eigen taal aangesproken, ook in de kerken bij de sacramentele vieringen. Bij een huwelijk van een Hindostaans paar werd een ritus met vuur en kaarsen ingevoerd. De bruid kreeg rode poeder op de haarscheiding gespreid, naar oud Indiaas gebruik. De Javaanse bruid en bruidegom mochten in traditionele kleding de huwelijksplechtigheden vieren. De begrafeniserituelen van Indianen en Bosnegers werden met sympathie in acht genomen en de priesters namen eraan deel.

Dit zijn enkele voorbeelden van een merkwaardige groei van kerkelijke praktijken. Wel moet opgemerkt worden dat de genoemde christelijke groepen categoriaal behandeld werden. De normale zielzorg werd in de stad Paramaribo uitgeoefend en de pastoraal in de districten en binnenland of onder niet-creoolse groepen was eigen-aardiger en had nogal wat vrijheid, ook al omdat de priesters het onderling vaak niet eens waren over de te volgen methode. Ondanks het gebruik van de nederlandse taal als de normale kerkelijke taal (vorig jaar werd het lijdensverhaal in de volkstaal, sranan tongo, voorgelezen en de mensen vonden het „iets aparts”), ondanks de voorschriften van de diverse romeinse congregaties en het gebruik van de rituelen van de universele kerk, heeft de surinaamse kerk ook in de stad haar eigen kenmerken. Wij willen er enkele noemen.

Vaak moeten de priesters nieuwe huizen inzegenen omdat de toekomstige bewoners bang zijn voor achtergebleven slechte geesten, in het bijzonder als de vorige bewoners een slecht leven hebben geleid. Bij begrafenissen dansen de dragers soms met het stoffelijk overschot in de lijkstoet en in de kist worden allerlei zaken gedaan waarvan de overledene erg hield en

de dode krijgt dingen mee voor het verdere leven. De rouwplechtigheden thuis brengen buren en kennissen van diverse religieuze afkomst samen om te bidden en te zingen en om de overledene in dankbaarheid te gedenken. Men weet dat ook vele katholieken gebruik maken van waarzeggers en genezers om uitkomst in levensproblemen of ziekte, maar ook om de geesten te vragen anderen kwaad te berokkenen. De kerk erkent het huwelijk wanneer dit gevierd wordt volgens de traditionele Hindoe-ritus, wanneer een der partners Katholiek is. Dit geldt ook wanneer het huwelijk op Moslim-wijze wordt voltrokken. Bij doop-diensten komt het nogal eens voor dat de kinderen blauwswel achter de oren en onder de voeten hebben als afweer tegen het kwaad, evenals de ogri-ai-speld tegen het boze oog.

De surinaamse christenen zijn ook niet gewend aan de huwelijkspraktijken zoals die officieel in de universele Katholieke kerk gelden. De caribische bisschoppen-conferentie heeft hiervoor aandacht gevraagd. Het woord illegitiem mag niet meer worden gebruikt en de zielzorgers worden gevraagd om de gezinnen (de niet-caribische wetenschappers spreken van gebroken gezinnen of ook wel van onvolledige gezinnen) te waarderen en te helpen, met achterlating van allerlei buitenlandse normeringen.

De kerk kent geen onderscheid tussen conservatief en progressief. Men komt erg weinig naar voren met vaststaande maatstaven en is erg tolerant en in zoverre toont de surinaamse kerk hier ook een eigen karakter. Wat de grote en kleine oecumene betreft, is de surinaamse kerk haar eigen weg gegaan. Reeds in 1942 was er een comité christelijke kerken om gemeenschappelijke belangen te behartigen. Het Hindoe-feest van Phagwa (een Hindoe lentefeest waarbij de overwinning van het goede over het kwade wordt gevierd door het branden van een hoop hooi of hout) is een nationale feestdag evenals het Moslimfeest van Idul Fitre (een nieuwjaarsdag na de vastenmaand ramadan). Bovendien kent iedere surinamer nog andere religieuze rituelen en praktijken van de diverse religies. Men kan geenszins spreken van een eenzijdige oriëntatie.

Tijdens de kerkdiensten worden naast de nederlandse liederen ook surinaamse gezongen en nogal eens van de traditie van de Evangelische Broedergemeente. Lieder op Hindostaanse, Javaanse of Indiaanse muziek zijn uiterst sporadisch en dan nog alleen in kerkdiensten voor die specifieke groepen.

4. Uit het voorgaande blijkt duidelijk dat de surinaamse kerk niet zomaar een opgeluisterde kopie van de nederlandse kerk is. Ze heeft haar eigen kenmerken wat de diverse kerkelijke sectoren betreft. Maar toch wringt er iets. Het kerkmodel, waaraan de gemeente moet beantwoorden, is zwaar voor het surinaamse volk. De geschiedenis van het volk is zo geheel anders dan waarvan de Bijbel en de kerkelijke traditie spreekt. Voor het surinaamse volk, dat voortgekomen is uit slavernij, minderwaardige contractarbeid en koloniale overheersing, gelden vrijheid, vreugde en duidelijker levensstructuren als erg belangrijke levens thema's. Daarbij komt dat het volk voor een groot gedeelte zichzelf heeft moeten maken en uniek op zichzelf aangewezen is. Daarom zijn familiariteit en broederschap erg belangrijk (een jeugdprogramma van de televisie spreekt van een elastieke familie, allesomvattend en alles bij elkaar houdend). Het leven wordt sterk beheerst door de onderlinge relaties en de relaties met God, de goden en de geesten. Het is binnen het kader van zo'n mentaliteit erg moeilijk om de zware theologie van Paulus en anderen ingang te doen vinden, temeer daar de gemeente nooit erg veel aandacht heeft besteed aan reflectie via rationele wegen.

De historie van de gemeente draagt ook kenmerken van de zogenaamde zwarte kerken. De uitgezonden missionarissen (ook niet altijd van de beste kwaliteit) behandelden de mensen vaak paternalistisch en koloniaal. De mensen werden als tweederangs behandeld, vol medelijden. Er werd nogal eens erg negatief over het volk gesproken. De stem van het

kerkelijk lidmaat werd niet gehoord, en er werd zeker niet naar geluisterd. Vanuit de hoogte en vanuit het middelpunt (vanuit Rome, vanuit het moederland of vanuit het moederhuis der diverse religieuze missionerende congregaties) sprak men vaak meelijwekkend over de mensen. Wat geld en personeel betreft liep alles over de schijven van het moederland. De eigen inspiratie en initiatieven werden misschien geduld, maar niet gestimuleerd en als waardevol onderkend.

Tussen de twijfels van recht op eigen leven en onderdeel-zijn van een universeel instituut, het karakter van een particuliere en universele kerk, een creoolse en surinaamse kerk, leefde en leeft de Katholieke gemeente. Het Tweede Vaticaans concilie heeft de kerk heel wat zelfvertrouwen gegeven. Het feit van de politieke zelfstandigheid doet een des te dringender beroep op de kerk om een kerk te zijn met een surinaamse identiteit. En dit klemt nog meer als mocht blijken dat de formele zelfstandigheid blijft stikken en steken in woorden.

De surinaamse kerk is geen jonge kerk, want de gemeente bestaat al eeuwen en heeft reeds een eigen historie en vele eigen karakteristieken. Ze heeft er wel recht op een nieuwe kerk te zijn, nu ze van binnen en van buiten opgeroepen wordt andere wegen te gaan.

Op het moment van de politieke zelfstandigheid zijn er van de 50 priesters vier surinamers, waaronder de bisschop. Het kerkelijk personeel is voor het overgrote merendeel buitenlands (de engelse term ex-patriate is harder) en de financiën komen overal vandaan behalve uit de eigen gemeente. De gemeente is als het ware moreel verplicht allerlei nieuwe projecten te beginnen zonder die aan te kunnen en zonder dat ze echt vanuit de gemeente voortkomen. In dit verband is de financiële aanbieding vanuit het buitenland (ook van kerkelijke instanties) erg verleidelijk.

5. Toch is de gemeente bezig zich zelfstandiger te maken en zo de zelfstandigheid van het volk te bevorderen. De bisschop en het comité christelijke kerken hebben de gemeenteleden daartoe opgeroepen. Surinamisering, democratisering, indigenisering en pluriformiteit zijn daarbij uitgangspunten. Wij kunnen daarvan enkele voorbeelden noemen, waaruit zal blijken dat er geen hobbies van buitenlanders worden uitgeleefd. De gemeenteleden zijn zich bewuster geworden van hun verantwoordelijkheid en beseffen dat de zelfstandigheid van het volk ook binnen de kerk gestalte moet krijgen en dat dat verder moet gaan dan een gemeente met een „eigen“ bisschop, „eigen“ priesters en „eigen“ riten.

Reeds enkele jaren geleden is men gestart met een andere bisdomstructuur. Het College van Bestuur wil in collegialiteit de beleidslijnen voor het kerkelijk werk uitzetten. Daaronder staat het directorium waarin de hoofden van de diverse diensten (onderwijs, pastoraal, financiën, sociale zorg, communicatie etc.) samenkomen en coördinerend werken. Er zijn zo min mogelijk buitenlandse kerkelijke mensen in geplaatst om zo de surinamisering betere kansen te geven. Tevens is een grote zelfstandigheid aan de diverse takken van dienst verzekerd om de eigen verantwoordelijkheid meer kansen te geven.

De afdeling onderwijs is bezig met een bezinning op de functionering van het onderwijs. Daarbij komen herstructurering van het nationale onderwijs, aanpassing van het lesmateriaal en oriëntatie op de surinaamse situatie ter sprake.

De Afdeling Pastoraal is gestart met een actie om de gemeenten van stad en district beter toe te rusten. De gemeenteopbouw steunt niet alleen op kadervorming en overdracht, maar ook op bevrijding van vreemdsoortige structuren en normeringen.

In eerste fase moeten de gemeenten meer aandacht besteden aan de kerkdiensten. Daarbij moeten veel meer mensen van de gemeenten betrokken worden. Er moeten meer surinaamse riten en symbolen gebruikt worden. De taal behoeft niet persé nederlands te zijn en de muziek moet surinaamser van karakter zijn.

In tweede instantie moeten de gemeenten meer werk maken van de diakonie in de wijk. Daarbij wordt gedacht aan zorg voor bejaarden en zieken; jeugdvorming, buitenschoolse catechese, actie voeren voor problemen, politieke vorming etc. Daartoe heeft de Afdeling Pastoraal, bestaande uit een vijftientigtal mensen van allerlei pluimage, een brochure uitgegeven onder de titel „Aldoende geloven“. Ze heeft voor deze titel gekozen omdat het een typisch kenmerk van de surinaamse kerk is dat zij bezig is, doende is en minder geeft om theorie. Geloven is gekozen om niet onmiddellijk over kerk en kerkelijke structuren te behoeven spreken, zodat er wellicht plaats komt voor een hernieuwde keuze aangaande religie en kerk. De bedoeling is dat de evaluatie van de tweede fase voldoende materiaal oplevert om dan weer binnenkerkelijk tot een beter leven te komen. Zo wil men de spiraal door laten lopen.

Het zal duidelijk zijn, dat een en ander niet mogelijk geweest zou zijn en is als niet vele gemeenteleden enthousiast en zelfbewust aan het werk waren gegaan. Voor de Katholieke gemeenten in het binnenland is reeds een cursus voor kadervorming begonnen. Vertegenwoordigers van de kleine gemeenten (mannen van 30 tot 65, enkelen die niet kunnen lezen en schrijven, arbeiders, onderwijzers, vissers) komen regelmatig in de stad samen om een training te krijgen in bijbelkennis, dogma, kerkelijke hulpverlening en liturgie. Zij worden naar hun functie catechisten genoemd en zijn in dienst onder verantwoordelijkheid van de priester van de regio. Wanneer die niet op het dorp is, moet de catechist de gemeente leiden en stimuleren.

Ook is vermeldenswaard dat vele kerkelijke stichtingen zelfstandig zijn gemaakt en niet meer iets van het bisdom, van de fraters, paters of zusters zijn. Zo is het Rooms-Katholiek Bijzonder Onderwijs een instituut onder surinaamse leiding. Zo is het ook met het ziekenhuis en bejaardencentrum. De buurtthuizen zijn eveneens zelfstandig opererende organisaties. De bedoeling is niet alleen dat men bij de verschillende kerkelijke projecten surinaamse gezichten tegenkomt, maar dat er ook plaats komt voor een eigen aanpak en vormgeving. Nu de kerk steeds meer taken overdraagt en loskoppelt van het moederland, komt naar voren dat de surinaamse mens recht heeft op een eigen niveau van werken. De gemeenteleden die op zoek zijn naar eigen vormen, mogen fouten maken en behoeven zich niet te spiegelen aan veel oudere kerken elders in de wereld. Het zit erin dat er minder nadruk wordt gelegd op het oprichten van allerlei instituties en het bouwen van internaten, scholen en complexen, en dat er meer nadruk komt te liggen op de verantwoordelijkheid van de christen, waar hij leeft en werkt. Want vanuit het verleden hebben de Katholieken zich vaak geïsoleerd binnen eigen verenigingen, instanties en service. De laatste jaren is dit idee verdwenen en staat het algemeen belang, ook wat religie betreft, op de voorgrond, waarmee de kerk een reële bijdrage aan de opbouw van de natie wil leveren.

De kerk behoeft ook niet de taken van vroeger te blijven uitoefenen, aangezien de overheid de eerste verantwoordelijke voor onderwijs, medische zorg, vakopleiding etc. is. Tevens zijn er naast de Katholieke gemeente nog vele andere organisaties, die verantwoordelijkheid willen dragen. Voor de kerk wordt het belangrijker de religie aan de orde te stellen. Hiertoe heeft ze nu ook meer tijd. Het gaat er dan om, dat er wat klaarheid komt omtrent het surinaamse syncretisme, de goden en geesten, de waarde der religies, de religieuze emoties en belevingen, andere vormen van ambten (voor het celibataire priesterschap is weinig belangstelling en het merendeel der priesters is boven de 60), de vorming van een kader, de verwoording van de reflectie op doen en laten van de kerk binnen het maatschappelijk bestel.

6. Het is nog niet zover dat we verder in de toekomst moeten kijken. Wij moeten, nu de basis van de kerk meer bewegingsvrijheid krijgt en neemt, wachten op suggesties en

vrijgekomen ideeën, om dan pas verder te gaan in theorie en praktijk. Daarmee staat de kerk in de lijn van de latijns Amerikaanse theologie van de bevrijding naar inhoud en methode. Het surinaamse volk zoekt naar nieuwe levensvormen, nu ze duidelijk gekozen heeft voor een eigen weg. De historie heeft haar zware lasten opgelegd. De spijker is wel uit de plank maar het gat zit er nog in. De rechtvaardigheid, de moed en het onderlinge vertrouwen mogen best betere kansen krijgen evenals de saamhorigheid en zelfstandigheid. En het buitenland zou best wat meer gerechtigheid kunnen betrachten.

De kerk probeert zich enerzijds van haar verleden te bevrijden en anderzijds vanuit het verleden, waarin zij voor eigen karakteristieken koos, voort te gaan op zoek naar zin en vorm van een gemeente die dienstbaar is aan de leden en niet-leden en wil opkomen voor geloof, hoop en liefde. En daarin leeft de gemeente, wanneer huismoeders buurtkinderen catechese geven, wanneer spontaan groepen helpen bij ziekte en dood, wanneer er momenteel actie gevoerd wordt voor verbetering van de levenssituatie, wanneer een kerkeraad alles regelt wanneer de pastoor voor lange tijd afwezig is, wanneer een peter echt opkomt voor zijn kind. Het is ongestructureerder en minder formeel, maar functioneert op belangrijke momenten van het leven van individu, landgenoot en familielid.

Als particuliere kerk kent de gemeente haar verantwoordelijkheid en wil die ook dragen en vraagt daarvoor erkenning en begrip. Ze zou het hogelijk waarderen als ze op haar eigen waarde werd geschat. Ze weet dat ze bescheiden moet zijn en een kerk van doorsnec-mensen is. Maar toch neemt ze de uitdaging van een nieuwe toekomst aan, in het geloof het nieuwe volk nieuw te kunnen maken.

T. van den Ende

Een boek van eeuwen, een boek voor vandaag?

Waarschijnlijk speelt de vraagstelling al eeuwenlang: „Hoe is de relatie tussen de dag van vandaag en het overgeleverde erfgoed uit het Boek van eeuwen?” Niet elke periode is zich van deze vraagstelling even sterk bewust. In een tijd waarin alles van vader op zoon wordt overgeleverd, zal men ook zeer vanzelfsprekend de eigentijdse interpretatie van de Bijbel aanzien voor het Woord Gods, zoals het eigenlijk bedoeld was. Met name in overgangperiodes of bij het aanreiken van het oude boek aan een nieuwe cultuur worden de vragen scherper gesteld: „Welke boodschap hebben we aan deze verhalen uit een ander land, een andere cultuur, een ander volk, een andere tijd? Is dit alles niet achterhaald? Haalt het ons niet weg uit het heden om te vluchten in een lang vervlogen tijd en oplossingen van eeuwen? Is het juist niet de opgave de tekenen van deze dag en deze tijd te verstaan om dan nieuwe wegen te banen naar een toekomst die er nog niet is?

Dat er ooit 4000 jaar geleden een man als Abraham heeft geleefd . . . dat een 1200 jaar voor Christus Mozes met een groep Hebreëen uit Egypte wegvluchtte of wegtrok om zwerfend en vechtend zich een weg te banen naar een nieuw land . . . dat een man als David voor dit volk een ideale koning was . . . dat Jezus uit het plaatsje Nazaret in zijn tijd een teken van tegenspraak is geweest en als miskend profeet door de overheden is gekruisigd . . . dat er mensen zijn als Paulus en andere verkondigers, die vanaf de dood van Jezus verkondigden dat hij nog steeds leeft . . . is dat iets wat voor onze tijd, voor ons gebied, voor onze cultuur, voor onze wereld nog enige waarde heeft?

Wordt onze tijd niet veel meer bepaald door de opkomst van eigen afrikaanse culturen en de vraag naar zelfstandigheid? Is onze tijd niet veel meer gediend met eeuwenoude tradities uit landen als India, die antwoorden hebben gevonden op de vraag naar mijzelf en naar mijn binding met de totaliteit van de wereld en het zijn? Wordt de vraag van de dag niet veel meer bepaald door de mensen die zich in Latijns Amerika inspannen om een menswaardige sociale orde te scheppen? Wat is dan nog de relevantie van een boek dat stamt van een volk dat zich ergens in het grensgebied tussen Oost en West heeft opgehouden; heeft dat nu nog enige importantie?

Een boodschap aan de wereld?

Er ligt een enorme kloof tussen datgene wat in de teksten van Oude en Nieuwe Testament ligt verwoord en datgene wat er in de loop van eeuwen op basis van deze teksten is verstaan. Uiteraard, er zijn elementen waarvan men kan zeggen dat ze achterhaald zijn. De vraag wat er moet gebeuren als iemand andermans os of ezel gebruikt om te ploegen, en dit dier bezwijkt, hoeft als zodanig niet gesteld te worden in een stadscultuur. Daar is de vraag eerder, of men het autoverkeer verder moet laten groeien of afremmen. Hoe de wereld in feite gegroeid is, vernemen we niet zozeer van de verhalen van Genesis 1 en 2, als wel van natuurwetenschappers die het er al dan niet over eens zijn dat een oerexplosie geleid heeft tot een steeds verder gaande evolutie.

Trouwens, de moeilijkheid die wij eertijds hadden met wonderverhalen en opzienbarende

genezingen die aan Jezus van Nazaret worden toegeschreven, zijn reeds lang onschadelijk gemaakt door te zeggen dat het hier niet gaat om echte blinden, lammen en kreupelen, maar om mensen die het niet meer zien zitten, die niet meer uit de voeten kunnen of die buiten de maatschappij worden gebannen. De aanstootgevende woorden van Jezus van Nazaret bijvoorbeeld over het beminnen van vijanden zijn als oosterse overdrijving bestempeld, waardoor ze tegelijkertijd onschadelijk zijn gemaakt.

Het gevolg is, dat wij hier in de door ons opgebouwde maatschappij van harte en zonder verontrust te worden met deze bijbelse gegevenheden kunnen leven. Wij gaan naar de kerk waar we te horen krijgen dat we eigenlijk wel op de goede weg zitten en dan gesterkt naar huis gaan om ons leven te vervolgen zoals het reeds was geleefd. Natuurlijk, je hebt altijd mensen die zeggen dat ze een boodschap hebben aan wat er in Chili gebeurt, aan de martelingen in Latijns Amerika, aan de onderdrukking van mensen in Rusland aan de vrijheidsstrijd die gaande is in Zuidelijk Afrika. Uiteindelijk worden dit soort dingen alleen maar beweerd door minderheden van jongelui die nog niet toe zijn aan een minimum inkomen van f 40.000 per jaar. Als ze eenmaal deze kritische grens gepasseerd zijn zullen ze ook wel dit soort vreemde gedachten afzweren.

Uiteindelijk is bij de bepaling van wat wel of niet waardevol is, wat wel of niet toekomst heeft, een van de prioriteiten de vraag: „Wat bevordert onze werkgelegenheid?” Want dat wij geboren zijn om te werken tot wij sterven, is een van de dingen die zonneklaar vanuit de Schriften blijken, althans zo wordt er voor ons gelezen en zo wensen wij dat er voor ons gelezen wordt. En zo kunnen we ons, terend op de herinnering aan de tijd waarin christelijk Nederland, misschien nog sterker gesproken Rooms-Katholiek Nederland als vooruitstrevend gold, ons vermeien in de gedachte dat wij zo bijbels en zo christelijk zijn.

Hebben wij hier een boodschap aan

Dat er mensen zijn in Latijns Amerika die vanuit het Evangelie tot sociale geweldloze revolutie oproepen is hun zaak en ze mogen dit van harte doen zolang onze economische belangen daardoor niet worden geschaad en onze werkloosheid niet nog ernstiger wordt aangetast. Want uiteindelijk hebben wij behoefte aan de koper uit Chili en aan de koffie die uit Brazilië moet komen en die alweer een paar dubbeltjes duurder is geworden. Dat laatste is dan wel een gesprek van de dag.

Dat men zich in Afrika afvraagt of het leven met de God van Abraham, Izaak en Jakob die zich in hún geschiedenis als een reddende God heeft geopenbaard, ook iets te maken heeft met de God van hun eigen voorvaderen die ook nu nog hun leven bepalen, is in onze ogen een leuk tijdverdrijf. Het zal ons een zorg zijn of deze mensen op andere wijze hun voorvaderen vereren en de God die in de geschiedenis van hun voorvaderen tot de dag van vandaag voortleeft. Mits dit geen economische consequenties heeft, mogen ze in Afrika doen wat ze willen. Als er maar gezorgd wordt dat Zuidelijk Afrika een bolwerk blijft om de russische expansie in de Indische Oceaan tegen te gaan, zodat onze voorziening van olie en andere levensbehoeften gegarandeerd blijft.

Wat het Verre Oosten betreft, daar schijnt toch wel enige toekomst te liggen. Het is frappant dat de jeugd van tegenwoordig – wie dat dan ook mogen zijn – nadat wij God dood hebben verklaard, zoveel aandacht heeft voor meditatie en voor alles wat vanuit het Oosten als verdieping is aangereikt. Een kennismaking daarmee kan wellicht een goed middel zijn om te zorgen dat de jeugd van vandaag zich ook weer in de kerk van vandaag thuis voelt. En dat is toch meegenomen, want er worden al zoveel kerken gesloten, omdat de mensen geen boodschap meer hebben aan wat daar wordt verkondigd. Wordt het ook geen tijd om Jezus

opnieuw te ontdekken als de grote Bidder, die zichzelf terugtrok uit het gewoel van de strijd van elke dag, die de Keizer de Keizer liet, de Romeinen de Romeinen liet, en zich in stilte terugtrok om te mediteren en te bidden tot God? Zouden we in deze trend niet opnieuw de jeugd kunnen aanspreken? Het is toch een bijbels gegeven? Jezus, de grote Bidder! Natuurlijk moeten wij er wel voor zorgen dat we niet te veel in de richting komen van de Jesus Movement, van het „Jezus redt door het gebed”, van de extatische bewegingen en van de emoties, maar misschien kunnen we toch – tussen deze klippen doorzeilend – de kerken opnieuw vullen en de jeugd binnen de kerken halen?

Het zijn misschien wat wrange gedachten, maar de grondvraag bij dit alles is, of de Bijbel in onze tijd mag zeggen wat wij de Bijbel willen laten zeggen, of dat die ons iets te zeggen heeft wat wij eigenlijk veel liever niet zouden willen horen? Wat wil het zeggen om enerzijds in een traditie te staan van eeuwen en anderzijds kersvers de tekenen van de eigen tijd tot in de diepte te benaderen?

Willen we blijven beluisteren wat in deze wereld Evangelie betekent, dan zal het nodig zijn dat wij een boodschap hebben aan de werkelijkheid die in Latijns Amerika gaande is – dat is wat anders dan dat we weten hoe de „bevrijdingstheologie” in elkaar zit –; zullen we het nodig hebben om datgene wat bij afrikaanse gelovigen aan christelijke beleving aan het groeien is – een in harmonie brengen van de oude afrikaanse cultuur met de verhalen van de Schrift – ook ons te laten bereiken; dan zullen we ook een boodschap moeten hebben aan wat bijvoorbeeld in India is gebeurd op het gebied van liturgie. Met name daarover een korte beschouwing.

Een „bijbelse” liturgie

In de liturgische teksten die voor de Katholieke kerken in India zijn ontwikkeld, heeft men geprobeerd zo goed mogelijk recht te doen aan de eigen traditie van dit land. De eigen cultuur en geschriften, de Veda, worden serieus genomen als teksten waaraan men een boodschap heeft. Daarnaast wordt de Schrift beluisterd. Houdingen – asana’s – die exact zijn voorgeschreven en die ieder hun eigen uitdrukkingskracht hebben, brengen de betrokkenen bij zichzelf, de Schriften bij elkaar en bij God. Na de communiedienst wordt een meditatie gehouden op het oude woord „Om”, dat iets betekent als „alles”, „zijnde”. Het is een woord dat bij herhaling kan voeren tot een vereniging met de kosmos, met het al met het zijnde. Het kan mensen eventueel ontrukken aan dit gekerkerde aardse bestaan om in een wereld terecht te komen van Eén en Al en Harmonie. Opvallend is dat het woord „Om” in de meditatie wordt afgewisseld met de naam: „Jezus”. En als men dan tot hoogste hoogten en treden buiten zichzelf kan zijn gekomen, wordt men bij het slotgebed opnieuw terugverwezen naar deze aarde. „Geprezen zij Jezus, volledig mens. Geprezen zij Jezus, onze bevrijder en verlosser.”

In deze cyclus zie ik dezelfde beweging die in bijbelse tradities steeds wordt gemaakt. Ook daar waar men uitstijgt boven het leven van alledag en tot een ervaring van God geraakt, blijft dat niet een eindpunt om de aarde de aarde te laten, maar wordt men van daaruit opnieuw terugverwezen naar de dag van vandaag en de mensen beneden. Tenminste dat is de structuur die ik ontdek in de verhalen over Mozes die de berg opgaat, en met het volk verder moet trekken. Over Elia die naar de berg Gods vlucht en weer wordt teruggezonden naar de koning. Over Jezus die met de leerlingen op de berg is waar geen tenten gebouwd mogen worden, maar van waaruit de weg opnieuw naar beneden gaat, terug naar de vlakke, terug naar de mensen. En zelfs verder dan eerst, namelijk dóór naar Jeruzalem.

Doordat deze zelfde beweging gemaakt wordt in deze liturgie uit India, is deze volgens mij

volledig bijbels. In hoever men in deze liturgie werkelijk recht doet aan het erfgoed en de eigen cultuur van India, kan en wil ik niet beoordelen. Dat is een vraag die een andere deskundigheid vereist. Wel kunnen wij in India te rade gaan wanneer we zelf voor de vraag staan in hoever inzake liturgie het boek van eeuwen voor ons een boek voor vandaag kan zijn, dat een perspectief wijst. en uitdaagt bewust richting te kiezen naar morgen, willen we tenminste trouw zijn aan de weg die Jezus gaat en die zijn God realiseert.

Achterhaalde oplossingen

De Bijbel is wellicht eeuwenlang gebruikt als vindplaats om datgene wat vanuit theologie, moraal, politiek, al bekend was met bijbelse zinnen en citaten te larderen. Vervolgens is de Bijbel een arsenaal van verhalen waaromheen allerlei interessante wetenwaardigheden te weven zijn vanaf de vraag hoe in het Midden-Oosten het brood wordt gebakken, wat de gewoonten zijn bij een bruiloftsfeest tot de vraagstelling hoe een paar vissers er toe gekomen zijn om Jezus van Nazaret te volgen en daarvoor alles achter te laten. Eeuwenlang hebben wij de Bijbel gebruikt om antwoorden te geven op de vragen die wij stelden en bovendien om het antwoord te geven dat wij al lang wisten, voordat wij naar de Bijbel hadden geluisterd. Daarbij was de aandacht vooral gespitst op theologische uitspraken die in de verhalen waren verweven. De uitspraak van Petrus over Jezus: „U bent de Christus, de Zoon van de Levende God”, werd uitgangspunt voor ellenlange discussies over de Triniteit en over hoe die in elkaar zat: Vader, Zoon en Heilige Geest.

Zo is de Bijbel voor allerlei karretjes gespannen om als tractor te dienen voor de lading die wij al lang in petto hadden. Dat wij daarbij meenden de boodschap van de evangeliën in handen te hebben en meester te zijn, maar in feite de boodschap die van A tot Z in verhalen ligt vervat, over het hoofd hebben gezien, is aan voorgaande generaties niet kwalijk te nemen. Kwalijk wordt het pas, wanneer wij op hetzelfde spoor doorgaan. En deze noodzakelijke omkeer is niet het geval omdat bijbelverklaarders nu ineens dingen ontdekken die 1900 jaar lang door systematici en moraaltheologen niet zijn onderkend, maar omdat de omwentelingen waar wij middenin staan gericht zouden kunnen worden willen worden door de bijbelse verkondiging.

Wereldgeschiedenis op zijn kop gezet

Terwijl wij opgevoed zijn met zinnen die uit verhalen geplukt zijn, om die te herkennen en te zien als bevestiging van het verhaal dat wij zelf aan het schrijven waren, is de grote kunst om opnieuw de zinnen terug te plaatsen in hun eigen verhalen om die alle waarde te geven om die te beluisteren. Een opvallend gegeven hierbij is, dat het in de meeste bijbelverhalen niet gaat om eeuwige waarheden als „Jezus is Gods Zoon”, of zoiets, die in de vorm van een spannend verhaal zijn geïllustreerd, maar dat het verhaal – van A tot Z gelezen – een gebeuren is tussen mensen, tussen machten. Het is de vraag of in onze tijd de structuur, het model dat onder deze verhalen ligt ook door ons wordt herkend en beaamd.

Het tweede hoofdstuk van het Evangelie volgens Lucas begint met het verhaal van de Keizer die een volkstelling houdt. Wij kunnen deze zinnen beschouwen als een informatie over een tijd die reeds lang is voorbijgegaan. Wij kunnen deze woorden ook lezen als een aanzet die het verhaal nodig heeft om te zorgen dat Jozef en Maria vanuit Nazaret in Galilea naar Judea gaan, naar de stad van David, Bethlehem. Literair gezien zou men echter verwachten dat iemand die begint met het verhaal over Keizer Augustus die een volkstelling houdt, dit verhaal dan ook afschrijft. Dat is namelijk bepalend voor de geschiedenis. De volkstelling die gehouden wordt, iedereen die heengaat naar de eigen stad om zich te laten inschrijven, en

dan de vraag: „Wat is de uitslag van deze inschrijving?” Welk beleid vloeit hieruit voort? Hoe zal Keizer Augustus vrede brengen in heel het Romeinse Rijk, waarover hij heer en meester is? Het hoort mede tot de boodschap die de boodschapper Lucas brengt, dat hij het verhaal ombuigt en dat hij zijn lezer oproept de geschiedenis niet te zien in het vervolg van het verhaal van Keizer Augustus maar in een man en een vrouw die in verwachting is, een vrouw die haar kind ter wereld brengt.

Het is dezelfde structuur als het verhaal van Farao die zich bedreigd voelt door het volk van de Hebreëen, die steeds talrijker worden en die opdracht geeft om de jongens van dit volk direkt na hun geboorte in de Nijl te gooien. Het verhaal over Farao die het volk vernietigt wordt niet voortgezet. Het wordt overgenomen door één pasgeboren jongetje die in de Nijl wordt gedeponneerd maar die zal uitgroeien tot de man die Farao in het gezicht weerstaat. Hij zal het volk uit onmenselijke slavernij bevrijden.

Deze manier van schrijven van de geschiedenis is niet alleen een inleiding en een aanzet om tot het verhaal van Jezus, respectievelijk Mozes, te komen, maar hoort wel degelijk tot het verhaal zelf. Het is het absurde van deze vertellingen, dat de lijn van de geschiedenis die bepaald wordt door een man als Keizer Augustus of door Farao uiteindelijk wordt omgeboogen door een onderdaan die het gegeven bevel ondergaat. Er wordt verkondigd dat dit soort figuren degenen zijn in wie de geschiedenis een nieuwe wending neemt.

Een boodschap voor ons

Een dergelijk lezen van Oude en Nieuwe Testament is echter wel riskant. Het is een vraag om te zien of er ook in onze tijd tegenover Farao, tegenover Keizer Augustus mensen opstaan die een andere beweging maken. Het is de vraag of wij in deze mensen in hun woorden, in hun vragen en roepen, in hun handelen de lijn van de geschiedenis zien of dat we ze terzijde schuiven. De vraag is niet of wij ons verleden herkennen. Ik denk hierbij aan de zaak Menten die op het ogenblik nogal speelt. De geschiedenis van 1940-1945 is bekend, de uitslag is eenduidig. Duitsers zijn zondebokken. Mensen die Joden vergast hebben zijn misdadigers. Mensen die de mensheid hiervan bevrijd hebben, zijn helden. Ieder persoon die aan de kant van de misdadigers heeft gestaan verdient de minachting en de veroordeling van heel de mensheid. De woordvoerders van alle politieke partijen bejiveren zich om, in de door heel de Nederlandse bevolking bekeken debatten, te zeggen dat het een schande is dat deze man zijn straf zou kunnen ontlopen. Maar een groot gedeelte van dezelfde volksvertegenwoordigers durft geen positie te kiezen ten aanzien van de geschiedenis die nog niet geschreven is, en door hen geschreven zal worden. Want we weten nog niet hoe het gaat aflopen in Zuidelijk Afrika, in Rhodesië, in Israël. En daarom houden dezelfde mensen die met heilige verontwaardiging zich uiten over Menten zich in diep stilzwijgen gehuld als het gaat over de geschiedenis die nú aan de orde is. Dit soort hypocrisie vind ik laf en schijnheilig.

Ik moet hierbij denken aan wat ik ervaren heb, na de ondertekening van de accoorden van Parijs over Vietnam. Toen ineens hebben de gezamenlijke kerken van Nederland de aktie gestart: „Heel Vietnam”. Ze deden net of er, in de periode dat de uitslag nog niet bekend was, niemand was die het opnam voor mensen die verdrukt werden. Bovendien was het een aktie van ál de kerken voor héél Vietnam, zodat niemand kon zeggen: „We zijn voor Noord of voor Zuid”. Iedereen was gedekt. Dat kerkelijke organisaties zich onkwetsbaar opstellen tot uiteindelijk een aktie gestart kan worden voor heel Vietnam, Noord en Zuid, is voor mij een haast onverteerbare zaak.

De vraag waarvoor verhalen als de bevrijding door Mozes van het volk uit de macht van

Farao of de geboorte van Jezus ons stellen, is op de eerste plaats of wij geloof schenken aan deze wending van verhalen. Hebben wij een boodschap aan de verkondiging dat de geschiedenis die in eerste instantie wordt gemaakt door Farao die een volk onderdrukt en een Keizer die een volkstelling houdt, in feite wordt overgenomen door een kind dat gered wordt uit het water en door een kind, eerstgeboren zoon uit een koninklijk geslacht die vorst van de vrede wordt genoemd? Vertrouwen wij ons toe aan de God die in deze verhalen wordt verkondigd als degene die de roep van zijn volk om bevrijding uit de slavernij heeft gehoord en opstaat om zijn volk te bevrijden?

Krijg ik een zending van de God die laat aankondigen dat in Jezus, zoon van David, vrede op aarde wordt aangeboden, dan zal dit ook mijn visie op de geschiedenis van deze dag mee bepalen. Ik kan me dan niet onttrekken aan wat macht hebbers over onderdanen doen dichtbij of veraf. Ik kan me dan niet neerleggen bij het volgen van hún verhaal. Ik zal dan op zoek moeten gaan naar de een of ander of naar enkelingen die dit laatste verhaal opnemen en een wending willen geven. Wanneer ik zeg geloof te schenken aan de God van Israel en aan Jezus Christus, dan zal ik mijn geloof in die mensen vandaag moeten belijden, trouw aan hen schenken, hun verhaal ondersteunen en mee tot leven wekken. De oude verhalen zijn niet verwoord, op schrift gesteld en van geslacht op geslacht doorgegeven om ze te kennen, maar om ze opnieuw tot werkelijkheid te brengen. Met andere woorden gezegd, wanneer de God die door dit soort gebeurtenissen in de menselijke geschiedenis is ontdekt en een naam heeft gekregen, werkelijk God is en trouw aan zichzelf, zal Hij zijn gezicht opnieuw willen tonen in dit soort geschiedenis. Dan worden hier ook de grondlijnen getekend van wat de richting is en de inhoud van woorden als: „op weg naar een nieuw missionair tijdperk.”

Einde van de thematische benadering

Terwijl de thematische benaderingswijze die in liturgie en catechese in de afgelopen tien jaar veel ingang gevonden heeft, meer recht doet aan gebeuren en geschiedenis dan een zuiver informatieve kennisoverdracht, is dat toch geen adequate omgang noch met het heden noch met de traditie. Als tussenfase in een ontwikkeling is het waarschijnlijk onmisbaar geweest, maar de beperktheden en de grenzen beginnen zich toch scherp af te tekenen. Wanneer men uitgaat van een thema als „verdriet” of „bevrijding”, en daarbij op zoek gaat naar verhalen waarin dit thema wordt uitgedrukt, zullen deze verhalen als illustratie en als middel worden gebruikt en niet hun eigen zeggingskracht kunnen ontplooiën

Wanneer mensen gekomen zijn tot een verhaal over de uittocht uit Egypte is dat niet omdat zij zich bezig wilden houden met het thema „bevrijding”, maar omdat ze vanuit slavernij tot vrijheid zijn gekomen. Wanneer mensen tot formulering zijn gekomen van het geboorteverhaal over Jezus zoals wij dat in het tweede hoofdstuk van het Evangelie volgens Lucas vinden, is dat niet omdat ze bezig waren met het thema „redding” of „licht”, maar omdat ze in hun eigen leven ervaren hebben dat hun belijdenis „Jezus Christus is de Heer” in hun eigen leven en dat van anderen fundamentele verandering heeft gebracht en een perspectief van vrede op aarde nabij heeft gebracht.

Deze teksten zijn dan ook niet bedoeld als een goed verhaal bij een thema waar men over spreekt in een gespreksgroep of om ervaringen op te roepen die wij bewust willen laten worden, maar als mogelijk aanbod van doorlichting voor mensen zoals ze in de verhalen voorkomen. Het verhaal is een uitdaging aan de lezer om te kunnen ontdekken waar zijn of haar eigen plaats in het verhaal is, hoe dit verhaal en de relatie tussen zichzelf en anderen zich ontwikkelen. De lezer wordt voor de keuze gesteld of hij of zij daaraan geloof schenkt, de omkeer die gevraagd wordt wil realiseren, de belofte en steun die wordt aangezegd, wil en durft geloven en zo vanuit het actuele nu de richting bepalen naar straks of morgen.

Hieraan wil ik nog twee opmerkingen toevoegen. Op de eerste plaats: Voor het verstaan van een verhaal is het belangrijk om te zien wie de in het verhaal functionerende persoon of personen zijn. Het verhaal over een vader die twee zonen heeft, waarin het gebeuren tussen vader en jongste zoon wordt verteld en daarna dat tussen de vader en oudste zoon, doet een beroep op de lezer als individu. Identificeert hij zich als persoonlijke keus met de vader, met de jongste of met de oudste? Het verhaal over de uittocht van het volk uit het land Egypte heeft een veel bredere verstaanshorizon en wordt onvoldoende beluisterd wanneer dit als een individueel verhaal wordt toegepast. Tenzij dat de vraag is of de toegesprokene de rol van Mozes, Aäron of Farao vervult. Om vanuit het Nieuwe Testament een voorbeeld te geven. In het evangelie volgens Mattheüs wordt een heel auditorium opgebouwd van mensen die van alle streken komen, zieken die genezen worden en mensen die Jezus volgen. Tot dat auditorium, de groep mensen naar Jezus toegekomen, wordt dan de bergrede gericht. Het „jullie” in de bergrede is tot het collectief van deze groep leerlingen gesproken. Wanneer bijvoorbeeld gesproken over: „Datgene waarvan jullie wensen dat de mensen voor jullie doen, dat moeten jullie doen aan de andere mensen”, dan zijn „de mensen” de buitenstaanders van deze groep, degenen die niet tot die gemeente behoren.

Een tweede opmerking. Wanneer men zich in een bepaalde situatie in een bepaalde rol herkent in het verhaal, wil dat niet zeggen dat men levenslang in deze rol blijft zitten, noch als persoon noch als groep. De roep in de jaren '40-'45 om bevrijd te worden van de onderdrukkende macht die ons volk overheerste, uitgezongen, gebeden en na 1945 de bevrijding, wil niet zeggen dat wij in dezelfde positie blijven zitten als volk. Achteraf kan het zijn dat wij op onze beurt onderdrukkende macht worden die er oorzaak van zijn dat nu andere volken roepen of schreeuwen om vrij, eindelijk vrij te worden. Dit is wat dicht bij huis. Ik kan het ook wat verder wegleggen. Het feit dat de staat Israel is ontstaan, is enerzijds het gevolg van de afschuwelijke vervolgingen en massamoorden tijdens de periode 1940-1945. Maar evenals voor het Oude Testament geldt ook voor dit volk de verkondiging: als zij zelf in vrijheid leven, zich niet herinneren dat ze zelf slaven zijn geweest, en op hun beurt de vreemdelingen of medebewoners van het land onderdrukken, dat dan de stem van de onderdrukten door God gehoord zal worden en Hij hun antwoord zal geven.

De Bijbel hangt van werkwoorden aan elkaar

Voor het goed verstaan van de bijbelse verhalen (met andere literatuur van verhalende aard is het wellicht niet anders) zal de aandacht vooral gericht moeten zijn op de zelfstandig-naamwoorden maar op de werkwoorden. Terwijl onze vraagstelling vaak ligt in de wtruimte tussen de werkwoorden in, en wij ons afvragen waarom de leerlingen Jezus gevolgd zijn, hoe het was onderweg toen Jozef naar Egypte ging of Maria van Nazaret naar haar nicht Elisabeth: wat voor soort weg het is, hoe lang het duurt, en hoe ze zich daarbij gevoeld heeft, wordt al dit soort informatie niet gegeven. Een voorbeeld dat mij nu te binnen schiet, is het volgende uit het Evangelie volgens Mattheüs:

Kijk, een engel van de Heer verschijnt in een droom aan Jozef en zegt: „Sta op, neem het kind en zijn moeder en vlucht Egypte in, en blijf daar tot ik het je zeg, want Herodes zoekt het kind om het te doden.”

Hij stond op, nam het kind en zijn moeder – in de nacht – en week uit, Egypte in . . . Toen Herodes aan zijn einde was gekomen, kijk, een engel van de Heer verschijnt in een droom aan Jozef en zegt: „Sta op, neem het kind en zijn moeder, en ga het land Israel binnen. Want ze zijn gestorven, die het kind naar het leven stonden.”

En hij stond op, nam het kind en zijn moeder en ging het land Israel binnen. Afgezien van het verschijnen aan Jozef in de droom – waarmee Jozef getekend wordt met de

trekken van zijn naamgenoot, de dromer uit het Oude Testament, die door zijn broers naar Egypte werd verkocht is dit stuk sterk ritmisch opgebouwde tekst welhaast grotendeels bestaande uit werkwoorden. Werkwoorden die als opdracht worden gegeven en werkwoorden die in feite worden uitgevoerd. Daarmee wordt heel het verhaal over Jozef, de dromer, die door zijn broers verkocht wordt naar Egypte hernomen. Maar ook het verhaal over Mozes die geroepen wordt, want „de farao die je naar het leven stond, is gestorven”, en Mozes moet het volk terugleiden uit Egypte. En tenslotte het verhaal van Jozua die het volk in feite terugbrengt in het land dat beloofd is. In enkele streken wordt Jezus getekend als degene in wie dit grondverhaal van Israel zich opnieuw realiseert. Met een dubbel opgebouwd, haast wiskundig verhaal is Jezus ten voeten uit geschilderd als de nieuwe vervulling van het oerverhaal van God met zijn volk Israel, maar ook als het verhaal dat zich steeds opnieuw wil voltrekken.

Uiteraard kan het voor het verstaan van dit verhaal handig of goed zijn om te weten welke plaats dromen in deze culturen innemen of welke betekenis engelen hebben in dit soort teksten. Maar uiteindelijk zijn wij daarmee niet bij het hart van het verhaal, dat wordt gevormd door de werkwoorden. Het is met name door de werkwoorden dat vanuit een statisch gegeven een nieuwe beweging wordt aangezet.

Zo zijn er verschillende verhalen waarbij men onderweg komt aan het water, zodat men niet verder kan. Denk maar aan het volk dat weglucht uit Egypte, vóór de zee staat en achter zich Farao met zijn legermacht. Uiteindelijk wordt het initiatief genomen toch door te gaan. Droogvoets gaat het volk door de zee, en dezelfde zee wordt de ondergang voor de machtige Farao en zijn legermacht. Hetzelfde gegeven ligt er bij het oversteken van de Jordaan. Als tegenbeweging is er het initiatief om sloop te gaan naar Tarsis, om aan Gods opdracht te ontsnappen, zoals over Jona wordt verhaald. Zijn plan wordt verijdeld en hij wordt terug op het land gespuwd, daar waar hij wezen moet. In Psalm 107 wordt gesproken over mensen die sloop te gaan naar verre landen. Vanuit hun doodsangst schreeuwen ze wanneer ze dreigen te verdrinken. En God brengt redding uit doodsgevaar, zodat het water rustig wordt en ze de haven waar ze heen gingen in feite bereiken. Hetzelfde vinden wij in het Nieuwe Testament waar over Jezus verhaald wordt dat hij de boot ingaat en bevel geeft over te steken naar de andere kant . . . en ze komen aan de overkant. Het initiatief om sloop te gaan en het bevel om over te steken, het in de boot stappen, het varen naar de overkant, het zijn deze werkwoorden die een nieuwe situatie doen ontstaan. Bij mijn herinnering kom ik nergens het verhaal tegen dat lijkt op dat van de twee koningskinderen, waar het water veel te diep was, de koningszoon gaat te water om zijn geliefde aan de overkant te ontmoeten maar verdrinkt halverwege. Dit is het verhaal van: blijf zitten waar je zit en verroer je niet; liever levend met je dromen ver weg dan het risico te wagen, want je komt toch niet aan de overkant.

Het gaat om bewegingen die door de personen in het verhaal worden gemaakt. Over Johannes de Doper wordt gezegd dat hij zich ophoudt bij de rivier en dat de mensen van alle kanten naar hem toe komen om zich te laten dopen nadat ze hun zonden hebben beleden. Het zijn allereerst verhalen over mensen en hun gedrag, waarin uiteindelijk de God van dit volk zich al dan niet openbaart. Het zijn verhalen die ons niet op de eerste plaats vragen om voor God neergeknield hem te aanbidden of bij Jezus aan zijn voeten te blijven zitten.

Wanneer we Jezus de Heer noemen, is hij degene die door gaan van de ene plaats naar de andere en zijn volgelingen met zich meeneemt. Zo staat ook Jezus die voor christenen de hoofdfiguur is in Oude en Nieuwe Testament verhaald als iemand die onderweg is en in het voorbijgaan mensen ontmoet. Hij blijft stilstaan als ze hem roepen, geeft antwoord op hun vragen, ziet wat te zien is. Hij is iemand die dan niet vanuit een ideologie maar vanuit zijn eigen authentieke persoon antwoord geeft en openingen biedt. En over dit gebeuren dat

onder zijn handen ontstaat, durft hij te zeggen dat dit al Rijk Gods is dat gestalte krijgt. Tegelijk houdt dit steeds nieuwe begin een verwijzing in naar en loopt vooruit op een totale voltooiing, een omwenteling van dit hele bestel tot een wereld die met recht en rede Gods Rijk genoemd kan worden, niet omdat God iedereen over God praat, niet omdat mensen precies weten wie God is, maar omdat mensen het gebod opvolgen dat zij elkaar liefhebben zoals Jezus ons liefheeft, op diezelfde wijze, met diezelfde kracht, vanuit diezelfde geest en dynamiek, met een zelfde creativiteit en durf.

Gezonden door het oude Boek

Wanneer het er om gaat of de Bijbel een boek is voor vandaag dat richting geeft voor morgen en overmorgen, dan is dat niet af te meten aan het aantal bijbelwoorden dat door mensen wordt gebruikt, het is niet af te meten aan het aantal bijbelverhalen dat men in de bagage heeft. Bijbelverhalen worden niet tot actualiteit door een vertaling die minder afstandelijk is dan de Statenbijbel en die dicht bij de taal van de dag staat – wel kan een goede vertaling in een taal van vandaag de eigenlijke zeggingskracht van de Schriften beter benaderen dan een kennismaking met de Schriften in een taal van eeuwen geleden –. Of de Bijbel geactualiseerd wordt is niet een zaak van informatie rondom de verhalen, is niet een kwestie van het schrijven en lezen van kinderbijbels waarin alles wat niet in het verhaal staat wordt toegevoegd. Actualiseren van de Schriften wil volgens mij dit zeggen: dat dezelfde beweging die in bijbelverhalen wordt gemaakt, als beweging van de geschiedenis nu door mensen wordt herkend en geloofd, zodat ze van daaruit wegen zien naar morgen, hun plaats laten bepalen in de geschiedenis die groeiende is.

In de omgang met de Bijbel blijkt, dat ik niet vervreemd wordt van de eigen tijd, maar integendeel de zending krijg om het godsonmogelijke al te geloven en te ondersteunen. Ik kan mij er niet van af maken door te zeggen dat de liturgische vernieuwing die in India in 1969 door Kardinaal Bugnini werd ondersteund, het wel niet zal halen. Ik kan mijn rust niet versterken door te onderstrepen dat Rome in 1975 de rem gezet heeft op deze ontwikkeling.

De bijbelse verkondiging vraagt er om persoonlijk tot een keuze te komen. Geloof aan de God die Mozes, Elia en Jezus vanaf de berg terugzendt naar de mensen. Geloof schenken aan de God die machtiger is dan Farao en die zich in Jezus openbaart. Het vraagt om een keuze: meegaan met die Jezus? De man die woorden sprak die recht tegen alles in gingen, en die ook in feite hiernaar handelde. De man die bij de mensen te vinden was. Hij is tegelijk ook het teken van tegenspraak: Voor de een de Christus, de Profeet; voor anderen een bezetene, een ketter, een volksmisleider. Tenslotte is hij trouw gebleven aan de mensen, aan zijn droom van het Rijk Gods en aan zijn Vader. Over deze man, die als misdadiger is uitgestoten en gekruisigd, wordt verkondigd: „God heeft hem doen opstaan uit de doden . . . Hij gaat voor u uit naar Galilea . . .!”

Communio, in woord en sacrament, met deze Heer en met elkaar schiept verplichtingen. Het loopt uit op de zending om dit handelen Gods in onze geschiedenis te ondersteunen. Wanneer wij dienst aan God losmaken van zijn zicht op de geschiedenis, vereren we onze eigen afgoden. Beroepen wij ons daarbij op de God van Israel en op Jezus Christus, dan is dat volgens mij een lasteren van zijn Naam. Uiteindelijk kunnen wij zijn verhaal niet tegenhouden, want hij heeft het beloofd.

Kanttekeningen in de discussie over de Nieuwe Levensstijl

Vóór-opmerkingen

Het onderstaande is een poging een aantal controverses en discussiepunten te formuleren, die een rol spelen in gesprekken over de nieuwe levensstijl.

Ten dele is dit commentaar gaandeweg gevormd op een aantal bijeenkomsten op lokaal niveau, ten dele heeft het betrekking op de discussie, zoals deze is gevoerd in de Sektie voor Sociale Vragen van de Raad van Kerken.

Het is een soort tussentijds bericht, waarin ik mijzelf probeer rekenschap te geven van de vraag waar wij staan, nadat in de Beleidsconferentie van de Raad (november 1974) de zaak van de nieuwe levensstijl onderwerp van gesprek werd en wel op onverwacht grote schaal. Dit laatste hangt ongetwijfeld samen met het feit, dat velen buiten en in de kerk reeds veel hadden nagedacht over dit onderwerp, maar ten dele zeker ook dank zij de grote en goede activiteit, die de Werkgroep Nieuwe Levensstijl sedert het voorjaar van 1975 heeft ontwikkeld. Ik hoop dat mijn bijdrage van enig nut kan zijn in de volgende gespreksronde in de vele kringen die zich rondom de nieuwe levensstijl hebben gevormd. Alvorens de punten weer te geven wil ik een opmerking maken bij het woordje „nieuw”. Dit woord is vol pretenties waarvan we weten dat we ze niet kunnen waarmaken.

Het is de bedoeling met elkaar te zoeken naar een levensstijl, die vernieuwend werkt op de menselijke relaties en op de relatie tussen mens en natuur. Wellicht zou het beter zijn niet de suggestie te wekken dat het om één levensstijl gaat, die we met elkaar moeten vinden. Ten opzichte van de bestaande levensstijlen betekent het in ieder geval dat wij zoeken naar iets anders waarin onze bekommernis om heden en toekomst tot uitdrukking kan komen. Dit zoeken geschiedt vanuit het oprechte verlangen naar het nieuwe, zoals ons dit is aangezegd in Openbaringen 21, waar sprake is van het nieuwe Jeruzalem, dat *uit de hemel neerdaalt op de aarde*.

Controverses en discussiepunten

1. Op tal van plaatsen kan men de tegenwerping horen, dat – voorzover de nieuwe levensstijl gericht is op stabilisatie van produktie – het onnodig is om nog wat te ondernemen. Het voornaamste probleem waarvoor wij immers staan is het omgekeerde: hoe krijgen wij weer een voldoende groei, opdat de vele in ons volk levende wensen zowel op persoonlijk als op collectief terrein kunnen worden verwezenlijkt.

Het antwoord op deze tegenwerping is uiteraard dat de daling van de industriële produktie in de afgelopen jaren een volstrekt willekeurig karakter heeft gehad. Dit is eigen aan het conjuncturele karakter er van.

Mijns inziens worden hierdoor de maatregelen van de overheid gelegitimeerd. Deze waren er in de eerste plaats om gericht om de met de produktiedaling gepaard gaande werkloosheid te bestrijden. Of bij de stimuleringsmaatregelen voldoende rekening is gehouden met de door de nieuwe levensstijl noodzakelijk geachte andere samenstelling van het produktie-pakket is

een tweede vraag. Dit zal pas goed duidelijk kunnen worden, als de minister van Economische Zaken de structuurnota heeft gepubliceerd.

De in het begin vermelde tegenwerping is dus onjuist. Het gaat in de nieuwe levensstijl niet in de eerste plaats om minder, maar om *anders*.

2. Dit laatste moet (voortdurend) herhaald worden in de discussie over de vraag of de nieuwe levensstijl er niet toe bijdraagt dat de werkloosheid gaat toenemen. De nieuwe levensstijl is blijkbaar niet helemaal ontkomen aan de indruk dat we *minder* moeten uitgeven. Het woord „soberheid” dat wij in de discussies hebben willen vermijden, is met name door de pers, radio en T.V. tot in den treure toe gebruikt. Wie sober is houdt wat over en wat niet besteed wordt, veroorzaakt werkloosheid. Het hoeft geen betoog dat het in de nieuwe levensstijl daarom niet gaat. Anders uitgeven betekent niet: niet uitgeven. Partieel zou weliswaar werkloosheid kunnen ontstaan indien de nieuwe levensstijl massaal er in geslaagd zou zijn het vlees-eten te reduceren tot b.v. 50%, maar het was van het begin af duidelijk dat noch het voorbeeld, noch de vooronderstelling van de massaliteit erg realistisch was.

Het valt daarbij wel op (het is reeds enige malen geconstateerd) dat autonome veranderingen in hun gevolgen veel meer worden geaccepteerd dan bewust gewilde. Honderdduizenden boeren en kleine bedrijven zijn in de afgelopen decennia weggesaneerd, duizenden mensen in de mijnindustrie kwamen zonder werk. Daarbij was de houding: dat is nu eenmaal de loop der geschiedenis en dat is de prijs die voor de vooruitgang moet worden betaald. Wie er voor pleit om de cacao-boeren in Ghana een hoger inkomen te geven door zelf twee cent meer voor een reep te betalen, krijgt haarfijn uitgelegd, dat dit niet mogelijk is om wat voor reden dan ook.

Het is een interessant verschijnsel waarop ik niet verder kan ingaan. Het zal evenwel duidelijk zijn dat nieuwe levensstijl weinig of niets met werkloosheid van doen heeft.

3. Een volgende tegenwerping is deze, dat de nieuwe levensstijl een uiting zou zijn van modieus pessimisme, dat met name ontstaan is door de tendentieuze rapporten van de Club van Rome. Het valt niet te ontkennen dat de meeste participanten van de nieuwe levensstijl nogal onder de indruk zijn van de inhoud van deze rapporten. Dat het niet alleen hierom gaat zal nog worden uiteengezet. Zonder te willen zeggen dat de wetenschappelijke methoden die hebben geleid tot de uitspraken van de Club van Rome perfect zijn, kan gemakkelijk worden toegegeven dat deze velen de ogen hebben geopend voor het zeer eenzijdig bezig zijn in onze westerse maatschappij. De schrikwerking heeft heilzaam gewerkt en het is duidelijker geworden dat wij zo niet kunnen doorgaan. De gedachte om de door de moderne technologie gecreëerde problemen te bestrijden met toepassing van nog meer van deze moderne technologie lijkt niet zo voor de hand te liggen. Deze opvatting heeft met pessimisme niet veel te maken, al valt het op dat tal van woordvoerders van de nieuwe levensstijl zich in wat sombere tonen uiten. Deze toon heeft ook betrekking op de hardnekkigheid waarmee weer anderen denken op de oude voet te kunnen doorgaan, d.w.z. met de oude levensstijl, gericht op ongebreideld „consumerism”, zich niet bekommerend om de gevolgen én voor de derde wereld én voor de volgende generaties én om de ernstige crisis in de huidige welvaartsmaatschappij. Deze toon heeft ook te maken met het aanzienlijk gewijzigde verwachtingspatroon omtrent de zegenrijke werking van *de* wetenschap. Voor het wel erg optimistische denken dat men in een aantal wetenschappelijke kringen aantreft om bestaande moeilijkheden te overwinnen (en krachtig gesteund door grote delen van het vooral internationaal georganiseerd bedrijfsleven) is bij anderen weinig waardering.

4. Blijven we niet steken in goed bedoelde, maar in wezen niet zo belangrijke veranderingen in de strikt persoonlijke sfeer? Een beetje minder energie of water gebruiken, zelf de auto laten staan (of 'm zelfs verkopen), niet te snel nog bruikbare voorwerpen wegdoen; wat maakt het uit als alleen een kleine groep mensen dat doet, die het ook zelf van elkaar niet weten? Wordt daardoor iets in gang gezet dat zelfs binnen middellange termijn een perspectief biedt voor degenen die bedreigd zijn of in de toekomst bedreigd worden? Ook in de Sektie voor Sociale Vragen kwam dit vraagstuk reeds enige malen aan de orde. Het leidde er o.a. toe dat de sekte zich met een „Bijdrage” (tot de gedachtenwisseling bij de Algemene Beschouwingen) richtte tot de Tweede Kamer. Hierin werd tot uitdrukking gebracht dat aandacht voor de allerarmsten in de mondiale samenleving onder alle omstandigheden de hoogste voorrang moet hebben. Ook werd een aantal verwachtingen uitgesproken over concrete voorstellen met betrekking tot de economische structuur van ons land, met betrekking tot verdeling van inkomen en werk, met betrekking tot de beheersing van techniek en technologie. We moesten (en moeten) constateren dat het allemaal wel erg lang duurt voordat hiervan iets zichtbaar wordt in nieuwe wetgeving.

Hoewel iedereen gaarne begrip zal hebben voor de gecompliceerdheid van de vraagstukken, moet worden opgemerkt dat van het *herhaald* aankondigen van dit soort maatregelen een ontmoedigend effect uitgaat. Dit kan ook een negatieve invloed hebben op degenen die meedenken en meepraten in de nieuwe levensstijl. Dit meedoen is immers een teken en een aanwijzing dat men open staat voor verdergaande (en boven-de-persoon-uit-gaande) structurele maatregelen. Door het uitblijven van de voorstellen dienaangaande, kan het „afhaken” worden bevorderd. Aan de andere kant dient in de discussies zelf telkens weer te worden gewezen op de betekenis om vanuit het micro-handelen het macro-handelen op te roepen. Injectie nr. 3 (Solidariteit en Economie) is daarvan een goed voorbeeld en bevat zelf ook vele goede voorbeelden. Ik denk dat er op dit punt ook nog iets te leren is van de Wereldraad-publicaties. Het is te betreuren dat het niet mogelijk gebleken is een vertaling te maken van het Boekarest-rapport (Science and Technology for Human Development). Bij zorgvuldige lezing en bestudering zou blijken, dat heel wat te bespreken valt alvorens tot het politiek handelen kan worden overgegaan.

5. Bevindt zich tussen het oefenveld op microniveau en het grote toepassingsveld op macroniveau een vruchtbaar veld op mesoniveau om ervaring op te doen bij de experimenten in de nieuwe levensstijl? Kunnen groepen mensen, hetzij verspreid, hetzij wijks- of dorpsgewijs een proces van verandering op gang brengen, dat uiteindelijk bredere consequenties heeft? Ik beschik niet over de feitelijke kennis om hierover iets te schrijven, maar ik vraag mij af welke voorwaarden vervuld moeten zijn voor zo iets. Zeker die van het gemeenschappelijk inzicht *waarom* het op gang brengen van zulke processen noodzakelijk is. Een gemeenschappelijk motievencomplex (zie 9) is wel een allereerste vereiste. Ook een gemeenschappelijke sociale situatie en een gemeenschappelijke toekomst? Liggen er daarom meer aangrijpingspunten voor veranderingsprocessen bij vooral kleinere bedrijven dan in lokale woonsituaties? Ik noem vooral kleinere bedrijven, omdat ze uiteraard gemakkelijker te overzien zijn. Of is het waar dat juist daar weinig manoeuvreerruimte is tengevolge van de concurrentie? Maar moeten we dan weer niet oppassen om bij voorbaat al toe te geven aan de heilloze gedachte dat efficiency en produktiviteit alleen kunnen gedijen in een (moordend) concurrentiesysteem?

Vele jaren heb ik gespeurd of er in de kringen van door christenen geleide ondernemingen meer „aan de hand” is dan bij anderen. Ik heb het niet kunnen ontdekken, maar ik wil

hieraan geen conclusies verbinden in de zin van oorzaken en gevolgen. Hoe dan ook: als we het er over eens zijn dat het denken en handelen op microschaal ondersteuning behoeft door meer „collectieve” maatregelen, dan is het niet nodig onmiddellijk alleen aan de centrale overheid te denken.

Als we spreken over het mesoniveau dan komt vanzelfsprekend ook de kerk binnen het vizier. Deze discussie wordt gevoerd onder de term van „institutional life-style”. Als we eisen en verlangens uiten ten opzichte van het gedrag van derden, zullen we zelf moeten laten zien, dat het ons ernst is en dat het mogelijk is. Op dit punt is de start van de nieuwe levensstijlbeweging met naar schatting meer dan 500 groepen in kerkelijke gemeenten hoopvol, zij het ook niet meer dan een begin. In dit verband spreek ik de hoop uit, dat elementen van de nieuwe levensstijl ook een plaats kunnen krijgen in de liturgie. Het politieke denken – en het denken over de nieuwe levensstijl is een politiek probleem – moet veel beter dan tot nog toe is verwerkelijk, zijn plaats krijgen in de eredienst.

6. Mede in het kader van de nieuwe levensstijl is er een nieuw denken op gang gekomen over de rol van de arbeid in het menselijk bestaan. Ik denk dat we daarbij extremen moeten vermijden. Ik kom niet veel mensen tegen die zeggen dat de arbeid het gehele menselijk bestaan zijn zin moet verlenen. Een eventueel grafisch „zijn leven was werken” vindt niet zo veel instemming meer, al herinnert veel menselijk leven daaraan nog steeds. Mensen die vinden dat de arbeid eigenlijk geheel uit het menselijk bestaan moet verdwijnen en die bijvoorbeeld reikhalzend uitzien naar een volledig geautomatiseerde maatschappij kom ik ook niet veel tegen. Wel is er een groeiende belangstelling voor de gedachte om de relatie tussen arbeid en inkomen door te knippen. Dan pleit men voor het verschaffen van een minimum inkomen aan iedereen, geheel onafhankelijk van welke prestatie dan ook. De vóóronderstelling, dat er dan voldoende mensen zijn die méér willen doen, acht ik niet vervuld.

Het lijkt me zinvol de discussie vooral te voeren over de vraag naar de verbreding van het begrip arbeid, zoals Dippel dat jaren geleden reeds deed. Ook is het verstandig om zo nauwkeurig mogelijk na te gaan wat de *aard* van het werk is, waartoe de meerderheid van de beroepsbevolking „gedwongen” is. Ik denk daarbij niet alleen aan de gevolgen van de arbeidsdeling, maar ook aan de absurde opeenstapeling van verantwoordelijkheden van mensen die leiding moeten geven. Aan de top probeert men dat door geld te vergoeden. „Van onderen” blijft gewoon weg (arbeidsverzuim, dat geboekt staat als ziek-zijn). In dit kader verheug ik mij over de toenemende belangstelling voor de ideeën van Schumacher, die pleit voor een andere wijze van produceren dan de grootschalige en, zoals hij er aan toevoegt, gewelddadige.

Ik denk dat het vraagstuk van „de mens en zijn arbeid” gelegenheid biedt om aandacht te geven aan het aspect in de Nieuwe Levensstijl-beweging, dat we aanduiden met de woorden „omgaan met mensen”. Niet alleen met de arbeidsplaatsen, maar ook met de arbeid zelf wordt in ontstellende mate gesold. Soms lijkt het wel of wij de controle op deze processen geheel kwijt zijn. De doffe apathie waarmee doorgaans wordt gereageerd wijst op de ernst van de situatie.

7. Het proces van de veranderingen zelf is een belangrijk vraagstuk. De verharding van de posities die een kenmerk is van de situatie in tal van Europese landen zou kunnen wijzen op een zekere mate van angst voor veranderingen. Enigszins schematisch geredeneerd zien we een groep mensen die niet alleen diep overtuigd is van de noodzaak van veranderingen, maar tegelijk de recepten zowel voor de wijze waarop, als voor het einddoel in zijn zak meent te hebben. Hun optreden draagt sporen van intolerantie (niet geheel onbegrijpelijk, gezien de

situatie), maar met een, vooral pedagogisch, rampzalig effect. Met drijft de tegenstanders van veranderingen en degenen die aarzelen op één hoop, in plaats dat men hoop geeft. Het aantal mensen dat – zeker op korte termijn – belang heeft bij de bestaande situatie wordt daardoor vergroot en de belangstelling voor de noodzaak van verandering wordt niet gewekt.

Sommige tegenstanders van de nieuwe levensstijl menen dat de plannen die in dit kader worden besproken, ontwrichting zullen veroorzaken. Het merkwaardige in deze discussie is natuurlijk, dat de voorstanders van een meer rechtvaardige en houdbare samenleving („just and sustainable”) er zelf diep van overtuigd zijn, dat doorgaan met produceren en consumeren op de huidige wijze onherroepelijk de gehele wereld zal ontwrichten. Het is deze groep die – hoewel overtuigd van vrij radicale veranderingen – toch geen nauwkeurige voorstelling heeft van het einddoel en daarnaast ervan overtuigd is, dat voor deze veranderingen de medewerking nodig is van vrij grote groepen in een bevolking. Zij geloven in de woorden van ds. Martin Luther King, dat men mensen niet moet overwinnen, maar winnen. Ze zijn veelal in de ogen van de eerste groep niet radicaal genoeg, maar dat slaat bij nader inzien vooral op te nemen stappen en minder op het einddoel. In de ogen van de meer behoudzuchtigen loopt de tussengroep te snel.

Ik denk dat het een zeer oud liedje is, waaraan ik slechts één kanttekening wil toevoegen. Ogenscheinlijk zou het thans gemakkelijker moeten zijn om samenlevingen te veranderen, nu het proces van veranderingen zelf een object van wetenschap is geworden. Dat valt wel een beetje tegen, nu wetenschappelijk gevormde veranderaars meer hun ideologie dan hun wetenschap aanbieden.

8. Indien het waar is – wat in de oecumenische beweging wordt gedacht – dat kerken een eigen rol kunnen en moeten spelen in dit proces van veranderingen, dan zal er meer aandacht moeten worden besteed aan het politiek pastoraat. In de afgelopen jaren is de rust in de christelijke gemeenten flink verstoord, doordat kerken uit andere landen en continenten niet alleen de aandacht vragen, maar zelfs de medewerking eisen voor de oplossing van vraagstukken die voor hen van levensbelang zijn. De ontwikkelingsproblematiek en het racisme zijn hiervan de bekende voorbeelden. Dit is nog maar een voorspel van wat komen gaat. Persoonlijk geloof zal in toenemende mate vertaald moeten worden in termen van gemeenschappelijk handelen. Dat vraagt veel aandacht en toewijding en daardoor worden de traditionele taken van het pastoraat drastisch uitgebreid. Het lijkt mij onjuist om daarbij alleen aan de pastores te denken. Ik denk dat wij ook veel pastoraat aan elkaar moeten verlenen.

Op de vijfde Assemblee van de Wereldraad van Kerken hebben wij een korte, maar interessante discussie gevoerd over de vraag van de grondmotieven op grond waarvan christenen en kerken zich bezig kunnen en moeten houden met samenlevingsvraagstukken. Ik herhaal op deze plaats, wat ik daarover het geschreven in het opstel „Kerk en samenleving in Nairobi – Een oproep tot verantwoordelijk handelen”, gepubliceerd in het door het Boekencentrum uitgegeven boekje „Dat was Nairobi”.

Christenen en kerken richten zich op de samenlevingsvraagstukken, omdat zij worden geconfronteerd met menselijk lijden in alle continenten en landen: mensen lijden door honger en gebrek, door geweld en onderdrukking, door omstandigheden waaronder zij moeten werken en door te zware taken. Een herstructurering van onze samenlevingen met het oog om het lijden te verminderen is een vorm van handelen gericht op vergroting van de humaniteit.

Een tweede motief is te vinden in de permanente vraag naar een vernieuwing van de

samenleving. Hoewel de inspanning gericht op het overleven natuurlijk gerechtvaardigd kan worden, biedt het overleven van een wereld vol met onrecht op zichzelf te weinig perspectief. Christenen hanteren het woordje „nieuw” vanuit een eigen perspectief, namelijk van de gedachte van het Koninkrijk. Al het spelen met het nieuwe wordt enerzijds gerelativeerd vanuit deze gedachte, maar het is er tegelijk een krachtbron voor. Het getuigen van en het zich richten op *dit* nieuwe houdt ons in de kerk sterk bezig.

De roep van God om gerechtigheid in de zin van het herstellen van verbroken relaties is een derde grondmotief voor christenen en kerken om hun geloof te relateren aan samenlevingsvraagstukken. Menselijke relaties worden niet alleen op het individuele niveau verstoord door zonde en schuld, maar evenzeer in politieke en economische ontwikkelingen. Deze ontwikkelingen dragen geen „natuurlijk” karakter. Zij zijn geen fataliteit, maar vormgeving en resultaat van menselijk denken en handelen. En dus horen zij tot de verantwoordelijkheid van mensen. Het verlangen en het uitzien naar een meer rechtvaardige wereld en naar meer rechtvaardige verhoudingen tussen volken, mensen en generaties brengt de christenen bij elkaar als een sterk verenigende kracht.

Een vierde motief is dat van het rentmeesterschap. Dit motief heeft een geheel nieuwe impuls gekregen door de groeiende zorg over de schepping en het geschapene, nu gebleken is dat wij bezig zijn evenwichten op aarde te verstoren en zelfs grondig te vernietigen.

Tenslotte is er de opdracht om wanhoop te transformeren in hoop, te wijzen op de steeds weer onverwachte mogelijkheden die ons – zelfs in conflicten – worden gegeven om stappen te doen naar een vernieuwde samenleving. In wat modieuze termen samengevat kan men stellen: we dienen de hoop te operationaliseren, we kunnen laten zien, dat hoop een categorie van het geloof is door duidelijk te maken, dat ook onze samenleving niet de laatste verschijningsvorm is in het historische proces. Tekenend van hoop oprichten, is een voorrecht voor de christelijke gemeente.

9. Mag ik nog eens proberen duidelijk te maken waarom het dan uiteindelijk begonnen is? Wát is het dat aan de oorsprong van de beweging van de nieuwe levensstijl staat?

In de eerste plaats is er het vraagstuk van de (onvoorstelbare) armoede in de meeste landen van Azië, Afrika en Latijns Amerika. Mensen lijden gebrek aan voedsel en geneeskundige verzorging. Gaandeweg is daarbij de vraag opgekomen: kunnen wij door zelf anders te gaan leven een bijdrage leveren aan de opheffing van het genoemde lijden van honderden miljoenen mensen?

In de tweede plaats is de discussie over de vraagstukken die de Club van Rome op onze tafel heeft gelegd, zeer actueel geworden. Rijke landen zijn bezig de aanwezige grondstoffenvoorraden snel op te maken. De rijken gebruiken niet alleen veel, maar ze gebruiken naar verhouding veel meer dan de arme landen. Met andere woorden: de manier waarop wij onze verbruikspatronen hebben opgebouwd is niet alleen een bedreiging voor mensen in de derde wereld (we gebruiken voor een belangrijk deel *hun* grondstoffen), maar evenzeer een bedreiging voor de toekomstige generaties van de gehele wereld. Dan rijst opnieuw de vraag: kunnen we door anders te gaan leven zorgvuldiger met grondstoffen omgaan, zodat er meer overblijft voor anderen?

In de derde plaats hebben wij geleidelijk aan ontdekt, dat de eenzijdige aandacht voor vragen rond productie en goederen (en de onvermijdelijke tegenhanger: geld) de menselijke verhoudingen en het menselijk geluk niet altijd ten goede komen. Er komen niet alleen protes-

ten, maar er worden ook mensen ziek door de wijze waarop we zo eenzijdig leven en werken. Ten derde male komt dan de vraag: kunnen we door een andere manier van leven bevrijd worden van de druk van wat we wel de consumptiemaatschappij noemen? Kunnen we ook op een andere wijze arbeiden?

Deze drie – ten dele met elkaar samenhangende vraagstukken – zijn voortdurend aan de orde. Zij zijn op grote schaal ook buiten de kerk aan de orde. Wat de genoemde Beleidsconferentie van de Raad van Kerken evenwel voor ogen stond, was de krachten op dit punt te bundelen en mensen te vragen in het kader van een gemeenschappelijke inspanning en verantwoordelijkheid na te denken over de vraag welke stappen er gedaan kunnen en moeten worden om recht te doen aan de ernst van de genoemde drie vraagstukken.

In ben geneigd om aan de drie genoemde punten nog een vierde toe te voegen. Het is in ieder geval mij – in en na Nairobi – duidelijker voor ogen komen te staan. Het is het vraagstuk van de bewapening en de bewapeningsuitgaven. Steeds meer gaan we inzien, dat het spreken over de verspilling van de grondstoffen ongeloofwaardig is als wij niet tegelijk de aandacht blijven vestigen op de uitgaven voor bewapening, die de tendens hebben voortdurend te stijgen. Niet alleen over het bedreigend, maar ook over het verspillend karakter van deze uitgaven is iedereen het eens. Door de toeneming ervan worden steeds meer mensen er door gebonden in het productieproces en dat maakt weer, dat de strijd om te komen tot vermindering van de uitgaven er niet eenvoudiger op wordt.

Een van de belangrijkste bedoelingen van de beweging van de nieuwe levensstijl is het zoeken van een rechtvaardige verdeling van de ons ter beschikking staande bronnen van welvaart, *die beperkt zijn*. („justice within limits”). Wat nodig is – met name in de economische wetenschap – is een nieuw nadenken over de rol van de schaarste en een nieuw nadenken over instrumenten die beter rekening kunnen houden met deze fundamentele schaarste dan de bestaande en tot dusver gehanteerde instrumenten.

Tot in de meest kinderachtige en verspillende vormen toe is ruimschoots bewezen dat de mens alles kan maken en produceren wat hij wil. Maar het proces van delen met elkaar is aanzienlijk moeilijk gebleken en daarop zullen we ons in de toekomst toch meer moeten richten.

10. Bij de vragen onder het vorige punt geformuleerd – of beter gezegd *onder* de vragen zit een nog belangrijkere vraag verborgen en dat is die van de kijk op de mens zelf. Hoe vaak wordt (niet alleen in deze discussie) niet verwezen naar de zogenaamde aard van de mens, daarmee suggererende dat alle pogingen tot verandering toch eigenlijk reeds bij voorbaat tot mislukking gedoemd zijn.

De mens is hebzuchtig en egoïstisch, enzovoort. Maar wordt deze opmerking gemaakt om een alibi te vinden voor de situatie? Wordt de zeer eenzijdige opmerking gemaakt ter rechtvaardiging van de gang van zaken? Laat men ook vooral voor zichzelf spreken en minder voor anderen! Er is nauwelijks behoefte aan een discussie over de vraag of de aard van de mens hebzuchtige trekken vertoont. Maar als dat zo is, waarom is dan de inspanning om de samenleving zo te construeren dat deze hebzucht minder kansen krijgt, vaak zo gering? Iemand die verwijst naar negatieve trekken van de mens en zich daarbij niet tot aan het uiterste inspant om deze trekken minimale kansen te geven, is ongeloofwaardig. Natuurlijk is ook nog meer te zeggen over de mens dan alleen te spreken over zijn aard. Het Genesisverhaal beperkt het spreken over de *aard* tot „vee, kruipend en wild gedierte”. Als in dit verhaal over de mens gesproken wordt, staan er geheel andere woorden. Het gaat om de schepping naar Gods beeld. Gaat dat verloren door de gebeurtenissen in het paradijs? Is er daar sprake van een schending in de betekenis van een blijvende verminking? Is het uitzicht

op het juiste handelen van dat moment af *geheel* verduisterd? Allemaal vragen, waarop wij hier niet kunnen ingaan, maar die willen aangeven, dat wij moeten letten op de betekenis van de genoemde onderliggende vraag.

Het gehele complex vragen zou wellicht voor de Raad aanleiding kunnen zijn aan een studiegcommissie de opdracht te geven voor het samenstellen van een geschrift, waarin in duidelijke taal uiteengezet wordt hoe de stand van de discussie met betrekking tot de theologische antropologie op dit moment is. Het laatste samenvattende boek dat we in Nederland hebben dateert van 1970 („Wat dunkt u van de mens?” uitg. Kok, Kampen). Een dergelijke arbeid zou ons tevens de gelegenheid geven de Humanum Studies van de Wereldraad (1969-1975) te verwerken.

11. Bij de discussie duikt vaak ook de vraag op naar de vooruitgang. Betekent een ander productie- en consumptiepatroon, betekent een andere technologie niet een pleidooi voor tenminste stilstand en is stilstand geen achteruitgang? Niemand haalt het in zijn hoofd om het biologische groeien van een mens een verontrustend verschijnsel te noemen, maar als de economie niet meer groeit (nu niet gemeten in centimeters, maar in hoeveelheid goederen), dan wordt dat ervaren als een teken van achteruitgang. Natuurlijk speelt daarbij de vermindering van de werkgelegenheid een grote rol en ook het feit, dat meestal enkele groepen van de bevolking hiervoor moeten opdraaien. Maar is het niet een eenzijdigheid om het begrip vooruitgang te meten in *economische* termen? Is er niet zo langzamerhand behoefte aan een vernieuwde inhoud van het begrip vooruitgang? Wij hebben al enkele stappen gezet in de richting van sociale indicatoren. Ik denk dat wij daarmee moeten doorgaan en dat wij verder moeten blijven zoeken naar nieuwe meetlatten.

12. Tenslotte is er de vraag van de rol van het veranderingsproces zelf. De beweging van de nieuwe levensstijl pleit voor stapsgewijze verandering. Wij hechten veel betekenis aan de discussie over het type en de aard van de vernieuwde samenleving die wij voorstaan, maar wij beseffen dat deze samenleving niet door een totale greep in één klap gerealiseerd kan worden. De gedachte van een concrete utopie, in de zin van het nadenken over de vraag welk type samenleving we in een periode van 10 à 15 jaar willen bereiken, speelt een rol bij het nadenken over de veranderingsprocessen. Maar dit nadenken mist een totaliteitskarakter in de zin van alles of niets. Daarvoor zijn er ook teveel onzekerheden. Er ontwikkelt zich in Nederland een eigenaardige discussie in de richting van deze stelling: wie dit totaliteitsdenken niet hanteert, doet eigenlijk geen serieus werk. Men sleutelt dan zogenaamd aan de marge. Het komt mij voor dat wij aan deze opvatting geen voet moeten geven. Door dit voortdurend sleutelen aan de marge is dan toch stellig een geheel ander type samenleving ontstaan dan 50 of 100 jaar geleden. Ik ben er van overtuigd, dat het tempo van het sleutelen in de komende decennia aanzienlijk verhoogd moet worden. Daarvoor is thans meer aanleiding dan bijvoorbeeld 20 jaar geleden. In de Wereldraad hebben wij op dit terrein een belangrijke consensus verkregen in de zin van een conceptie op politiek-maatschappelijk gebied. Op deze plaats kan ik daarop niet ingaan, maar belangstellenden moge ik verwijzen naar het boekje „Werkelijkheid en hoop”.

Niemand vader of meester

Ervaringen aan de basis

De titel boven het verhaal staat er gauw genoeg. Maar dan? Ik heb het ongemakkelijke gevoel voor „deskundige” mensen binnen kerkelijke organisaties iets verstandigs te moeten vertellen over de missionaire betekenis van christen-basisgroepen. Maar de basis waarover het gaat, gaan moet, spreekt helemaal geen verstandige taal. Die roept en zucht, gaat op weg, demonstreert, sjouwt, vloekt, haalt adem bij elkaar en zingt dan weer. Mensen op weg naar bevrijding.

Dat klinkt misschien lichtelijk pathetisch als het ook nog gaat over aan alle kanten verzorgde burgers in een welvaartsmaatschappij. Maar we weten intussen wel genoeg van welzijnsnood af om de titel van de psychosociale studie van de te vroeg overleden dr. J. A. Weijel te beamen: „De mensen hebben geen leven”. En tot die mensen „midden in de dood” behoren wijzelf, tot de armen van geest, tot de basismensen.

Mensen op weg naar bevrijding. Negers in de V.S., de volksmassa's van Latijns Amerika, de armen op de Filippijnen, Tanzania tussen de groten op de wereldmarkt, joden in de USSR, de zwarten in Zuidelijk Afrika, palestijnen in het Midden-Oosten, maar ook de zwakzinnigen onder ons, de bejaarden, de moslimslaven en ga maar door: Mensen aan de basis van de samenleving, waar het recht van de sterke geldt en angst de zielen beklemmt. Totdat ergens een Mozes, een enkeling, een groepje, de apathie weet te doorbreken en het visioen oproept van een land van belofte: een Che Guevara, Camillo Torres, Martin Luther King, Nyerere. Mensen op weg naar bevrijding. Ook onder ons. Voor velen sinds een man met veel te grote oren – weinig fotogeniek noemde hij ze – de grote wijze mond van het kerkelijk gezag, even groot als die van alle machthebbers sinds Constantijn, wat hem betrof sloot en aandachtig begon te luisteren, naar beneden: „Un Concilio!”. (Johannes XXIII) Kleine, al te gehoorzame mensen, voelden zich voor het eerst als gelovige, als kleine zieners serieus genomen. Zowaar eindelijk herkend, ieder, als op unieke wijze gevormd naar Gods beeld en gelijkenis, ieder met eigen onvervreembare inbreng als het gaat om het openbaar worden van de God van kleine mensen, die van Abraham, van Mozes en van Jezus.

De wijzen beschaamd

Ik weet niet goed hoe ik verder moet met mijn verhaal. Een gistende mondiale beweging-van-onderen kent geen deskundigen. Ik herinner me de uitroep van een spaans theoloog tijdens de rumoerige internationale bijeenkomst van priestergroepen in Rome – gelijktijdig met de bisschoppensynode die zich bezig hield met het ambt van de priester – in oktober 1969: „De enige theologie die nog geldt is de „théologie de merde”!”. Netjes vertaald: de theologie van het straatvuil. Zelfs het pastoraal beleid, van al zo hoge, al zo ver, verliest zijn kracht. Zolang de herders niet tot de ontdekking gekomen zijn, dat ze zelf óók in verlossingsnood verkeren, net als al die anderen in de woestijn verdwaalde schapen.

Carlos Mesters illustreert dat voor de pastores van Brazilië. In een beschouwing over de duizenden basisgroepen daar noteert hij, dat deze juist ontstaan bij de armsten, aan de uiterste zelfkant van de samenleving. Daar is dan ook naar zijn zeggen sinds Abraham al de

vindplaats van Gods appèl. „Aan de zelfkant worden ook cultureel gezien steeds die menselijke waarden bewaard, die in het culturele proces worden ontkend. Politiek gezien betekent het dat de zelfkant het kritische element vertegenwoordigt in de samenleving van vandaag, als een kracht, die de gevestigde wanorde omver gooit.”

En dan volgt de hier belangrijke notitie: „Hoewel dit proces bij de armsten vaak op gang werd gebracht op initiatief van officiële bedienaren van het kerkinstituut, keert het proces zich om naar dat zelfde instituut en stort priesters en bisschoppen in een radicale identiteitscrisis: de leraren worden leerlingen van wie van hen leerden.” (Uit een korte samenvatting in de Informatiebrief voor Basisgroepen en Kritische Gemeenten in Nederland, jrg 3, nr. 11.)

Bevrijding als sleutelwoord

Kunt u me volgen, als ik er moeite mee heb om een heldere uiteenzetting te willen geven? En deze keer niet, omdat het nooit mijn sterke kant is geweest, maar omdat we binnen de kortste keren weer bezig zijn met onze kennis-is-macht-praktijken, die overal heersen om de eigen zeggings- en daadkracht van de basismensen zelf aan te tasten.

Toch, dat is duidelijk, komen er notities bovendien. Die van een bevrijdingsbeweging als eerste, vermoed ik. Laten we wat dicht bij huis blijven, in Nederland en in de noordelijke landen van West-Europa. Je kunt bij al die groepen en groepjes, die zich op een of andere manier vagelijk als „christen-basisgroep” ervaren dat moment van bevrijding gauw aanwijzen. Zij het in verschillende contexten.

Misschien zouden we grofweg een drietal soorten groepen kunnen onderscheiden.

1. Groepen mensen die bevrijd willen worden van hun eigen onmondigheid en andersoortige beklemmingen binnen de kerken. Ze vermoeden ook van hun eigen leven, dat het een vindplaats is van godsopenbaring en willen daar binnen de geloofsgemeenschap uiting aan geven. Soms meer, soms minder bewust ervaren zij het kerkelijk instituut als een machtsapparaat, waarbinnen zelfs de meest normale rechten van de mens worden ontkend. De priestergroepen, die streden voor de ontkoppeling van priesterschap en celibaat vallen deels ook onder deze noemer, maar zeker niet uitsluitend. Zij die toegang eisen voor de vrouw in het ambt. Maar ook de beweging voor een algemene bevrijdende sexuele etiek, tegen de geïnstitutionaliseerde angstfantomen in.

Open Kerk – groepen, die zich organiseerden omdat ze het benoemingsbeleid afwezen, dat de stem van het Godsvolkje zelf, de vox populi, met een even onbewuste als afschuwelijke arrogantie maar liet praten.

Maar ook „doorgeschoten jongerenkoren”, die hun eigen inbreng, meer dan alleen hun liederen, binnen de liturgie willen laten klinken.

Allerlei interkerkelijke groepen die een eenheid ervaren, die de instituten blijkbaar bij elkaar nog steeds uitsluiten. Soms zijn deze groepen nog zozeer bezig met een strikt binnenkerkelijke bevrijding, dat bevrijding daarbuiten, op het maatschappelijk en politiek terrein, nog buiten het gezichtsveld blijft. Je zou kunnen zeggen, dat er dan nog niet veel meer te beleven is dan een soort inhaalpoging om vrijheden te verwerven, die binnen de maatschappij vaak al lang gerealiseerd zijn. Je kunt daar twee opmerkingen over maken: ten eerste; dat het om hun eigen bevrijding gaat en dat het daarom authentiek is; en ten tweede, dat iemand die eenmaal dat eigen bevrijdingsproces aandurft zeer wel kan ontdekken, dat de kring waarbinnen hij het benauwd heeft steeds groter wordt. Pas als de bevrijding halt houdt bij de clan en de club, bewust, dan verschuift de basismens naar de top waar de machthebbers tronen.

2. Misschien is een tweede groep aan te wijzen onder degenen die zich willen bevrijden van de vereenzaming en verindividualisering binnen een op prestatie en concurrentie gerichte

maatschappij. Zij zijn op zoek naar nieuwe echte vormen van gemeenschap. Daartoe is het steeds meer vermagerende kerngezin te klein en parochie of gemeente te groot, de buurt te anoniem. Ergens bij horen, met een eigen gezicht en een eigen naam. Een overzichtelijke groep, met wie je saamhorigheid kunt beleven. De beschrijvingen van de oergemeente in Handelingen 2 en 4 staan model en de parabel van het lichaam van de Heer, zoals Paulus dat vertelt in zijn eerste brief aan de geloofsgemeenschap van Korinthe.

De drie evangelische raden, zoals die van de kloostergemeenschappen, krijgen nieuwe glans: saamhorigheid in bezit, in beslissing en in affectie.

Dit soort groepen biedt, ook naar binnen, niet alleen maar troost of comfort. Je wordt er ook uitgedaagd om je eigen sterkte te ontplooiën. Vaak is die uitdaging er ook een, die gericht is op bevrijding naar buiten. De groep is daarvan dan de drager. Als enkeling, als gezinnetje sta je volkomen machteloos. Verbeter de wereld en begin bij een groep. Andere leuzen: naar een communiaal opgebouwde samenleving. En: houd het klein!

3. De laatste groep – ze zijn vaak niet van elkaar te onderscheiden, alléén in accent – heeft nadrukkelijk de bevrijding van alle ontrechten en verdrukten op het oog. Het zijn de groepen, die hun God het eerst verstaan als de „partijganger der armen”. Maar dan wel met het besef, dat onder de mensenkinderen alleen de armen de armen kunnen helpen. Alleen de verachte samaritaan ervaart de solidariteit met de neergeslagen medereiziger langs de weg, die hem beweegt de als gelijke herkende op zijn ezel naar de herberg te brengen.

Deze groepen voelen zich vaak erg machteloos. Zelf maken zij deel uit van structuren, maatschappelijke, economische, kerkelijke ook, die de Gott-mit-uns, de God-on-our-side en de God-who-made-England-mighty vertegenwoordigen, de hoe ook in christelijke benamingen verpakt, verdrukkende machten.

De priester- en predikanten-beweging Septuagint werd hiervan, na de al eerder opgedane shockervaringen t.a.v. zogenaamde nederlandse progressiviteit in ontmoetingen met Baskische priesters, die gevangenschap en levensgevaar riskeerden, wel heel hard herinnerd tijdens het eerste congres van „solidaire christenen” in Amsterdam, oktober 1970. Daar vroegen zuidamerikaanse priesters ons, hoe wij bezig konden zijn met het vraagstuk van de bevrijding van de armen in de wereld, terwijl we als nederlanders nog steeds de vruchten plukten van de bij elkaar gedreven en uitgebuite bevolking van Suriname.

Hoe bevrijden wij rijken ons van de rijkdom, die de armoede elders alleen maar vergroot? Een vraag naar ons zelf toe, naar onze eigen westeuropese samenleving, naar onze eigen met die laat-kapitalistische samenleving verweven kerkstructuren. Bevrijding naar buiten wordt veel eerder bevrijding naar binnen.

Enkele losse notities

Mijn verhaal lijdt tot hier onder een te veel aan schematisering, en aan een te weinig, over al wat er aan de basis gaande is en wat er achter steekt. Met een greep losse notities wil ik nu meer over dit laatste zeggen.

– „Une église à libérer pour libérer le monde” (Een te bevrijden kerk om de wereld te bevrijden) luidde de titel van het rode boekje, dat als handleiding diende voor de priester-groepen in 1970 in Rome bijeen. Henri Laurentin maakte de vergelijking van David die, met het Saulsharnas aan, de Goliath van de knechting niet kon bestrijden.

Maar hoe krijg je dat Saulsharnas van kerkelijke machtsstructuren van je lijf? Hoe kun je „kerk worden in dienst van een veranderende samenleving”, zoals de brief van een toen nog homogeen nederlands episcopaat het in mei 1968(!) in zijn titel stelde, met aan het eind van de

brief een profetisch pleidooi voor die kleine groepen, haarden van dienst, die op de toekomst vooruit lopen.

Kan dat zonder dat er binnen die kerk een mogelijkheid bestaat tot eerlijke maar loyale oppositie? En als die mogelijkheid niet bestaat? (In Nederland is er als een unicum een overigens vastgelopen bisschoppelijke commissie pluriformiteit, waar men zoekt naar vruchtbaar contact met de basisgroepen, juist ook met die welke wegens priesterhuwelijken „buiten bisschoppelijke verantwoordelijkheid” zijn gesteld). Dan keren de priesters en hier en daar ook de predikanten zich af van de directe confrontatie met een kerkelijke top en zoeken de basis, de mensen van een plaatselijke groep. Daar moet het immers gebeuren.

– Kom je zo niet in een sectarisch isolement? vroeg iemand aan Jan Ruijter van de Kritische Gemeente IJmond. Het antwoord was: Ik kies als het dan moet, voor een opgedrongen isolement ten aanzien van kerken, die geen duidelijke keus maken voor de ontrechten in de samenleving, als dat ons in staat stelt om die keus dan zelf wel te maken.

De basisgroepen realiseren op wezenlijke wijze wat „Wereldkerk” in feite zou moeten zijn: solidarisering van alle anawim, alle geringen op aarde. Zoals kardinaal Alfrink eens zei in Rome: „met of zonder de bisschoppen”.

– Het gaat om de heiliging van de Naam. Om de weigering de knie te buigen voor welke macht ook. Om de ontdemonisering. Zon en maan en sterren zijn geen machten, zegt de eerste bladzijde van de Torah. Het zijn angeloï, relatiescheppers, vriendenmakers zoals de mammon dat zou moeten zijn, en alles wat nog macht heet. Intussen citeert Nyerere op zijn manier Jezus’ woord, toegepast op de positie van de arme landen op de wereldmarkt: Wie heeft, hem wordt gegeven, wie niet heeft, hem wordt wat hij heeft nog afgenomen.

Wie macht heeft of zoekt kan de Naam niet verstaan. Alleen de armen hebben „oren om te horen”.

– Jan Ruijter citeert in zijn laatste kerstpreek Garaudy: „Het is veelbetekenend, dat God, volgens de christelijke voorstelling „aan de basis” mens is geworden: Jezus heeft noch bezit, noch politieke macht, noch de wijsheid der wijzen. De vrijheid die hij brengt is een vrijheid, die het beginsel zelf van overheersing onder kritiek stelt”. (Concilium, 11e jrg. nr. 4, p. 50. Het nummer is gewijd aan Basisgemeenschappen)

– Jakob Soetendorp in „de symboliek van de joodse religie” over het Pesachfeest: „Tijd van onze bevrijding, luidt de joodse omschrijving van het feest. De Farao van Egypte had gedacht dat zijn macht recht was en van zijn regering en zijn opvattingen vormt de pyramide een symbool. Duizenden onder de voet gelopen slaven aan de basis, één man als dictator aan de top. De les van Pesach is dat datgene waarvan de pyramide het symbool is, altijd moet worden bestreden.() De mens is vrij geboren en alleen in vrijheid kan hij voldoen aan de opdracht, waartoe de mens geschapen is: Gods medewerker te zijn aan de schepping.”

– Missie, zending. Je kunt de geest niet zenden, als je de geest niet kan géven. Geen winstmaximalisatie, geen continuïteit van bedrijf of kerkinstituut als prioriteit. De geloofwaardigheid van de westeuropese basisgroepen zal blijken als het gaat om de bereidheid het leven te geven voor de vrienden.

– Mozes stond lang aan de verkeerde kant. Behorend nog tot de hofélite wilde hij helper en scheidsrechter zijn voor zijn hebreeuwse broeders in slavernij. Het werd hem terecht niet in dank afgenomen. Hij moest eerst de woestijn in. En wij? En de kerken? Een kerk die niet kan sterven gelooft niet in verrijzenis. Zolang in Zuid-Amerika toch de bisschoppen en al in mindere mate priesters door de dictaturen nog worden ontzien, meer dan het volk, is er iets mis met de geloofsgemeenschap.

– Altijd weer wordt er wijs gewaarschuwd tegen polarisatie en conflict. Het gaat inderdaad om de sjaloom, om de geheelde wereld. Maar scheppen betekent scheiden en onderschei-

den: de nacht van de dag, water van land, wateren boven en wateren beneden. Met de omzichtigheid van de slangen moet de werkelijkheid geanalyseerd worden: waar de mantel van de liefde het lijden bedekt van de verdrukten. Een bepaald soort vrede is de Heer niet komen brengen: de vrede die de verdeeldheid tussen machtigen en slaven en sloven verdoezelt. Dat conflict moet worden uitgevochten. Tot sjaloom voor beide partijen.

– In Nederland zijn zo'n honderd groepen en groepjes, die zich tot de basisgroepen rekenen, wat er dan ook onder verstaan mag worden. Hoewel dat mogelijk was, melden zich bij de werkgroep „Dienst aan basisgroepen en kritische gemeenten – Nederland” geen charismatische groepen. Wel dus liturgisch vernieuwende groepen, groepen die vooral op gemeenschapsvorming zijn gericht, en groepen die zich sterk met mondiale vredes- en gerechtigheidsvragen bezig houden.

De werkgroep is een eigen initiatief van een aantal bij basisgroepen in het land betrokkenen. Ondergetekende is door hen parttime vrijgesteld, vooral om de onderlinge contacten tussen de groepen te bevorderen en aldus stem- en daadkracht te versterken.

Er is een reeds genoemde Informatiebrief. Daarvan is ook een engelse editie. De nederlandse werkgroep houdt contact met basisbewegingen in andere landen. De basisbeweging is in wezen mondiaal.

Er zijn grotere groepen, zoals de Studentenecclesia Amsterdam, de Kritische Gemeente IJmond, de Dominicusgemeente in Amsterdam en verder veel kleinere tot heel kleine toe. Al met al niet meer dan wat mosterdzaadjes.

De missionaire betekenis van de basisgroepen

De te beantwoorden vraag in dit artikel mag toch nog eens opgenomen worden: Wat is de missionaire betekenis van de basisgroepen voor de kerk? Wellicht een „demissionaire”: de kerk als kuriakè, in de verleiding gekomen heerschappij uit te oefenen zoals de wereld dat doet, wordt demissionair. Dat proces van de eigen geest geven om de geest te kunnen zenden – et emisit spiritum – zal ook na de dood van de kerken voortgaan, in groepen en enkelingen: niemand heeft groter liefde Daar wordt dood en opstanding zichtbaar.

Maar tegelijkertijd wordt het lichaam van de nieuwe mens – bereid om zijn leven te geven tot heling van de wereld – soepel en organisch opgebouwd. Er zullen momenten komen van een plotseling kristalliseren: groepen herkennen en vinden elkaar in veelsoortige begaafdheid. Iets daarvan tekent zich al af. Vanuit het nieuw verstaan van het „Hoor, Israël, uw God is één!” ontwikkelt zich een mondiale solidariteit tussen alle „armen-van-geest”. De brieven van Ignatius krijgen weer actualiteit en de engel van Scherpenzeel communiceert intens met de engel van Pitawela op Sri Lanka, de engel van Beverwijk met Neuwied, over Berufsverbote.

Het wordt – als het doorgaat – een proces van barensweeën, omwentelingen. Alles wat toch weer voor klasse- club- en clangoden door de knieën gaat, weer in Jezus' misbruikte naam, zal de profeten opnieuw tegen zich krijgen. Zo waarschuwt de zuid-amerikaan Enrique Dussel de nederlandse progressiviteit die zou blijven steken in een hervorming ad intra, in plaats van dat ze zou kiezen voor de bevrijdende zending naar buiten. (Concilium 11,4) Hij wist gelukkig niet alles van Nederland, al moet je er niet aan denken, waar we allemaal nog doorheen moeten als we onze keus trouw blijven.

Het gaat uiteindelijk om utopia, het land van belofte: een wereld van verenigde stammen en naties, van onderaf opgebouwd uit levende cellen, zoals Mozes dat deed op aanraden van schoonvader Jetro, of Nyerere dat probeert met zijn ten-cel-units.

Een wereld op zijn kop: de stemlozen en machtelozen krijgen het meeste gezag. Je ziet het niet zo maar gebeuren en toch ligt het in de mogelijkheden van de mens, naar Gods beeld en

gelijkenis geschapen: manlijk en vrouwelijk, dat is in gemeenschap. Zijn we – zichtbaar aan het ontstaan van de basisbeweging – toe aan wat Teilhard de amortisatie noemt, een mensheid die zijn angstkrampen voor privé- en groepsverlies eindelijk te boven komt? Koinonia, gemeenschap, dat is het slagwoord: Het Westen heeft daarvan niet veel bewaard: Afrika moet het ons misschien wel leren.

Intussen blijve men op zijn hoede. Tanzania is wel het troetelkind van nederlandse progressieven genoemd – nu wordt dat misschien Sri Lanka. Zo wordt het verschijnsel van basisgroepen in allerlei publicaties, niet alleen missionaire, als een troetelkind behandeld. De bisschoppelijke commissie pluriformiteit wijdt lovende woorden aan „de ernst die deze groepen maken met Jezus en zijn zending, met de verlossende kracht van het evangelie, die zich zichtbaar uit in solidariteit met () alwie in de knel komt. Juist hierom komt de inzet voor rechtvaardigheid in verre werelddelen geloofwaardig over.” Eén van de urgente thema's van de 3e bisschoppensynode in Rome was „de opbloei van basisgemeenschappen”. Maar de echt missionaire betekenis van de basisgroepen voor de kerk wordt pas duidelijk, als ze ook geen troetelkind meer zullen blijken te zijn van de wijzen en belangrijken, en als ze, uit onvervreembare roeping het aan zullen kunnen om desnoods buiten de synagoge geworpen te worden. Zoals Don Franzoni bijvoorbeeld.

Literatuur:

Nieuwsbrief voor basisgroepen en kritische gemeenten – Nederland. Admin. De Wetstein Pfisterlaan 55, Driebergen

Concilium 11e jrg. nr. 4, Basisgemeenschappen, de Horstink Amersfoort

Septuagint van Chur naar Rome, Gooi en Sticht 1969

Van Rome naar Utrecht, Katholiek Archief, Amersfoort 1969

Solidariteit gezocht, Gooi en Sticht 1970

Une église à libérer pour libérer le monde, Rome 1969

Welkom en Ongewenst (KGIJ), Gooi en Sticht 1971

Kerk van Onderen (KGIJ), Gooi en Sticht 1975

Mensen voor dag en dauw, H. Oosterhuis, Ambo 1976

Jezus' rol in de missio Dei en de missio ecclesiae

Een poging tot doorbreking van de controverse tussen „evangelicals” en „ecumenicals”

De controverse tussen „evangelicals” en „ecumenicals”

Zoals bekend is er rond Uppsala 1968 een scherpe controverse ontstaan tussen „evangelicals” en „ecumenicals”. Bij deze controverse speelt het verstaan van de wereld een grote rol¹⁾. De positie van de „evangelicals” wordt gekenmerkt door een statische, dualistische kosmologie. Daarbij wordt geöpereerd met tegenstellingen als „hier beneden – daar boven”, „horizontaal – verticaal”, „diesseits – jenseits” enz. Dit is namelijk de achtergrond van het onderscheid tussen de „eigenlijke” zendingsopdracht, te weten de bekering van enkelingen en de uitbreiding van de kerk, en „wereldse” taken als diakonaat en ontwikkelingshulp. De positie van de „ecumenicals” wordt gekenmerkt door de opvatting van „wereld als geschiedenis”. De wereld als geheel is betrokken bij die geschiedenis van bevrijding en vernieuwing, waarvan Tenach en Evangelie getuigen: God zelf schakelt de mens in als zijn bondgenoot om deze wereld te herscheppen tot een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarop gerechtigheid woont. Bij deze conceptie zijn evangelieverkondiging, diakonaat en ontwikkelingssamenwerking aspecten van eenzelfde zaak.

Dit verschillend verstaan van de wereld spitst zich toe op een verschillend inzicht in de relatie tussen Gods werk en dat van de mensen. Volgens de „evangelicals” wordt de rol van de mens door de „ecumenicals” zó eenzijdig benadrukt („de toekomst in uw handen”), dat 's mensen fundamentele afhankelijkheid van God en van zijn Geest niet voldoende verdisconteerd wordt. Omgekeerd vinden de „ecumenicals”, dat God door de „evangelicals” teveel als een „deus ex machina” verstaan wordt, zodat tekort wordt gedaan aan de eigen verantwoordelijkheid van de mens binnen de missio Dei.

In Nairobi is zeker sprake geweest van een zekere depolarisering tussen „ecumenicals” en „evangelicals”. Dit hing samen met de algemeen heersende bereidheid kritischer te vragen naar de eigen weg van de kerk in de wereld. De kerk mag niet tot een doublure van de Verenigde Naties verworden, hoezeer het ook haar om de vereniging der naties gaat, om bevrijding tot een alle volken omvattende gemeenschap. Daarom klonk in Nairobi telkens de roep op om een nauwkeuriger theologische toetsing van de Wereldraadprogramma's, een zorgvuldiger toetsing aan Tenach en Evangelie. Tot een werkelijke doorbreking van deze controverse is het m.i. echter nog niet gekomen. Vandaar deze poging daartoe door ons te verdiepen in de vraag, op welke wijze Jezus zijn messiaanse roeping is komen verwerkelijken en wat daaruit voortvloeit voor de eigen aard van de zending der gemeente.

Israels bevrijding tot een nieuwe wijze van leven

In Tenach valt te lezen, dat de Heer Israel bevrijd heeft uit Egypte, opdat het een nieuwe wijze van leven temidden van de volken zou gaan verwerkelijken. Tot de voltooiing van deze bevrijding behoorde, naar het getuigenis van Tenach, de gave van „aarde” Kanaän. Want leven in vrijheid betekent weliswaar in de eerste plaats het vrij kunnen beschikken over de eigen arbeidskracht. Vandaar dat de Heer Israels bevrijding tot die nieuwe levenswijze begonnen was met het uitleiden van de Israëlieten uit de slavernij in Egypte. Maar leven in

vrijheid vereist ook het hebben van de mogelijkheid om vrij *op* de aarde te kunnen leven, dus zonder dat men daarvoor van de toestemming van anderen afhankelijk is. En leven in vrijheid is tenslotte ondenkbaar zonder de mogelijkheid om met de eigen arbeidskracht ook *van* de aarde te leven, dus zonder dat men het recht daartoe eerst van andere mensen moet kopen of geschonken krijgen. Want menselijk leven is altijd leven *op* en *van* de aarde. Zal het leven van de mens dus waarlijk vrij zijn, dan zal hij niet enkel moeten kunnen beschikken over zijn eigen arbeidskracht, maar ook de ruimte moeten hebben om *op* de aarde te leven en het recht om met zijn arbeidskracht aan de aarde een bestaan te ontworstelen. Zo verstaan wij, dat de bevrijding van Israel uit Egypte haar voltooiing moest vinden in de gave van „aarde” Kanaän.

Israels bevrijding door de Heer tot een nieuwe levenswijze impliceerde daarom ook een bepaalde wijze van omgang met „aarde” Kanaän. Het besef hiervan heeft in Israel de duidelijkste uitdrukking gevonden in de jubeljaarwetgeving van Lev. 25. Ook al zijn deze wetten nimmer in praktijk gebracht, toch vormen zij de neerslag van het joodse denken over de omgang van de Israëlieten met „aarde” Kanaän in het licht van Gods bevrijdende heerschappij over dit volk. Zo lezen wij in v. 14, dat een Israeliet het stuk land, dat zijn materiële levensbasis vormde, wel mocht verkopen, maar nooit voor altijd. Want het land was in laatste instantie van God zelf en de mens had het eigenlijk alleen maar in vruchtgebruik (v. 23). En de bedoeling, waarmee God het land aan Israel in vruchtgebruik had gegeven, was deze, dat de Israëlieten er allen tezamen in vrede (en dus ook zonder gebrek) zouden leven. De voorschriften van het jubeljaar moesten voorkomen, dat deze bedoeling van God door de hebzucht der mensen doorkruist werd. Daartoe bepaalden zij o.a., dat ieder vijftigste jaar (het zgn. jubeljaar) land, dat in de voorafgaande periode verkocht was, zonder vergoeding aan zijn oorspronkelijke bezitter terug zou komen (v. 28). De koop prijs van land werd in verband hiermee bepaald door de waarde van het aantal oogsten, dat verkregen kon worden in de tijd, voorafgaande aan het volgende jubeljaar (v. 15, 17). Volgens deze bepalingen hadden de Israëlieten dus nimmer het vrije beschikkingsrecht over de grond, zelfs als zij deze „eerlijk” hadden gekocht, omdat zij „aarde” Kanaän slechts in vruchtgebruik hadden ontvangen van de Heer. Daarom mochten zij slechts zó met haar omgaan, dat Gods bedoeling met deze gave, namelijk het heil van de Israëlieten tezamen, niet doorkruist werd door gedragingen, ten gevolge waarvan de éne Israeliet ten koste van het welzijn van de andere ging leven. Zo moesten deze bepalingen er voor waken, dat Israels belijdenis aangaande Gods bedoeling met de gave van „aarde” Kanaän niet maar een vrome slag in de lucht bleef, maar in de omgang van de Israëlieten met dit stuk aarde ook op een zeer bepaalde wijze gestalte kreeg.

In dit verband is het ook leerzaam om te letten op een waarschuwing, zoals die van de profeet Jesaja: „Wee hun, die huis aan huis voegen, akker aan akker trekken, totdat er geen plaats meer is en gij alleen de gezeten lieden zijt in het land” (5:8). Het land, dat Israel ter bewoning had toegewezen gekregen, mocht niet op willekeurige wijze door weinigen worden opgedeeld. Want het was des Heren en Hij had het aan alle Israëlieten tezamen in bruikleen gegeven, opdat allen tezamen daarop en daarvan in vrede zouden leven. Israeliet-zijn betekende daarom tevens: aandeel hebben in „aarde” Kanaän en haar rijkdommen. Daarom mocht de éne Israeliet niet pogen om de andere te onteigenen door huis aan huis te voegen en akker aan akker te trekken. Want wie zo handelde, wilde „alleen” blijven in het land, daarmee niet enkel tonend zijn broeder niet naast zich te dulden, maar ook God niet boven zich. Zo hebben de profeten het volk in de naam des Heren voortdurend opgeroepen nimmer in bestaand onrecht te berusten door het op te nemen voor armen en verdrukten tegen alle vormen van onvrijheid. Want deze betekenden een doorkruising van Gods bevrijdingswerk,

een aantasting van die door Hem bedoelde inclusieve gemeenschap, waarvan geen Israëliet zich tegen zijn wil buiten gesloten mocht weten en waarbinnen geen zich te veel mocht voelen.

... om Jakob tot God terug te brengen ...

Als Israëls Messias heeft Jezus zich geroepen geweten om zich radicaal voor de verwerkelijking van zo'n inclusieve joodse gemeenschap in te zetten, om zo „Jakob tot God terug te brengen en Israel tot Hem vergaderd te doen worden” (Jes. 49:5).

Vandaar dat hij zich op de wijze der profeten met felheid gekeerd heeft tegen alles, wat aan de realisering van deze inclusieve gemeenschap in de weg stond. Daarom heeft hij zich ondubbelzinnig gesteld aan de zijde van de armen en verdrukten, die slachtoffers waren van al diegenen, die de realisering van die inclusieve gemeenschap belemmerden. Want hij wist zich gezonden „om aan armen het Evangelie te brengen . . . om aan gevangenen loslating te verkondigen en aan blinden het gezicht, om verbrokenen heen te zenden in vrijheid, om te verkondigen het aangename jaar des Heren” (Luc. 4:18 v.). Daartoe heeft hij met de roeping van de twaalf discipelen een nieuwe inzet gemaakt in de geschiedenis van zijn volk (twaalf nieuwe stamvaders!) ter realisering van die nieuwe levenswijze, die zich op zo'n inclusieve volksgemeenschap richtte.

En de weg, die hij daarbij betrad, was die van de liefde, waarover Paulus gezongen heeft in 1 Cor. 13. Fundamenteel voor deze weg was namelijk zijn wil om af te zien van iedere vorm van dwang of geweld. Daarom hield hij zijn volgelingen voor: „De koningen der volken voeren heerschappij over hen en hun machthebbers worden weldoeners genoemd. Doch gij niet alzo, maar de eerste onder u worde als de jongste en de leider als de dienaar. Want wie is de eerste: Die aanligt of die dient? Is het niet, die aanligt? Maar ik ben in uw midden als dienaar” (Luc. 22:25-27). Tegenover de wereldse opvatting van machtsuitoefening, waarbij de machthebber zich met geweld aan anderen oplegt, is Jezus een radicaal andere vorm van machtsuitoefening komen stellen, namelijk een vorm, die berust op vrijwillige erkenning. En vrijwillig erkend gezag over mensen heeft slechts hij, die hen niet met dwang en geweld van zich afhankelijk maakt, maar die zich juist aan hun welzijn dienstbaar maakt²⁾. Daarom is Jezus op deze wijze zijn messiaanse heerschappij temidden van zijn volk komen oprichten. Dit betekende, dat hem ter realisering van die inclusieve gemeenschap geen andere weg openstond dan zich bewust afhankelijk te maken van zijn mede-Israëlieten, afhankelijk in die zin, dat zijn optreden ten opzichte van hen één nodiging was, één dringende appèl om zich te bekeren en de weg des levens in te slaan. Want wie iemand nodigt, maakt zich van diens antwoord afhankelijk, omdat hij hem de ruimte laat om „neen” te zeggen. In die zin heeft Jezus zich ter realisering van die inclusieve gemeenschap bewust afhankelijk gemaakt van zijn mede-Israëlieten, zowel van hen, die gediscrimineerd werden, door hun onvoorwaardelijk zijn gemeenschap te schenken, als van hen, die discrimineerden, door hen niet af te schrijven maar om hun bekering te werven door hun daden van hoogmoed, van onrecht en geweld aan het geweten te leggen en er zich zo nodig zelf aan bloot te stellen ter verwerkelijking van die liefde, die alles verdraagt (1 Cor. 13:7). In beide gevallen heeft hij zich bewust afhankelijk willen maken door hun de ruimte te laten om vrijwillig te reageren. En dáárin heeft hij zijn fundamentele afhankelijkheid van de Heer en van diens Geest beleeden en tot uitdrukking gebracht vanuit de overtuiging, dat zo'n inclusieve gemeenschap niet het resultaat van menselijke organisatie en machtsontplooiing kan zijn, maar wezenlijk een vrucht van de Geest is. Want die Geest krijgt de ruimte, waar mensen hun afhankelijkheid ervan belijden door zich ten opzichte van hun medemensen kwetsbaar te maken, door het hun namelijk toe te vertrouwen om positief op hun aanbod van gemeenschap en hun

oproep tot bekering te reageren. Want zo'n positieve reactie valt slechts te verstaan als vrucht van de Geest. Zo heeft Jezus zijn messiaanse zending om Jakob tot God terug te brengen volvoerd.

... tot een licht der volken ...

Het Nieuwe Testament maakt echter duidelijk, dat het hem om meer ging dan om dit alleen. Want hij heeft geweten, dat die nieuwe levenswijze, waartoe Israel zich door de Heer geroepen wist en die hijzelf geheel kwam vervullen, vol belofte was voor alle volken. Dit besef was in de loop van Israëls geschiedenis reeds telkens doorgebroken en verwoord en heeft Jezus dan ook vervuld met de hoop op een alle volken omvattend heil. Daarbij heeft hij zich geroepen geweten om de weg voor het deel krijgen van de volken aan deze nieuwe levenswijze eens voor al te banen door met name ook het woord van de Heer uit Jes. 49:6 op zich te betrekken: „Ik stel u tot een licht der volken, opdat mijn heil reike tot het einde der aarde”. Ook hierbij kon echter geen sprake zijn van het gebruik van dwang en geweld. Want een vrede, die met wereldse machtsmiddelen aan de volken wordt opgelegd, kan nooit verder komen dan de pax romana. Jezus heeft deze weg radicaal afgewezen, toen hij zijn discipelen voorhield, dat de Zoon des mensen niet gekomen was om zich te laten dienen, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen (Marc. 10:45). Ook hierbij ging het dus om het realiseren van die liefde, die zich afhankelijk en kwetsbaar durft te maken, die zichzelf in de dienst aan anderen durft te verliezen vanuit het vertrouwen, dat God zo'n offer vrucht doet dragen (vgl. Joh. 12:24). Jezus is daarin niet verder kunnen gaan dan hij in feite gedaan heeft door vrijwillig zijn leven af te leggen. Duidelijker kon hij niet aantonen, dat hij zijn messiaanse heerschappij van bevrijding en vernieuwing noch aan Israel, noch aan de volken met geweld heeft willen opleggen. Door deze weg van de dienende liefde in alle radicaliteit te betreden heeft hij het namelijk voor Joden en Grieken mogelijk gemaakt hem als vredesvorst, als eersteling van de komende éne mensheid vrijwillig te aanvaarden. Want alleen als Jood, die ter wille van het heil der volken vrijwillig zijn joods bestaan in dienende liefde prijs gaf, kon hij erkend worden als de nieuwe mens, in wie Jood noch Griek is (Gal. 3:28).

Dit offer moet duidelijk onderscheiden worden van het offer van al diegenen, die hun leven prijs gaven in de strijd voor hun familie, volk, klasse of partij: het heroïsch offer. Zij, die hun leven zó prijs gaven, behoefden daarbij geen gevoelens van schaamte te overwinnen. Want het heroïsch offer is juist gericht op de ongebroken zelfhandhaving van de eigen familie, natie, klasse of partij. Het unieke van Jezus' offer wordt door de schrijver van de Hebreeënbrief tot uitdrukking gebracht, als hij schrijft, dat Jezus het kruis op zich genomen heeft, de schande (in het grieks: aischunè) niet achtende (Hebr. 12:2). Jezus heeft dus wél gevoelens van schaamte moeten overwinnen, toen hij besloot zijn leven prijs te geven in de dood. Het gaat hier namelijk om de schaamte, die een mens ervaart, als hij zich genoopt ziet zich te keren tegen de gemeenschap waartoe hij behoort. Over die gevoelens van schaamte, die Jezus niet geacht heeft, schrijft Eugen Rosenstock-Huussy: „De kracht om zichzelf prijs te geven in de dood omvat dus volstrekt niet alleen de moed om lichamelijk te sterven . . . Het gaat veeleer om de bijna tegenstelde moed om de gemeenschap in zich te laten sterven. De schaamte, die de ziel daarbij gevoelt, verzet zich tegen deze moed. Want zij is de pijn, die iedere verwonding van de bande der gemeenschap in ons oproept. . . . Wij voelen juist de doodspijn van de gemeenschap in ons; deze pijn om de dood van dit lidmaatschap, dat onze liefde opgeeft ter wille van een levensvoller lidmaatschap, is de prijs, die de geboorte van de nieuwe gemeenschap – hier de kerk – kost”³⁾. Terwijl de meesten van Jezus' volksgenoten geloofden, dat Israel zich naar Gods wil tegenover de volken diende te handhaven om

eenmaal over hen te heersen, heeft Jezus verstaan, dat dit een heilloze weg was en dat Israël slechts tot een licht der volken kon worden langs de weg van de dienende liefde. En als de Messias heeft hij deze weg als „Israel in persoon” vrijwillig betreden, heeft hij Israël in en met zijn eigen leven vrijwillig prijsgegeven in de dood. „De pijn om de dood van de gemeenschap in zich” heeft hij niet geacht, omdat hij geloofde op deze wijze de weg ten leven voor Israël én de volken te banen en zo Israels roeping te vervullen. Aldus heeft Jezus de dood vruchtbaar gemaakt voor het leven. En het Nieuwe Testament getuigt, dat God zijn offer vrucht heeft doen dragen in het ontstaan van de gemeente als de nieuwe gemeenschap, van al diegenen uit Israël en de volken, die hem op grond van zijn dienst tot in de dood zijn gaan belijden als de eersteling van de komende éne mensheid. „Vrucht” is geen resultaat van eigen mogelijkheden. Jezus kon niet verder gaan dan het scheppen van de mogelijkheid, dat Joden en Grieken hem vrijwillig als de ware mens zouden aanvaarden. Hij moest het aan hen overlaten zijn offer zin toe te kennen. Zo heeft hij zich ook in zijn zending tot heil der volken volstrekt van anderen afhankelijk gemaakt. En daarin heeft hij opnieuw zijn afhankelijkheid betuigd van de Heer en van diens Geest. Het is dan ook de Geest des Heren, die naar het getuigenis van het Nieuwe Testament mensen uit Israël en de volken er toe gebracht heeft hem op grond van zijn dienst tot in de dood als de eersteling van die komende éne mensheid te gaan belijden, als degeen, die in de geschiedenis van de mensheid de centrale plaats ontvangen heeft: „gezeten ter rechterzijde van de troon Gods”, om het met Hebr. 12:2 te zeggen.

Leidsman en Voleinder des geloofs

Deze unieke positie wordt door de schrijver van de Hebréeënbrief verduidelijkt met de beide titels: leidsman en voleinder des geloofs (12:2). Wat de combinatie van deze twee titels wil zeggen wordt ons duidelijk, als we ons realiseren, dat de geschiedenis nog nooit door geleidelijke ontwikkeling vooruitgekomen is. Rosenstock heeft hierover opgemerkt: „Resorptie (letterlijk: het opnieuw opzuigen) wordt noodzakelijk, als een deel van de mensheid een voorsprong genomen heeft. De geschiedenis gaat in sprongen. Pas achteraf worden de sprongen verbonden. Het begrip van de resorptie is onmisbaar. . . . De werkelijke geschiedenis is altijd een Echternacher springprocessie en noch ontwikkelt zich daarin iets, noch gaat het daarbij geleidelijk toe. Geleidelijk gaat het namelijk altijd alleen maar bergaf. Wie echter op een nieuwe oever gesprongen is, is naderhand in staat een stevige brug te bouwen, waarop ten slotte lammeren, schapen en ezels de sterke stroom van een keerpunt der tijden kunnen passeren, vaak zonder het keerpunt ook maar op te merken”⁴).

Dit kan toegelicht worden aan Israels geschiedenis. Voordat dit volk ontstond, waren er ruw genomen twee vormen van mens-zijn⁵): het leven in stamverband en het leven in rijksverband⁶). Israël heeft zich daaruit niet geleidelijk ontwikkeld. Abraham en Mozes hebben daarmee juist een radicale breuk moeten voltrekken en daarin anderen kunnen meekrijgen. Zal er m.a.w. een nieuwe wijze van leven ontstaan, dan zijn er „eerstelingen”, „baanbrekers” nodig, die ten koste van een maximale krachtsinspanning een zo scherp mogelijke breuk met het oude voltrekken om het nieuwe ontwerp van mens-zijn eerst in zijn zuiverste, klaarste, meest antithetische vorm te realiseren. Pas als dat gelukt is, volgt er een onmisbare tweede fase, waarin dat, wat bij die radicale breuk eerst ver achtergelaten was, in een resorptieproces geleidelijk bijgetrokken wordt. En dit bijtrekken van wat achtergelaten was, impliceert dan natuurlijk een integreren ervan in het nieuwe levensontwerp. Zo heeft Israël bijvoorbeeld het koningschap en de tempel later bijgetrokken en in zijn nieuwe levenspatroon ingebouwd. Aan deze voorbeelden wordt duidelijk, dat wat zo bijgetrokken werd, niet

aan zichzelf gelijk kon blijven, maar zich diende te voegen in en aan te passen aan dat nieuwe levensontwerp.

De meest radicale sprong vooruit, die er ooit in de geschiedenis van het menselijk geslacht gemaakt is, is de sprong van Jezus geweest, toen hij door zijn vrijwillige overgave in de dood de weg heeft vrijgemaakt voor het ontstaan van die éne mensheid, opgenomen in één geschiedenis. Want bij deze sprong vooruit ging het er niet om naast de reeds bestaande vormen van mens-zijn (namelijk van stammen, rijken, Israël en Grieken) nog weer eens een geheel andere te stellen. Wat Jezus beoogde, was het scheppen van één mensheid, waarin Jood noch Griek, barbaar noch Scyth zou zijn (vgl. Col. 3:11), waarin dus al die tot dan toe ontwikkelde en in zichzelf opgesloten vormen van mens-zijn geïntegreerd zouden kunnen worden, nadat en doordat zij van hun absolutistische aanspraken ontdaan zouden zijn, nadat en doordat, in nieuw-testamentische terminologie uitgedrukt, de machten en overheden onttroond zouden zijn. De sprong vooruit, die Jezus daartoe heeft moeten maken, moest daarom de meest radicale zijn, die er ooit in de mensheidsgeschiedenis gemaakt was, wilde hij die machten en heerschappijen inderdaad onttronen. Bij deze sprong vooruit kon hij dan ook niets van het bestaande meenemen, moest het inderdaad door de dood heen^{6a}). Slechts zó kon hij een fundamenteel verdeelde volkerenwereld eens voor al achter zich laten en op grond daarvan aanvaard en beleden worden als de eersteling, de baanbreker, de inaugurator van die komende éne mensheid. Als „de voleinder des geloofs” is hij tevens degeen, die wij achterna moeten. Want de sprong vooruit heeft hem al gebracht aan het eind der tijden. Verder dan hij sprong, zullen wij nooit kunnen komen. Op deze wijze kunnen wij de nieuw-testamentische uitspraken verstaan, dat met Jezus het Koninkrijk Gods reeds in deze oude bedeling binnendrong, dat in zijn optreden het eschaton in deze oude aeon werkzaam werd. Na die beslissende sprong vooruit ging het erom en gaat het er nog altijd om de bij die sprong achtergebleven volkerenwereld bij te trekken en haar daarmee het nieuwe levensontwerp van die éne-mensheid-in-wording binnen te trekken. Dit gebeuren valt te verstaan als „zich realiserende eschatologie”⁷). Daarin gaat het dus om dat resorptieproces, dat op die beslissende sprong vooruit in een nieuw levensontwerp moet volgen. De geschiedenis der volken is sinds Jezus dan ook begrepen in een proces van éénwording. In dit proces voltrekt zich de missio Dei.

De missio ecclesiae

De gemeente speelt in dit resorptieproces een onmisbare rol: de missio ecclesiae. Haar zending kan slechts de uitwerking zijn van de zending van Jezus en is daardoor dan ook geheel bepaald. Want de weg van de navolgers kan niet principieel anders zijn dan de weg, die Jezus als de eersteling gebaad en geweest heeft. Temidden van een wereld, die nog altijd heilloos verdeeld is, waarin mensen en volken, klassen en rassen elkaar wantrouwen en vijandig bejegenen, elkaar verachten, onderdrukken en uitbuiten, delen zij toch met Jezus de hoop op één, tot vrede gebrachte mensheid, omdat zij het verhaal gehoord en gelezen hebben over de wijze, waarop hij vrede is komen stichten onder Israël en de volken, en over het ontstaan van de gemeente als vrucht van dit vrede-stichten en als belofte van een mensheid, verenigd in vrede. Daarom weten zij zich geroepen om deze hoop te verantwoorden met woord en daad tegenover alles wat in onze wereld deze hoop nog weersprekt. Daarom zal hun plaats moeten zijn naast de armen en verdrukten. En ook de wijze waarop zij de messiaanse hoop verantwoorden, kan geen andere zijn dan die, waarop Jezus dat gedaan heeft. Ook voor hen is daarom de weg van machtsuitoefening door middel van dwang en geweld geblokkeerd. Ook voor hen blijft er slechts de weg van het zichzelf afhankelijk en daarmee kwetsbaar durven maken, de weg van de navolging, van het kruisdragen. „Indien

iemand achter mij wil komen, die verloochene zichzelf en neme zijn kruis op en volge mij Want wie zich voor mij en voor mijn woorden schaamt, de Zoon des mensen zal zich ook voor hem schamen'' (Marc. 8:34, 38). Christen-zijn is dus: Jezus het kruis nadragen zonder zich voor hem en voor zijn woorden te schamen. De schaamte, waarover Jezus hier spreekt, is van dezelfde soort als die, welke hijzelf heeft moeten overwinnen, toen hij de weg der Zeloten afwees en Israels roeping om tot een licht der volken te worden vervulde door zichzelf als Israel-in-persoon prijs te geven in de dood terwille van de volken. Het is de schaamte om de breuk, die ieder mens moet voltrekken, als hij er door zijn keuze voor Jezus en door hem na te volgen toe komt om zijn toebehoren tot die éne-mensheid-in-wording te laten prevaleren boven zijn toebehoren tot een bepaalde familie, natie, klasse of partij en zo te breken met elke vorm van „politieke religie''⁸⁾. Want „wie vader of moeder liefheeft boven mij, is mij niet waardig; en wie zijn kruis niet opneemt en achter mij gaat, is mij niet waardig'' (Matth. 10: 37v.).

Gemeente nu is daar, waar deze bereidheid om achter Jezus te gaan door zich van anderen afhankelijk te maken wederzijds is. Dáár zijn mensen samengevoegd tot een gemeenschap, die vergeleken kan worden met een lichaam, waarvan zij stuk voor stuk de leden vormen. Dit bijbelse beeld van de gemeente bevestigt, hoe volstrekt fundamenteel deze bereidheid van de gemeenteleden is zich van anderen afhankelijk te durven maken. Want dit beeld is juist bruikbaar voor de gemeente, omdat dáár deze bereidheid een zaak van wederkerigheid is. Wie tot de gemeente toetreedt, belijdt daarmee dan ook de broeders en zusters nodig te hebben om mens te kunnen worden⁹⁾. Slechts zo wordt hij bevrijd uit de dwaling van een op zichzelf geconcentreerd, autonoom bestaan. Slechts zo wordt hij bevrijd uit vervreemding en komt hij tot zichzelf. En daarmee wordt in de gemeente de gezamenlijke afhankelijkheid van de Geest beleeden en kan deze haar levensadem vormen, zodat haar leden geïnspireerd worden tot die nieuwe levenswijze, waarbij zij allereerst in eigen midden de tegenstellingen op het gebied van klasse, ras en sexe niet versluieren, maar zoeken te overwinnen om zich zo tot echte gemeenschap te laten bevrijden¹⁰⁾. Want alleen zó kan de gemeente zendingsgemeente zijn, stad op een berg (Matth. 5:14). Alleen zó kan zij haar bijdrage leveren aan het overbruggen van die grote tegenstellingen in de wereld en daarmee het hare er aan bijdragen, dat de wereld weggetrokken wordt uit haar verdeeldheid de éne mensheid van de toekomst binnen.

Zij kan dit echter alleen door voortdurend haar oog gericht te houden op Jezus als de leidman en voleinder des geloofs. Want gemeente-zijn vraagt om deze dubbele oriëntatie in de tijd, namelijk enerzijds om een oriëntatie op haar verleden, namelijk op Jezus als de leidman, de baanbreker, de eersteling – zijn offer moet de gemeente altijd weer gedenken als de inzet tot de geschiedenis van die éne-mensheid-in-wording, zal zij gemeente kunnen zijn –; en anderzijds om een oriëntatie op haar toekomst, namelijk op Jezus als de voleinder des geloofs – en dat is een zaak van navolging om daarin te participeren in zijn zending ter voltrekking van dat resorptieproces, waarbij de verdeelde volkerenwereld na zijn beslissende sprong vooruit bijgetrokken wordt de éne mensheid van de toekomst binnen.

Conclusie

Als wij terugzien op de wijze waarop Jezus zijn messiaanse roeping is komen verwerkelijken, en op wat daaruit voortvloeit voor de eigen aard van de zending der gemeente, kunnen wij met het oog op de gesignaleerde controverse tussen „evangelicals'' en „ecumenicals'' concluderen, dat wij God daarin niet hebben leren kennen als een „deus ex machina'', noch de mens als een wezen, dat eigenmachtig in staat is het heil der wereld te bewerken. Jezus blijkt er juist principieel van te hebben afgezien om eigenmachtig vrede op aarde te organise-

ren. In de wijze waarop hij zich daartoe bewust afhankelijk heeft willen maken van zijn medemensen, heeft hij juist zijn fundamentele afhankelijkheid van de Heer en van diens Geest beleeden. En datzelfde bleek ons voor de levenswijze der gemeente en haar leden. Anderzijds hebben wij in Jezus de Heer als die God leren kennen, die zich bij zijn heilswerk principieel van de mensen afhankelijk heeft willen maken, die zijn macht op weerloze wijze tot gelding brengt¹¹⁾ en juist zó bevrijdt tot ware gemeenschap. Zo wordt ons m.i. een uitweg gewezen uit deze controverse tussen „evangelicals'' en „ecumenicals''.

¹⁾ Vergelijk L. Rütli, Zurr Theologie der Mission, München 1972, S. 136-185.

²⁾ Zie hierover E. Ed. Stern, Macht door gehoorzaamheid, Baarn 1973.

³⁾ In: Kirche und Menschheit, in: das Alter der Kirche, Band I Berlin 1927 S. 87. En in zijn Soziologie I, Stuttgart 1968² schrijft hij: „Schaamte is de doodspijn van de gemeenschap in ons en voorkomt, dat wij voortijdig zelfstandig worden Natuurlijk, de pijn van de schaamte is voor veel zielen te hevig en waar zij hun schaamte zouden moeten overwinnen, daar zwijgen ze Waar een man het gevaar loopt door de gemeenschap, door goed gezelschap of door zijn collega's als het zwarte schaap gebrandmerkt te worden, daar ontwikkelt zich de huichelarij. De huichelarij is de ergste uitholling van de werkelijkheid, die kan optreden. De huichelaar heeft niet genoeg liefde in zijn lijf tot de vernieuwing van de gemeenschap om de maatschappelijke schaamte te overwinnen'' (S. 220f.).

⁴⁾ Soziologie II, Stuttgart 1958 S. 533.

⁵⁾ Zie Eugen Rosenstock-Huussy, Soziologie II Zweiter und dritter Teil.

⁶⁾ A. Th. van Leeuwen heeft het leven in rijksverband als ontocratisch getypeerd in zijn „Christianity in World History'', London 1964.

^{6a)} „Wie de wereld uit haar hensels wil tillen, moet, aldus Archimedes, buiten de aarde postvatten. Dat geldt precies zo voor de tijden. Wie uit vier kalenders één wil maken, moet eerst uit zijn door deze vier kalenders bezeten tijd naar buiten treden. Zijn lijden is dus de volledige inhoud van het leven van Jezus tijdens zijn „eigen'' tijd. Van deze tijd heeft hij zich ontdaan (dieser Zeit hat er sich entäussert)'', aldus Eugen Rosenstock-Huussy (Soziologie II S. 270) en even eerder (S. 259) schrijft hij: „Het niet-bestaan (Nicht-Existenz) is het doel van Jezus Jezus heeft het niet-bestaan tot de zaadkorrel van een schier nimmer eindigende rij van geslachten van christenen gemaakt''.

Verwant is de opvatting van Dieter Schellong, als deze stelt, dat de Gekruisigde geen positie, maar een negatie is. „Hij kan daarom van geen menselijk praedicaat voorzien worden, noch met behulp van algemene begrippen verklaard worden Vooronderstelling en grond van zijn negativiteit is, dat mens en wereld, zoals ze zijn, niet blijven kunnen. Juist dat bedoelt het begrip „zonde''. Met het oog op haar is Gods openbaring negatie, bestrijding, en slechts daarin een positivum'' (Theologie im Widerspruch von Vernunft und Unvernunft, S. 52, verschenen in de reeks Theologische Studien 106, Zürich 1971).

⁷⁾ Joachim Jeremias gebruikt deze uitdrukking in zijn „Die Gleichnisse Jesu'' Göttingen 1956⁴ S. 194 op voorstel van Ernst Haenchen.

⁸⁾ Zie Jürgen Moltmann, Theologische kritiek op de politieke religie, in: Johann Baptist Metz/ Jürgen Moltmann/ Willi Oelmüller, Kerk tussen gisteren en morgen, Baarn 1971.

⁹⁾ Vergelijk F. O. van Gennep, Mensen hebben mensen nodig, Baarn 1972, waarin hij dit evangelisch grondgegeven uitwerkt met betrekking tot de „macht'' van de sexualiteit.

¹⁰⁾ Zo schrijft Helmut Gollwitzer: „De nieuwe levenswijze is a priori een gemeenschappelijke. Zich bekeren betekent: onbeperkt vrij tot gemeenschap worden. Dit echter niet enkel in ik-jij-betrekkingen, maar meteen ook in wij-betrekkingen, die door de intensiteit van de ik-jij-betrekkingen tegen het onpersoonlijke van het collectivisme beschut zijn. Aan het begin van de geschiedenis der kerk staan enkel communes, broederschappen, waarin niet meer de één over de ander heerst, oasen van nieuw leven temidden van de door doodsbetrekkingen gekenmerkte samenleving: „Zo is het onder u niet'' (Matth. 20, 26), zij moeten samenlevingsmodellen ontwikkelen, die vrij zijn van repressie en hebzucht''. In: Die kapitalistische Revolution, München 1974 S. 103.

¹¹⁾ Vergelijk H. Berkhof, Christelijk geloof, Nijkerk 1973², Par. 21.

Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in contemporary Latin America. Mainline Protestantism: 1969-1974*, uitg. Editions Rodopi n.v., Amsterdam 1976, XIV + 413 p., prijs f 48,—.

Dr. Costas is leider van het „Institute of In-Depth Evangelism”, een „evangelical” missiologisch instituut, gevestigd te Costa Rica, bedoeld voor heel Latijns Amerika. Met dit lijvige en inhoudrijke werk promoveerde hij in april 1976 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Het moet vreemd lijken dat een dogmaticus over dit boek schrijft en dan nog wel in een missiologisch tijdschrift. Dat heeft een persoonlijke en een zakelijke reden. De persoonlijke is, dat ik bij een bezoek van Costas te mijnen huize verrast en geboeid werd door de vanzelfsprekende wijze waarop in diens denken de „conservative evangelical” dimensie verbonden was met de revolutionair-politieke. Die indruk werd versterkt toen ik mij vervolgens verdiepte in zijn boek „The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World” (1974). Het werd mij duidelijk, dat er in Latijns Amerika theologische ontwikkelingen en verbanden plaatsvinden die bij ons nog te weinig parallellen hebben. Ik zeg niet: Géén parallellen. Het is bijvoorbeeld niet toevallig, dat Costas bij prof. Verkuyil wilde promoveren.

Er is ook een zakelijke reden waarom ik over dit boek waag te schrijven. Missie en missiologie zijn in Latijns Amerika bijna uitsluitend betrokken op wat wij het binnenlands apostolaat noemen. Heel de verhouding van kerk en wereld valt er onder. Wat Costas missiologie noemt, omvat ook dogmatiek, ethiek, praktische theologie en oecumenica. Zijn boek is voor beoefenaars van al deze vakken van belang.

Zo wijd als de thematiek dus enerzijds is, zo welbewust begrensd is zij anderzijds. Het gaat hier over slechts vijf jaren van de jongste kerkgeschiedenis, en dan nog alleen van één tak, het Mainline Protestantism, een soort „middenorthodoxie”, duidelijk onderscheiden van pinkstergroepen, charismatische bewegingen, fundamentalisten en (de meeste) „evangelicals”. Costas kiest deze groep, omdat zij theologisch het meest ontwikkeld is en omdat in haar als voorhoede de fundamentele spanningen binnen het latijnsamerikaanse Protestantisme het duidelijkst werkzaam zijn. Ten gevolge van deze inperking komt de Rooms-Katholieke theologie, die juist zo geweldig in beweging is, alleen zijdelings aan de orde. Het is echter duidelijk, dat Costas haar invloed hoog aanslaat. Hij voert aan het slot ook een pleidooi voor een nog veel intensere samenwerking (p. 354 vv.). In elk geval beschouwt hij de geboorte-ure van een zelfstandige post-vaticaanse Rooms-Katholieke theologie in Latijns Amerika, namelijk de bisschoppenconferentie van Medellín (1968), als de grote kracht die ook aan de Protestantse theologie een wending gaf. Dat bleek in 1969 op de derde Protestantse conferentie voor Latijns Amerika, te Buenos Aires. Daar werden de tot nu toe sterk introvert levende kerken door de sociaal-economische vragen a.h.w. binnenste-buiten gekeerd. En tevens werden ze daar door de tegengestelde antwoorden in eigen midden innerlijk verscheurd. Costas ziet sindsdien vijf krachten werken in Mainline Protestantism: Medellín, de bevrijdingstheologie (sinds 1970), de charismatische vernieuwingsbeweging (sinds 1969), de beweging „christenen voor het socialisme” (sinds 1972) en „the political struggle for religious symbols”, d.w.z. de strijd tussen conservatieven, revolutionairen en middengroepen over de verhouding van kerk en politiek.

De geschiedenis van vijf jaren conferenties en discussies wordt dan uitvoerig beschreven. Ik bewonder de uitstekende dispositie en compositie, gepaard met een vloeiende stijl, waardoor het vaak zeer gedetailleerde verhaal toch niet verveelt. Hoewel Costas meer dan eens zijn eigen oordeel niet verbergt, is hij een meester in de bovenpartijdige descriptie. Alles wordt trouwens met verwijzingen naar een

stroom van literatuur gestaaft. De vakman vergete niet, ook de vele noten na te lezen, die vaak verrassende aanvullingen bieden.

De hoofdmoot van het boek bevat analyses van de kerkelijke verhoudingen, de oecumenische vragen en antwoorden, de problemen van „Christian education” en van kerk en maatschappij. Helaas moet het bij deze vermelding blijven. Overal blijken er sterke spanningen te zijn, die met verschillende ecclesiologische concepten samenhangen. Bijzonder interessant vond ik de discussie van Costas met de door hem hoog vereerde Miguez Bonino, over diens ecclesiale en oecumenische opvattingen (p. 254-268). Zoals ik zei, overweegt de descriptie. Als Costas in het slotcaput zijn eigen visie geeft, valt die wel erg kort uit (p. 341-357). Maar het zijn interessante bladzijden. Voor deze „evangelical” is de bevrijding uit armoede en uitbuiting „the most obvious challenge” (p. 341). Maar daarnaast vergete hij allerminst de woordverkondiging („evangelization”) en hij denkt daarbij vooral aan de vergeten en verdrukte Indianen. Mainline Protestantism zal voort, wil het toekomen hebben, nederig van „evangelicals” en „pentecostals” moeten willen leren. Interessant is het om te lezen hoe dit proces via de charismatische bewegingen al op gang is. (Maar daar stonden vele „evangelicals” juist afwijzend tegenover!). Eén thema komt voor mijn gevoel (als buitenstaander natuurlijk) te weinig uit de verf: de omslag in de laatste jaren binnen de revolutionaire vleugel van strijdens- tot lijdensmentaliteit. Rubem Alves markeerde deze omslag met zijn „Tomorrow's Child: Imagination” (1972) en beïnvloedde daarmee vele anderen, zoals Emilio Castro en Mortimer Arias. De val van Allende (1973) heeft deze mentaliteitsverschuiving zeer verbreed en verdiept. Costas weet daarvan (p. 295, 310) en het schijnt hem te versterken in zijn overtuiging dat „de meest relevante wijze om te antwoorden op de uitdaging tot menselijke bevrijding is door middel van het versterken van de pastorale activiteiten van de kerk” (p. 343). Maar deze kant van de situatie komt bij hem toch niet uit de verf.

Al lezende kreeg ik de indruk, dat veel van onze kerkelijke en theologische controversen in Latijns Amerika zijn terug te vinden, maar dan wel door de heviger situatie verscherpt. Die verscherping kan ook verdieping betekenen. Ik heb het gevoel, dat wij veel kunnen leren van de frisheid en felheid waarmee daarginds wordt gestreden over bijvoorbeeld christologie, ecclesiologie of de roeping van de kerk. „Derde wereld -theologie” kan men dat eigenlijk niet noemen. Gezien de gebezigde categorieën is het een vorm van wat ten onrechte „westerse theologie” heet. Ze gaat ons direct aan en is al begonnen, bij ons invloed te oefenen, allereerst natuurlijk door Gutiérrez' „Theologie van de bevrijding” (1972, Engels 1973, Nederlands 1974), maar sindsdien ook door Alves, Arias, Castro, Dussel, Miguez Bonino, Segundo e.a. Deze invloed kon zo snel tot stand komen, omdat deze jonge traditie zelf diep beïnvloed is door westerse theologen als Metz, Moltmann en Shaul. Hun namen komen echter niet of zeer terloops in dit boek voor. Gezien de opzet is dat begrijpelijk. Toch vind ik het een omissie. Enkele dagen vóór Costas' promotie verscheen in „Christianity and Crisis” (29 maart) de scherpe open brief van Moltmann aan Miguez Bonino, waarin hij de latijnsamerikaanse theologen verwijt, voor hun verwantschap met hem en anderen, door niet terzake zijnde polemieken, niet eerlijk te willen uitkomen. Costas' boek zal Moltmann's verwijt niet verzachten. Maar waarom zou men in Latijns Amerika niet zo volwassen kunnen zijn om te erkennen dat men dank zij Europa de problemen heeft kunnen onderkennen en benoemen? Maar als Europeaan besef ik, dat onze latijnsamerikaanse broeders en zusters de last van een veel grotere betrokkenheid dragen. Zij denken op de fronten – voorzover die situatie hun tijd voor denken laat. Wij zijn meer de étappe. Wij hebben elkaar nodig. En hoezeer wij hen nodig hebben, heeft o.a. Orlando Costas ons geleerd.

H. Berkhof

G. H. Anderson, ed., *Asian Voices in Christian Theology*.

Orbis Books Mary Knoll, New York 1976, 321 pag., prijs \$ 15,— gebonden, \$ 7,95 paperback.

In dit boek heeft de bekende Amerikaanse missioloog Gerald H. Anderson een aantal bijdragen gebundeld van vooraanstaande christenen uit Azië over de theologische ontwikkelingen in diverse landen.

Zo schrijft M. M. Thomas over India, U Kyaw Than over Birma, Kosuke Koyama over Thailand, T. B. Simatupang over Indonesië, Emerito P. Nacpil over de Philippijnen, Choan Seng Song over Taiwan. In totaal hebben negen auteurs een bijdrage geleverd, zodat ook negen landen aan de orde komen. Bovendien bevat het boek twee uitvoerige appendices: een selectie geloofsbelijdenissen en theologische uitspraken van aziatische kerken (waaronder de belijdenis van de Batak kerk en de Constitutie van de Kerk van Zuid-India) en een uitvoerige theologische bibliografie van meest engelse titels over de verschillende landen.

Het kernwoord van dit belangrijke werk is „contextualization”. Er wordt in de verschillende aziatische landen naartoe gezocht naar een theologie, die ingaat op de eigen situatie, de eigen context. Te lang is de westerse theologie als een potplant overgebracht, zonder werkelijk in eigen aarde overgeplant te zijn, zodat de plant kon gaan wortelen en groeien.

Terecht ziet Anderson in zijn voorwoord het losbreken van de theologie in Azië uit de „Teutonic captivity” van het westerse historische en culturele raamwerk als een uiterst belangrijk verschijnsel. Het is onmogelijk om in het bestek van een boekbespreking dit rijke boek tot zijn recht te laten komen. De verschillende bijdragen geven een rijk geschakeerd beeld van de theologische stand van zaken in de behandelde aziatische landen.

Uiteraard zijn er aanmerkelijke verschillen in de benadering door de verschillende auteurs. Sommigen – zoals Tongshik Ryu van Korea en Yoshinoba Kumazawa van Japan – vatten hun taak vooral historisch op, zodat men een overzicht krijgt van de gang van de theologie in die landen. Anderen leggen sterk de nadruk op de specifieke uitdaging van de christelijke theologie in hun land, waarbij voor Sri Lanka de nadruk komt te liggen op de dialoog met het Boeddhisme en voor de Philippijnen op de verhouding tussen geloof en sociale verandering. Deze verschillende benadering doet enigszins afbreuk aan de eenheid van het boek; blijkbaar is aan de auteurs grote vrijheid gelaten om hun eigen opzet te kiezen. Het boek zou aan waarde gewonnen hebben als alle schrijvers inderdaad zoveel mogelijk waren ingegaan op de vraag naar de bijdrage van de christelijke theologie in de eigen culturele en politiek/sociale context. Nu blijft die vraag in sommige gevallen nog teveel open. Een van de beste pogingen om het contextuele te doordenken acht ik het artikel van Kosuke Koyama, die een serieuze poging doet om wat hij noemt de anti-ontocratische opstelling van de God van Israel, zoals hij zich geopenbaard heeft aan Zijn volk, in een ontmoeting te brengen met de twee tendenzen in de Thaise samenleving, de traditionele en de revolutionaire.

Een boek als dit kan natuurlijk geen volledigheid pretenderen. Toch is het jammer, dat enkele landen ontbreken, zoals Maleisië en, wat nog belangrijker is, de landen die thans een communistisch regiem hebben, de staten van Indo-China en, nog belangrijker, de Volksrepubliek China. Ieder zal begrijpen, dat het niet eenvoudig is, daarover contextuele theologische bijdragen te verzamelen. Toch ligt juist hier een grote uitdaging voor de theologie.

Ondanks deze leemte blijft het een uniek boek, dat voor allen, die op de hoogte willen zijn van de worsteling van de theologie in Azië, van groot belang is.

Een Lopende Rekening; Kerk en Ontwikkeling in de Derde Wereld. Enkele aspecten van Hulpverlening aan jonge kerken. Uitg. Werkgroep Ontwikkelingsproblematiek en Christelijke Ethiek O.C.E. Theologische Faculteit/Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken, Hogeschoollaan 225, Tilburg, 1973, 123 pag.

Deze bundel is verschenen ter gelegenheid van het 10-jarig bestaan van Cebemo (de R.K. Centrale voor Bemiddeling bij de Medefinanciering van Ontwikkelingsprojecten) en bevat bijdragen van:

mr. J. J. A. M. van Gennip, dr. C. S. I. J. Lagerberg, dr. J. van Lin, drs. J. M. van Engelen, prof. dr. P. H. J. M. Camps en drs. R. G. van Rossum. Het voorwoord is van dr. J. L. P. van Nieuwenhove. De auteurs mogen gelden als R.K. specialisten op het terrein van missiologie en ontwikkelingssamenwerking.

Mr. Van Gennip maakt als directeur van Cebemo de balans op van de Rooms-Katholieke hulpverleningsorganisatie. Hij komt, rekening houdend met recente koerswijzigingen en kritiek vanuit de derde wereld en de directe omgeving, tot een positief saldo. Maar de vragen zijn wel bijzonder klemmend. De

omvang van de middelen is zodanig gestegen, dat veelal niet meer gesproken kan worden van een marginale bijdrage aan een bepaald ontwikkelingsland, maar van een substantiële. Als voorbeeld dient Malawi, waar de nederlandse betrokkenheid bij de gezondheidszorg op bijkans alle terreinen aanwezig is. De verantwoordelijkheid wordt aan nederlandse zijde dan wel heel groot. Van Gennip signaleert het probleem. Hij vindt ook: „Onze institutionele presentatie overzee, zeker in minoriteitsgebieden, moet zo terughoudend, zo bescheiden, zo sober mogelijk zijn” (pag. 30). Maar het blijft onduidelijk hoe het één (toename van de middelen) met het ander (bescheiden presentatie) moet worden verzoend. Dit is het dilemma waarmee de kerkelijke hulpverlening worstelt. Er wordt geroepen om self-reliance, participatie van de bevolking, eerbiedigen van en zoeken naar eigen identiteit in de ontwikkelingslanden. De grote moeilijkheid is de middelen zo aan te wenden, dat deze doeleinden gediend worden, zonder dat stuwmeerangst de idealen van een goed beleid overspoelt. Het is goed dat de kerkelijke hulpverleners met deze vragen intern bezig zijn. Het zou een veeg teken zijn als zij dat niet waren. De eigen loftrampet wordt niet meer gemakkelijk gestoken. Men trekt de vragen van hulp in de derde wereld ook naar de eigen samenleving door. Dat is in praktisch alle bijdragen het geval.

De schrijvers wijzen een tegenstelling of scheiding tussen missie en ontwikkelingswerk af. Opvallend voor een Protestants recensent van een Rooms-Katholieke bundel is dat niet alleen in beide kringen dezelfde vragen leven, maar ook dezelfde accenten gelegd worden en gelijke contouren van antwoorden zich gaan aftekenen. Deze bundel is een bijzonder waardevolle bijdrage aan de bezinning op de taak van zending/missie en ontwikkelingswerk.

C. H. Koetsier

F. C. Kamma. Dit Wonderlijke Werk. Het probleem van de communicatie tussen oost en west, gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw Guinea (Irian Jaya) 1855-1972. Uitg. Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk. Oegstgeest 1976, 836 p., 2 delen, prijs f 45,— incl. verzendkosten.

Een wonderlijk werk is het wel, dit boekwerk van dr. Kamma. Maar misschien mag het toch op de eerste plaats als bewonderenswaard worden gekarakteriseerd. Een indrukwekkende hoeveelheid materiaal wordt aangedragen uit voornamelijk de begin-perioden van de zending op het noordelijke gedeelte van West Nieuw Guinea, met name vooral over de streken van de Doreh-baai en het eiland Roon. De vele gegevens die hier zijn bijeengebracht uit een groot aantal bronnen, verschaffen ons een goed beeld van de omstandigheden waarin de vroege „agents of change” hun werk zijn begonnen, alsmede van de instelling die deze werkers van het eerste uur en de organisaties die achter hen stonden, heeft gemotiveerd. Alleen reeds om die reden heeft het boek van dr. Kamma, in twee banden uitgegeven, grote waarde voor de geïnteresseerden in de geschiedenis van de zending in Irian Jaya en in de geschiedenis van Irian Jaya in het algemeen. Op een aangrijpende wijze wordt de lezer gewaar o.m. welke omvang het „slaven”-instituut ook in deze streken heeft gehad, hoe de verbintenissen met Tidore lagen, hoe de zendeling-werkman weinig uitgerust voor zijn taak in de communicatie afhankelijk bleef van zijn land van herkomst. Dit betreft dan voornamelijk de eerste twee perioden, waarin dr. Kamma zijn werk indeelt, die van J. G. Geisler (1855-1869) en van J. L. van Hasselt (1870-1900), waarin de zending weinig verder kwam dan tot bovengenoemde gebieden. De gegevens over de volgende perioden, namelijk van F. J. F. van Hasselt (1900-1930) en I. S. Kijne (1930-1956) en de zelfstandigwording van de E. C. K. (1956-1972), vallend na de grote ommekeer, blijven noodzakelijkerwijs(?) veel meer summier en beperkt tot omstandigheden die meer algemeen bekend zijn. De uitbreiding van de zending tot gebieden als Biak, Jappen, Sentani-Humboldtbaai, Maccluerbaai en Waropen zou de schrijver, als hij de ontwikkeling op eenzelfde gedetailleerde wijze zou hebben willen behandelen, voor een boven-menselijke opgave hebben gesteld.

Misschien is het juist daarom dat het boek van dr. Kamma ondanks alles een onbevredigende indruk achterlaat. Hij noemt zijn werk een „socio-missiological benadering” van het „probleem van de communicatie tussen oost en west, gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk”. Hij wil „achtergronden verstaan, daar waar in fundamentele kwesties van communicatie sprake is, en dus van reële dialoog” (blz. 675), als resultaat waarvan „één ding duidelijk moet zijn geworden” en wel dit „dat

kennis van elkaars cultuur en taal onontbeerlijk is voor reëel contact en communicatie. Maar ook dat, wanneer aan die voorwaarden is voldaan, communicatie van het Evangelie en aanvaarding daarvan het gevolg is'' (blz. 716). Dat deze conclusie uit *het geboden materiaal* getrokken kan worden, kan worden aangevochten. De constanten en de variabelen van de twee eerste periode en van de twee latere zijn niet voldoende duidelijk geanalyseerd om vergelijking mogelijk te maken.

Als wetenschappelijke studie doet daardoor het werk van dr. Kamma wel wat wonderlijk aan. De betekenis van het „anecdotiche'' (nogmaals: zeer waardevol) wordt steeds weer verduisterd door termen en citaten uit uiteenlopende bronnen afkomstig.

Op blz. 691 citeert dr. Kamma Van Hasselt (het jaartal 1909 daar genoemd is in de bibliografie niet terug te vinden!) die wijst op „het gevaarlijke om dadelijk eene conclusie te trekken uit hetgeen men verneemt of niet verneemt''. Hoe kan dr. Kamma uit één door hem vermeld voorval de „belangrijke'' conclusie trekken „dat schipbreukelingen *als regel* worden gedood'' (p. 93)? Wie trekt de conclusie dat de twee gedoopte vrouwen waarvan op blz. 377 sprake is, „vermoedelijk min of meer debiel waren''? Op grond van welk motief wordt op blz. 319 het begrip Konoor tussen haakjes met Ratu Adil verduidelijkt? Waarom is het nodig om een citaat over nieuwsgierigheid met „hebzucht'' aan te vullen (blz. 397)? Of te verduidelijken dat „vragen'' als „schreeuwen'' gelezen dient te worden (blz. 455). Toevoegingen van dergelijke aard (er zijn tientallen aan te halen) zijn niet alleen overbodig, maar werken ook storend. Voortdurend begint men zich dan ook af te vragen of dr. Kamma zijn materiaal wel voldoende zelf laat spreken.

Moet niet, terwille van de voortgaande dialoog met de Rooms-Katholieke missie (die tot „erkenning'' is overgegaan, zie blz. 787) ook de vraag worden gesteld of de soepele houding die door deze denominatie wordt aangenomen ten aanzien van de zgn. „heidense'' voorwerpen, wel zo uitdrukkelijk als „propaganda-middel'' mag worden gezien (blz. 790)? En is het gerechtvaardigd om met betrekking tot het openen van scholen en internaten door de Rooms-Katholieke missie op de eerste plaats aan „manoeuvreren'' te denken (blz. 652)?

Al deze bemerkingen en kritische kanttekeningen willen geen afbreuk doen aan de prestatie die dr. Kamma heeft geleverd met „Dit Wonderlijke Werk.'' Wij hopen dat bij een volgende druk de vele drukfouten zullen zijn verdwenen. Een register zal het hanteren vergemakkelijken. Enkele kaarten, buiten de reeds geleverde van Doré-baai en omgeving, zullen het geheel ten goede komen.

B. O. van Nunen, M. A., ofm.

**M. L. Daneel, Old and New in Southern Shona Independent Churches,
Vol. 2: Church growth – Causative factors and recruitment techniques.
The Hague/Paris, Mouton, 1974; 373 p., prijs f 45,—**

In het eerste deel heeft de schrijver een analyse gegeven van de socio-economische situatie van de Shona op het platteland en in de steden, hun traditioneel-religieuze achtergrond en de invloed van zending en missie; verder een historisch overzicht van de ontwikkeling van de „Onafhankelijke Kerken'' onder de Zuidelijke Shona in het gebied van de Chingombe-stam in Rhodesië. Ook wordt erin uiteengezet hoe de regering, de stamhoofden en de zedingsleiders erop hebben gereageerd.

In deel II gaat het vooral om de factoren die de snelle groei van de Independent Churches hebben veroorzaakt. Woorden als „separatisme'' en „schisma'' zijn hierbij niet op hun plaats, aangezien de meerderheid van degenen die tot deze kerken toetraden geen band hadden met enig ander kerkelijk lichaam.

Hoofdstuk I gaat over het groeiproces van de Independent Churches; wanneer, waar en op welke leeftijd mensen toetreden. Schr. somt de verschillende theorieën op, die het bestaan van deze kerken trachten te verklaren. Ook al hebben in bepaalde gevallen economische, politieke en kerkelijke factoren een rol gespeeld, het gaat toch vooral hierom, dat aan afrikaanse traditionele religieuze en andere begrippen binnen de kerk een christelijke inhoud gegeven wordt, om op deze wijze tot een dieper niveau door te dringen. Het zijn dus niet maar syncretistische bewegingen, waarbij de scherpe kanten van het Evangelie worden afgeslepen; ook zijn het geen „land-protest'' bewegingen. Het zijn kerken met een

eigen stempel, die vooral op het platteland sterk groeien; als gevolg van de religieuze ontwikkelingen op het platteland ontstaan er ook gemeenten in de steden.

De volgende drie hoofdstukken beschrijven duidelijk waarom de Shona tot deze kerken toetreden. Een krachtige prediking, „regen maken'', de „tocht naar de bergen'', de nieuwe interpretatie van allerlei oude rituelen – het zijn allemaal factoren die de groei verklaren. Ook gebedsgenezing en het ontmaskeren van tovenarij spelen een belangrijke rol. Er worden waardevolle analyses gegeven van verschijnselen in de Independent Churches die parallel lopen aan of afwijken van de traditionele rituelen. Veel aandacht wordt gegeven aan de betekenis van dromen, aan het symbolisme en aan de wijze waarop de band tussen de levenden en de doden ritueel met uitdrukking wordt gebracht.

Het met foto's geïllustreerde hoofdstuk over gebedsgenezing – die zo'n grote rol speelt bij het werven van nieuwe leden – is erg belangrijk. Het is voor een profeet noodzakelijk dat hij een erkende gebedsgenezer is. Verschillende geneesmethoden en centra voor gebedsgenezing worden beschreven. Sommige profeten zijn niet alleen gebedsgenezers, maar ook echte pastors. De traditionele wijze van het stellen van de diagnose wordt dikwijls beschouwd als meer betrouwbaar dan die van westers opgeleide artsen. De nadruk die gelegd wordt op de geestelijke oorzaken van ziekten is vaak een negatieve factor, omdat daardoor de angst wordt aangewakkerd, zonder dat de problemen worden opgelost. Symbolische voorwerpen – soms geïdentificeerd met datgene waarvan zij het symbool heten te zijn – zijn essentieel in het genezingsproces. De schrijver beschouwt deze voorwerpen als een schakel tussen gebedsgenezing en moderne geneeswijzen en medicijnen. De staf van de leider is gewoonlijk het voorwerp dat het meest geladen is met kracht om bijvoorbeeld boze geesten uit te drijven. Deze heilige staven spelen een belangrijke rol in de kerken van het spiritualistische type, ook in andere delen van Afrika. Over dit uitdrijven van demonen, (exorcisme), wordt uitvoerig gesproken. De boze invloeden die in de mens werken worden volledig ernstig genomen en bestreden op een wijze „die de Afrikaanse mens aanspreekt''. De prediking bij gebedsgenezing concentreert zich vooral op de „God die machtig is''. Het tijdens de dienst getuigen over ondervonden genezingen wordt belangrijk geacht.

Een afzonderlijk hoofdstuk is gewijd aan het ontmaskeren van tovenarij. Het ontdekken en vernietigen van kwaadaardige medicijnen, „het beste middel om een stabiele aanhang te verwerven'' (p. 306) geeft aan sommige profeten een bijzondere reputatie. Catechumenen worden aan een onderzoek onderworpen door een of meerdere „profetische diagnoses'', voordat ze in de „Jordaan'' gedoopt kunnen worden; een reinigingsrite, waarbij in het openbaar schuld beleden wordt. „Poorten'', symbool van de hemel, worden gevormd door een of meer tegenover elkaar staande paren profeten; ieder moet daar tussendoor lopen om de heilige plaats te bereiken en daarbij zijn of haar zonden belijden.

In hoofdstuk II wordt nagegaan in hoeverre gebruiken in de Onafhankelijke Kerken parallel lopen aan of afwijken van de traditionele rituelen. Uitvoerig wordt ingegaan op de rol die dromen spelen in de Onafhankelijke Kerken en over de wijze waarop de symbolische betekenis van dromen en kleuren, (vooral wit, groen, blauw en geel), opnieuw geïnterpreteerd wordt. Het komt voor dat leden van de Independent Churches deelnemen aan rituelen buiten de kerk, zonder dat ze daarom worden uitgesloten, zoals dat in de zedingskerken het geval is. Zelfs tegen polygamie wordt niet streng opgetreden, evenmin als, in sommige gevallen, tegen het brouwen van (zoet)bier. Ook de rituelen die de band tussen de levenden en de doden symboliseren zijn aangepast aan de christelijke context.

Het laatste hoofdstuk over „aanpassing'' is van bijzondere betekenis. De schrijver komt tot de conclusie dat „de aanpassing van de typisch afrikaanse religieuze culturele achtergrond in hoge mate bijdraagt tot de aantrekkingskracht die de Onafhankelijke Kerken op Afrikanen van het platteland hebben''. (p. 309) Het is dit proces, en niet zozeer de invloed van economische, politieke en westers-kerkelijke factoren, dat de snelle groei van de Shona Independent Churches heeft bewerkstelligd. De betekenis die aan dromen wordt gehecht en de overblijfselen van traditionele symboliek geven en syncretische trekken aan; maar de kern van het Evangelie wordt niet aangetast.

In dit hoofdstuk uit de schrijver de beschuldiging tegen mij (uw recensent), dat ik alle Independent Churches met de „nativistische'' bewegingen als post-christelijk kwalificeer. Dit is echter niet het geval. In mijn boek „*Post-Christianity in Africa*'' heb ik erop gewezen dat er post-christelijke bewegingen bestaan naast onafhankelijke christelijke kerken en secten. Eén daarvan, namelijk de „*Church of the Nazarites*'' (*Shembe's Church*) wordt uitvoerig besproken in mijn boek „*The Theology of a South African Messiah*'' (Brill 1967). In *Ecunews*, blad van de zuidafrikaanse Raad van Kerken, van 24 maart

1976 heeft iemand anders opgemerkt dat de leden van deze beweging „er grote nadruk op leggen dat Christus de rol van middelaar vervult voor zijn eigen volk”, de Joden. „ . . . ieder volk”, zeggen zij, „moet zijn eigen Messias voortbrengen . . . Hoe kan Christus, een blanke man uit een ander land, mijn voorspraak zijn, als hij nauwelijks mijn problemen en mijn cultuur begrijpt?” Het gevolg is dat Jezus Christus in hun geloof en hun eredienst geen belangrijke rol vervult . . . De mensen beschouwen de Kerken als hun eigen zaak, zonder westerse inbreng, zoals een „blanke” verlosser.” De grootste onafhankelijke beweging in Zuid-Afrika is post-christelijk. Ik heb echter nooit willen beweren dat afrikanisatie van het christendom betekent, dat de kern van de christelijke boodschap dan verloren zou gaan en ik ben het er mee eens dat traditionele begrippen worden gebruikt om de boodschap „over te brengen”.

Predikers maken gebruik van „aanrakingspunten”; dat is niet zozeer aanpassing, als wel een wedergeboorte van traditionele begrippen door de werking van de Heilige Geest. Verwantschap (stam- of familieverband) speelt een grote rol, maar aan persoonlijke bekering en geestelijke groei wordt nog steeds grote waarde gehecht. Het gewicht dat in hun begrip van „tijd” gehecht wordt aan het verleden en het heden, verklaart de nadruk op een „tot werkelijkheid geworden eschaton”. Het is duidelijk dat de belangrijke plaats die de voorvaders innemen het traditionalisme in de hand werkt, wat dan weer leidt tot een reactie tegen vooruitgang en een naar de toekomst zien. De Shona Independent Churches hebben echter een realistische aanpak van die traditionele geestelijke achtergrond dan de de kerken van het Ethiopische type of die met een historische achtergrond. De Heilige Geest, Zijn persoon en werk, blijft een moeilijk probleem, aangezien sommige profeten „zich verregaand met de H. Geest schijnen te willen identificeren soms zijn er tekenen dat een profeet min of meer zichzelf verliest, buiten zichzelf treedt, en spreekt alsof hij de Geest zelf is”. (p. 351) Dit boek is belangrijk voor het hele gesprek over de Independent Churches. Het is een diepgaande analyse. De schrijver is goed op de hoogte, zowel van de traditionele religieuze begrippen en praktijken van de Shona, als van de missiologie. De snelle groei van de Onafhankelijke Kerken in Afrika, dat op weg is om een overwegend christelijk continent te worden, eist een helder inzicht in wat zich daar werkelijk afspeelt. Dr. Daneel is in dit opzicht uitstekend geslaagd. Dit boek is onmisbaar voor ieder die belangstelling heeft voor deze belangrijke spontane beweging en voor alle christelijke werkers in Afrika. De gevestigde kerken kunnen veel leren van deze ontwikkeling binnen de afrikaanse christenheid.

De woorden lijst van Shona-uitdrukkingen, de index van namen en onderwerpen en de kaart waarop de dorpen en de spreiding van de kerkgenootschappen worden aangegeven, zijn erg nuttig. De prijs van het boek is redelijk.

G. C. Oosthuizen

(bewerkt en vertaald door mevr. A. C. Gramberg-van der Hoeven)

Richard Henry Drummond, Gautama de Boeddha – De Leer van Boeddha en het christendom. Een bijdrage tot godsdienstig inzicht.

vert. Dr. F. van der Heyden, Amboboeken, Baarn, f 22,50, 209 blz. tekst, 34 blz. aantekeningen en literatuuropgave.

Prof. R. H. Drummond is een Amerikaan, die 15 jaren in het Oosten heeft doorgebracht, eerst als journalist, toen als lector en nu als gastprofessor aan het Tokyo Union Theological Seminary. Hij is tevens professor in de Verenigde Staten in oecumenische studies en de geschiedenis van de godsdiensten aan het Dubuque Theological Seminary.

In het eerste hoofdstuk van zijn boek tekent hij het godsdienstige en intellectuele milieu, waarin Gautama, die later de Boeddha zou heten, is opgevoed. Hij laat daarbij zien de beslissende invloed van de Oepanishaden die de brahmaanse opvattingen en hun leer en praktijken al sterk hadden gerelativeerd. Vragen die later ook bij de Boeddha een centrale plaats zullen innemen, waren al aanwezig in deze religieuze-filosofische geschriften: „Is het aan de mens mogelijk om het Samsara-proces (het draaien van het geboortecirkel) stop te zetten? Zo ja, wat is dan de uiteindelijke werkelijkheid? Is die persoonlijk of gaat de mens op in een bovenpersoonlijke realiteit?”

In een volgend hoofdstuk heeft de schrijver de plezierige taak om het leven van de Boeddha te tekenen,

waarin duidelijk blijkt dat de Mahayana-versie, die hij in Japan heeft leren waarderen, zijn meeste belangstelling heeft. De 50 blz. die hij daaraan wijdt, behoren tot het meest aantrekkelijkste gedeelte van het boek. Maar voor de Boeddha zelf was niet zijn persoon, maar zijn leer het belangrijkste. Drummond licht enkele hoofdmomenten uit die leer. Allereerst het Nirwana. In het Mahayana groeit dat begrip, dat oorspronkelijk toch niets anders zegt dan „uitblissing” uit tot dat wat Paulus in de Filippenzenbrief noemt alles wat waar, edel en aantrekkelijk is, wat deugd heet en lof verdient, zodat Drummond dan ook kan zeggen, dat het bijzonder dicht gelegen is bij dat wat Jezus in Zijn prediking het Rijk Gods noemt. In een volgend hoofdstuk gaat hij dan in op wat dharma wil zeggen. Als het juiste gedragspatroon staat het al centraal in het Hindoeïsme, het Boeddhisme vult het met de vier edele waarheden en de achtvoudige edele weg. De schrijver ziet het vlak naast de Wijsheid uit het Oude Testament en de Logos uit het Nieuwe. Hij concludeert dan ook dat het dharma-denken van de Boeddha au fond correct is, zowel in ethische als in godsdienstige zin.

In het zesde hoofdstuk spreekt hij over een der moeilijkste begrippen van het Boeddhisme, dat wat in Pali anatta heet, het niet-zelf. Hij meent te ontdekken, dat ook hier het Boeddhisme het Nieuwe Testament dicht nadert en eigenlijk wil zeggen, dat het oude egoïstische zelf moet worden overwonnen en dat het ware zelf pas kan worden gevonden in de aanwezigheid van het Uiteindelijk Werkelijke. De christen zal in nog persoonlijker termen spreken van het werk van de Heilige Geest.

Nu is het vanzelfsprekend dat in een boek van een paar honderd bladzijden, dat Boeddhisme met christendom wil vergelijken, een keuze gedaan moest worden. Maar toch valt het op dat de schrijver nu juist deze keuze heeft gemaakt. Het meest fundamentele begrip voor de Boeddha (wat hij de eerst edele waarheid noemt) is immers dat het leven zelf lijden is. Ik zou zo denken, als de schrijver vanuit India of Sri Lanka had geschreven, hij daarover allereerst zou hebben gehandeld. Maar ook op een ander centraal boeddhistisch moment wordt niet nader ingegaan, namelijk de „Verlichting”, voor het Zen-Boeddhisme immers zo gewichtig en in Japan als Satori nagestreefd. Het is duidelijk dat bij zijn werk in Japan het niet Zen is, dat hem daar heeft aangetrokken.

In de volgende 50 blz. geeft de schrijver dan een Proeve van theologische interpretatie. Hij meent terecht dat de dialoog de mogelijkheid van overgang van de deelnemers naar de andere godsdienst niet mag uitsluiten. Hij verwerpt evangelisatie bij de dialoog als onwaardig voor de christelijke geest, een merkwaardig argument! Hij geeft dan een m.i. te uitvoerig verhaal van het zoeken naar de dialoog in de geschiedenis van de kerk en dan een m.i. te beknopte bijbelse fundering daarvan. Hij is bij dit alles zeer geneigd om de latere Mahayana-ontwikkeling, die persoonlijke trekken aan het „Andere” toekent, een getrouwe weergave te vinden van dat wat de Boeddha eigenlijk heeft willen zeggen.

In een naschrift erkent hij slechts een onvolmaakte schets te hebben gegeven. In twee aanhangsels behandelt hij eerst de problemen van de tekst en de canon van de Geschriften en omschrijft dan wat hij onder geschiedenis en religie verstaat. Daarbij spreekt hij over „Mohammedanisme” in plaats van over „Islam”, iets wat islamieten bijzonder pleegt te irriteren.

De vertaling is vlot leesbaar. Wel is Burmese niet Birmees (pag. 202), maar Birmaans en is het bepaald onjuist om van de International Missionary Council te spreken als van de Internationale of Algemene Missieraad (pag. 153 en 154). De Rooms-Katholieke Missie kwam aan de conferenties van Jeruzalem en van Tambaram, die daar worden genoemd, nog niet te pas. Verder valt het op dat onder de Aantekeningen gezegd wordt dat het in dit boek behandelde doorgaans niet de instemming zal hebben van auteurs als Hendrik Kraemer, Arend van Leeuwen, Edmund Perry en George Vicedom, theologen die op Barth zijn georiënteerd, maar als men dan verderop zoekt onder de aangehaalde literatuur vindt men wel boeken van Kraemer, maar niet die van de andere schrijvers.

Ik zal nog iets moeten zeggen over het Ten Geleide van prof. dr. A. Camps. Hij schrijft daarin, dat Drummond een nieuwe weg in de theologie van de godsdiensten durft in te slaan. Hij acht dit van zo uitnemend belang, dat hij al in de toekomst een nieuwe synthese van de godsdiensten ziet. Hij waagt het zelfs te spreken over de mogelijkheid van een lokaal boeddhistisch christendom, een term, die Drummond zelf niet gebruikt. Ik heb daar wel even tegenaan gekeken, maar ontdekte toen dat Camps in goed gezelschap is. Als Jürgen Moltmann in het in 1975 uitgekomen boek over: „Kirche in der Kraft des Geistes” over „das Christentum und die Religionen” handelt, zegt hij (pag. 185) dat het niet voldoende is als wij een indiaas, chinees, japans, indonesisch, arabisch en afrikaans christendom zien groeien, maar dat wij als vrucht van de dialoog een boeddhistisch, hindoeïstisch, moslims, animistisch, confu-

ciaans en shintoïstisch christendom mogen verwachten. Dat is dan geen syncretisme, vertelt Moltmann ons, maar hij noemt het de charismatische ontplooiing van de verschillende religieuze gaven en krachten en ziet daarin nieuwe mogelijkheden voor het Rijk Gods en de bevrijding van de mensen. De godsdiensten, zegt hij, moeten vooral niet verkerkelijkt, ook niet verchristelijkt, maar messiaans gericht worden naar het komende Rijk!

De enkele opmerking van prof. Camps is voor mij een te smalle basis om hier verder op in te gaan. Ik dacht wel, dat op bijbelse grondslag staande, zulk een doelstelling niet te verantwoorden is. Het is overduidelijk, dat de dialoog met de wereldgodsdiensten op zijn toekomstige weg nog vele moeilijkheden zal ontmoeten en zich voor opsparing zal moeten hoeden.

Als ik nu mijn mening samenvat, wil ik zeggen, dat ik dankbaar ben voor de vertaling van dit boek over de Boeddha en het Boeddhisme, vooral omdat hierin een eerlijke poging wordt gedaan om tot een ontmoeting van Boeddhisme en christendom te komen. Het aantal boeken bij ons, dat dit onderwerp behandelt, is bijzonder gering. Toch blijft er nog veel te wensen over. De gang van het Boeddhisme door de geschiedenis in de 2500 jaren van zijn bestaan wordt hier nauwelijks getekend. Het Mahayana, een latere ontwikkeling, krijgt een te groot accent, het Theravada komt tekort. Er dient naast de in Japan aan de gang zijnde dialoog toch vooral gelet op wat er in Sri Lanka, in Colombo in het tijdschrift Dialogue wordt gepubliceerd onder leiding van een Methodist, een Jezuiet, een Baptist en een Boeddhist.

Wij zien verder verlangend uit naar een proefschrift, te schrijven door een Nederlands theoloog-boeddholoog, die vanuit het Theravada de bijbelse gegevens zal weten te verwerken, of vanuit de bijbel het oorspronkelijke Boeddhisme zal ontmoeten.

Th. B. W. G. Gramberg

G. C. Oosthuizen, Moving to the Waters. 50 Years of Pentecostal Revival in Bethesda. 1925-1975. Bethesda Publications Durban 1975 VI + 239 pp. R 5.50.

Naast zijn grote werk over de invloed van de Pinkstergemeenten onder de Indiëse bevolking in Durban (1975) schreef G. C. Oosthuizen bovengenoemd werk dat als deelstudie te lezen valt bij zijn grote werk.

Het boek heeft acht hoofdstukken. Het eerste geeft een uitnemend overzicht van de Indiërs als migranten, religieus en sociaal marginaal in Zuid-Afrika, in het nauw door vele wetten die Pretoria bedacht en gediscrimineerd door blank, bruin en zwart als men zo al mensen mag aanduiden. Voor deze ontheemden bleek de Pinkstergemeente een zeer grote aantrekkingskracht te hebben en onder de vele mogelijkheden in het bijzonder de Full Gospel Church of God in South Africa, de Bethesda beweging, begonnen en geleid door leden van het geslacht Rowland.

De Indiërs vonden in Bethesda als in andere Pinkstergroepen een gezin van Christus waarin zij als gelijken werden behandeld, waar zij hun eigen gaven konden inbrengen, waar het Indisch concept van de joint family met de heerschappij van de schoonmoeder over de schoondochter werd afgelost door betere vormen en de kaste geen rol meer speelde.

De hoofdstukken 2-8 zijn in feite een groot feestverslag van vijftig jaar missionair werk met grote werfkracht, rappe spiritualiteit en niet zonder zakelijk instinct. Centraal staat in het verhaal de familie Rowland en in het bijzonder J. F. Rowland. Mocht deze de opdrachtgever van dit boek zijn dan komt hij niet als een stille knieler in een hoekje van het schilderij uit de verf. Er zit wel wat moderne heiligenbeschrijving in dit verhaal waarbij het aantal afgelegde mijlen op de wereldreizen van J. F. Rowland en diens hobby voor antieke munten niet ontbreken.

Enerzijds is het boek te waarderen om de vaart en vreugde die de schrijver kennelijk meebeleeft dat er nog zoveel evangelisch élan, fantasie en groei in kerkewerk kan zitten. Ook de beleefde geborgenheid van vreemdelingen die een alomvattend huis vinden wordt terecht duidelijk gemaakt.

Anderzijds was wel te vrezen dat bij zulk een jubileumbetog theologische en verdere navraag zou ontbreken. En die behoeft niet in mindering te komen op de waardering voor hetgeen Bethesda betekent. Integendeel. Helaas komt de kroniek van 50 jaar op mij als een bijna wolkeloos verhaal over. Op p. 80 was de schrijver aan een centrale vraag toe, maar hij zag er van af. Het gaat daar om een voorstel van Indiëse evangelisten om het volledig lidmaatschap van de gemeente te binden aan een verbod van „gemengd” huwelijk; God wil dat een Indiëse jongen een Indiëse meisje trouwt. Nationale

zuiverheid van ras moet bewaard worden. Paulus en Handelingen 17,26 zijn bewijspiaats. Kaste uit, ras in. De „ras”-vraag is nog al een zaak die het leven in Zuid-Afrika tot in de wortel raakt. De schrijver lstaat met de opmerking dat voor velen het besluit van de gemeente een vreemde oplossing mag lijken, maar zie het in de context.

De verhouding van *text* (de Pinkstergemeente-interpretatie van het Evangelie) en *context* (het leven van Indiërs met de anderen in een concrete maatschappij) zou ook bij het lezen van dit jubileumboek aan de orde moeten komen en de schrijver is daartoe alleszins gekwalificeerd. Hij zal misschien daar een derde boek met de ontmoeting van Pinksterchristendom met de andere kerken en met de vragen van Zuid-Afrika aan willen wijden. Dat zou een grote bijdrage zijn.

J. M. van der Linde

Mozambique, een nieuw volk, een nieuwe kerk?

Uitgave van de stuurgroep Buitenland van de Nederlandse Missieraad Den Bosch. 1 mei 1976, 151 pag.

De Nederlandse Missieraad heeft een uitzonderlijk goed werk gedaan met het uitgeven van deze bundel documenten en gegevens, die betrekking hebben op de recente ontwikkelingen en op de momentele, moeilijk registreerbare plaats van de Rooms-Katholieke Kerk in Mozambique.

Juist vanwege de fragmentarische en controversiële – en daardoor vaak slechte – berichtgeving over Mozambique is het een verademing om deze voortreffelijke informatie te lezen. De bundel bestaat uit twee delen. Het eerste deel behandelt de geboorte van deze volksrepubliek, de geschiedenis van Mozambique vanaf 25 april 1974 – de dag van de coupe in Portugal – tot mei 1976. In dit gedeelte worden wezenlijke dingen gezegd over het afrekenen met de kolonialistische mentaliteit, over dynamiseringsgroepen, over collectivisme en het ambitieuze programma van Frelimo. Men proeft uit alles hoe een nieuwe levensdrift zich baan breekt na honderden jaren onderworpenheid.

Men vindt in dit eerste deel voorts opgenomen de grondwet van de nieuwe staat en een goed interview met Samora Moisés Machel, president van deze afrikaans-socialistische naar eigen model opgezette volksrepubliek. Tegen deze achtergrond volgt dan in deel 2 de kerk in het nieuwe Mozambique. De kerk is in dit geval de Rooms-Katholieke Kerk met haar verleden als triomfalistisch instituut in innige relatie staande tot het Portugese koloniale bewind, in vele gevallen gecompromitteerd door haar officiële kerkleiding en daardoor thans bij velen voorwerp van soms genadeloze kritiek. In deze situatie is deze kerk bezig zich te heroriënteren met een voor een kerk bewonderenswaardige en bijna ongekende vorm van zelfkritiek. Zij bevindt zich in een diep ingrijpend proces van herbezinning. Want haar plaats en speelruimte in het nieuwe Mozambique is een wezenlijk andere dan onder het vroegere koloniale bewind. De meest kernachtige typering is misschien wel die van de bisschop van Nampula, Mgr. Pinto – sinds jaren bekend om zijn indrukwekkende stellingname –: „Ook de kerk werd bevrijd van de koloniale onderdrukking. De Geest is aanwezig en ondervraagt zijn kerk. Het is het uur van bekering van gewetens, van gedragingen, van werkwijzen en van structuren.”

Ik zou pagina's vol willen citeren uit deze hoofdstukken: uitspraken van Samora Machel – die wel zeer slechte ervaringen gehad heeft met de Katholieke kerk –, brieven van Mgr. Pinto, boodschappen van de bisschoppen van Mozambique en aan het slot een verslag van een bijeenkomst van de vertegenwoordigers van de christelijke kerken van Mozambique met de president in januari 1976.

Kortom, temidden van alle zin en onzin, welke over het Mozambique van vandaag wordt geschreven is dit de meest voortreffelijke en uitgebalanceerde uitgave, die ik ken. Zeer aanbevolen, ook omdat „Mozambique niet voorbij” is, zeker in Zuidelijk Afrika niet.

„Zwart op wit”, de politieke situatie van Angola en de houding van de kerken. Dossier 3 bij „Archief van de Kerken”, uitg. De Horstink, Amersfoort in samenwerking met het Komitee „Kerken voor Angola”. 52 pagina's.

Na een nogal zedemeesterig voorwoord vindt men in deze uitgave een uitstekende selectie uit de grote hoeveelheid persartikelen, documentairstukken, verklaringen, briefwisselingen, boodschappen en

rapporten, welke over Angola op de markt is. Na enkele pagina's over de jongste historie volgt een hoofdstuk over de houding van de kerken met name van de Rooms-Katholieke Kerk tijdens het Portugese bewind en gedurende de jarenlange strijd voor onafhankelijkheid. Bijzonder onthullend is de verklaring van Kardinaal J. Villot (Vaticaan) in 1974, welke kennelijk de visie van de Heilige Stoel weergeeft met betrekking tot de officiële stellingname in concrete politieke crisissituaties als deze. Duidelijk komt tot uiting hoe groot de afstand kan zijn tussen kerkleiding en gelovigen en hoe kerkleiders totaal niet-adequaat kunnen reageren op de werkelijke vragen van de kerkleden op het grondvlak. Deze problematiek komt terug in hoofdstuk 4, waarin de houding van de kerken wordt beschreven gedurende de strijd voor een werkelijk onafhankelijk Angola. En het komt verscherpt terug o.a. in dat gedeelte waarin de briefwisseling tussen José Veiga, regionaal missie-overste in Nova Lisboa (Angola) gesteund door 21 missionarissen en de (blanke) bisschoppenconferentie van Angola in 1970 wordt weergegeven. Telkens geeft de hiërarchie er blijk van de echte vragen en de werkelijke ontwikkeling niet te zien liggen. Iets wat trouwens niet alleen van de Rooms-Katholieke kerkelijke hiërarchie geldt. Daarom is dit voor Protestanten, zeker in leidinggevend kerkelijke posities belangrijke lectuur. Het is ook ten onzent niet denkbeeldig, dat synodeleden en kerkelijke ambtsdragers op plaatselijk niveau zodanig geconditioneerd zijn, dat ze de werkelijke vragen eenvoudig niet kunnen zien en zich bezig houden met vragen, die de echte niet zijn. Dat de protestantse kerken in Angola over het algemeen een andere houding hebben aangenomen en daarom met meer vertrouwen in het heden staan (hoofdstuk 4) is verheugend en kan ook van betekenis zijn voor de Rooms-Katholieke Kerk.

Dossiers als deze zijn belangrijk, ook omdat Zuidelijk Afrika na de onafhankelijkheid van Angola, voorlopig nog geruime tijd op de agenda's van onze Kerken zal blijven staan.

J. Drost

Jaap Van Slageren: Les origines de L'Église Evangélique du Cameroun. Diss. Leiden, 1972.
Brill, Leiden, 301 blz. 2 kaarten. Handeldeditie: Editions CLE, Yaoundé, Cameroun.

De door het hele werk merkbare verbondenheid van Schr. met zijn onderwerp wordt verklaard door zijn 11-jarige en gevarieerde dienst aan de door hem bestudeerde Eglise Evangélique du Cameroun (EEC); na een sociologisch onderzoek onder de immigranten van de volkswijk New Bell in Douala, was hij de langste tijd werkzaam in Bafoussam, het centrum van het Bamilékégebied, als ressortspredikant. Veel van zijn informatie stammen uit in die periode gevoerde gesprekken met ooggetuigen en traditie kenners. Daarnaast heeft hij toegang gehad tot de archieven van de EEC en van de twee eerste zendingsgenootschappen die in het betrokken deel van Kameroen gearbeid hebben. Door het grondige gebruik van deze bronnen is het een goed gedocumenteerde studie geworden.

Schr. heeft „de oorsprongen” zeer ruim opgevat: het omvat de totale wordingsgeschiedenis van de EEC vanaf de komst der eerste zendelingen in 1841 tot aan haar autonomie in 1957. Bij de autonomie is hij bewust opgehouden, besluitend dat het aan anderen is de tijd van de zelfstandige EEC en haar relaties met oude en nieuwe Europese partners te bestuderen. Bedoelt hij wellicht, dat dit door iemand uit de EEC zou moeten worden gedaan, in staat om even kritisch de hand in eigen boezem te steken, als Van Slageren gedaan heeft bij de boezems van de zendingen, die de EEC mede gemaakt hebben tot wat zij nu is: de Baptist Missionary Society (1841-1886), de Basler Mission (1886-1915) en de Société des Missions Evangéliques de Paris (1917-1957)? In ieder geval heeft Schr. zijn studie willen laten afsteken tegen vroegere publicaties, die de (grote) daden van zendingsmensen in het licht stelden, maar niet doortootten tot het geheim van de opkomst van een inheems christendom. Vandaar de ondertitel: „Missions européennes et Christianisme autochtone”), die samenhang en spanning bedoelt aan te duiden.

Deze worden dan met een veelheid van hoogst interessante en pittoreske details beschreven in drie etappes, corresponderend met de drie hierboven genoemde, elkaar door de politieke lotgevallen van het gebied aflossende zendingsorganisaties: elk met een zeer eigen stijl, en toch met merkwaardige gelijkenissen en herhalingen. Daarbij beslaat de periode van de SMEP ruim de helft, hetgeen niet alleen uit de spanning tussen onafhankelijkheidsstreven en bevoogding verklaard moet worden, maar ook uit Van Slagerens grote interesse voor het Bamilékégebied, dat juist toen zozeer aan de orde kwam, en het lievelingsveld van de SMEP werd. Elk hoofdstuk wordt geopend met inleidende paragrafen over de

sociale en politieke context van het ter sprake komende evangeliseringsproces, hetgeen een zeer waardevol effect heeft.

Wat zijn volgens Schr. de karakteristika van de 3 perioden/zendingen? Zijn oordeel over de BMS is opmerkelijk positief: deze was sociaal zeer actief, maar toch geen „cultuur-zending” (36); de door haar gestichte gemeenten waren „gestructureerd om tekens en modellen te zijn van dit overal te verbreiden Koninkrijk (van God)” (37). Minder waardering heeft hij dan voor het feit dat de Baptisten probeerden een gemeente van heiligen te vormen, stamgebruiken omver te werpen en afgoderij te vernietigen, iets was hij „religieuze acculturatie” noemt (ibid.). Dit roept het vermoeden op, dat Schr. zich een evangelisch getuigenis en penetratie mogelijk heeft gedacht zonder scherpe breuklijnen met de sociale en religieuze wereld ter plaatse.

De BM komt er, in vergelijking met haar voorgangster, veel slechter af: „De formule: Afrika evangeliseren door Afrikanen, was haar totaal vreemd. Gedurende haar hele geschiedenis (. . .) was zij erop uit het evangeliseringsproces louter en alleen te laten afhangen van de vertegenwoordigers van het verwesterd christendom” (71s.). Vernietigender nog klinkt: „(. . .) de missionaire inspanning had zich vrijwel uitsluitend uitgeput in een culturele verantwoordelijkheid, die deel uitmaakte van de westerse wereld (. . .)” (123). De BM legde dadelijk een strenge tucht op (de heiliging door de Baptisten was niet zo erg gelukt!), waardoor in 1888 een breuk ontstond tussen Baptisten en Evangelischen; keerde zich vervolgens van de volwassen generatie af om opnieuw bij de jeugd te beginnen, die in scholen en internaten geïsoleerd en gechristianiseerd werd; voerde een bewuste „Kulturpolitiek”; had bitter weinig vertrouwen in de christelijke kwaliteit van de Kameroenezen, zelfs van haar helpers, die zij aarzelden tot het ambt toe te laten. Uitvoerig stigmatiseert Schr. bij de BM het – wat hij noemt – sentimentele en bezeten idealisme jegens de stammen van het binnenland, die nog niet, zoals aan de kust, bedorven waren door het contact met de westerse civilisatie: men verplaatste zijn grote liefde en inspanningen naar „le Grassfields” (een grammaticaal monstroom) om tot oprichting te komen van een „bodenständige Kirche” – waarbij Schr. overigens het bewijs niet levert dat deze uit de Duitse missiologie afkomstige leus ook in de vaandels van Basel stond geschreven.

De ironie van de geschiedenis, ofwel het bewijs van Basels schromelijke vergissing, is dan dat juist de „immorele kerken” van de kust (279) de toekomst van het christendom hebben gered in het zendingloze tijdvak tussen de verwijdering van de BM (1914/15) en de komst van de SMEP (1917). Van deze is het opmerkelijk, dat zij aanvankelijk op uitstekende wijze werd aan te sluiten bij het driemanschap van Kameroenese predikanten (Ekollo, Kuo, Modi Din), dat de leiding in handen had genomen, maar binnen enkele jaren al terugviel in de fouten van Basel: wantrouwen jegens autochtone predikanten en helpers, die van hoogmoed worden beschuldigd; onder sterke eigen controle brengen van het zendingswerk, waardoor een spontane groeibeweging wordt afgeremd; wantrouwen jegens de kust, nu ook vanwege het daar ontluikende Nationalisme, en verplaatsing van het hoofddaccant naar het Bamilékégebied, waardoor ook de eenheid binnen de ontstaande kerk ernstig ondergraven wordt. Desondanks gaat ook nu weer van de kust de beweging tot zelfstandigheid uit, die dan, na verscheidene aarzelingen en conflicten, in 1957 een feit wordt.

Van Slageren heeft bij zijn beschrijving van de geschiedenis van het Kameroenese christendom en zijn beoordeling van de drie zendingen vooral twee criteria gehanteerd: de sociale verworteling van het nieuwe geloof, en de spontaan-autochtone groei. Vandaar w.s. zijn veelvuldig gebruik van de term „evangelisch proces”, die hij nergens definieert. Men mag zich afvragen of hij daarbij wel voldoende het element van de breuk als onmisbare component van de christelijke geloofsbeleving en -gestalte heeft verdisconteerd. En of dan misschien het oordeel over de BMS minder tegenstrijdig, en dat over de BM minder negatief zou zijn uitgevallen. Voor de Kameroenese christenen ging het geloof immers parallel met een emancipatiebeweging en daarom konden zij ook oppositie voeren tegen een zendeling die het geloof téveel aan de lokale cultuur wilde aanpassen (184).

Niet duidelijk is ook waarom Schr. de geschiedenis van de Baptisten, die zo sterk met die van de EEC is verweven, in 1949, d.w.z. 8 jaren voor de eindstreep van zijn studie, afbreekt (toch vermeldt hij hen nog terloops op blz. 228 en 230). En waarom zegt hij dat in 1957 „de andere protestantse kerken van Kameroen onder het toezicht van buitenlandse zendingsgenootschappen bleven staan” (224), terwijl in datzelfde jaar twee andere Kerken in Z. en W. Kameroen ook autonoom werden?

Deze bedenkingen nemen overigens niets weg van de grote waardering die er mag zijn voor de zeer

geslaagde poging van Van Slageren om uit zoveel en zo veelsoortige bronnen een coherent beeld te tekenen van de wisselvallige wordingsgeschiedenis van een levenskrachtige Afrikaanse kerk, waarmee de N.H. Kerk sinds 1961 nauwe relaties onderhoudt.

J. Roldanus

¹⁾ Europese zendingen en inheems christendom.

Toegezonden boeken:

Pieterse, Rev. Fr. Liberius, O.F.M., o.a., edited by Slomp, Rev. Drs.,
English-Urdu Dictionary of Christian Terminology,
Christian Study Centre, 126-B Murree Road, Rawalpindi Cantt.,
Pakistan, 1976; 25 x 19, XXVIII + 108 blz., Rs. 15.00 (inside Pakistan), \$ 3.00 :outside
Pakistan).

Selim 'Abdul-Ahad and Gairdner, W.N.T., The Gospel of Barnabas, An essay and inquiry,
Henry Martin Institute of Islamic Studies, P.O. Box 153, Hyderabad, India, 1975; 18.5 x
12.5, XIV + 40 blz., Rs. 1.50.

Ter inleiding

Dit nummer van „Wereld en Zending” is voor een groot gedeelte gewijd aan het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”. Dit boeiende en belangrijke experiment behelst een soort „kerkvisitatie” van mede-christenen uit de „derde wereld” aan kerken in ons land. Het voorbereidend materiaal bestaat uit het werkboek, statistisch materiaal over de kerkelijke situatie in ons land en de ervaringen, opgedaan door buitenlanders die langere tijd hier te lande verblijven. Dit materiaal is voorbereid door een comité waarin binnenlands en buitenlands apostolaat, industrie-arbeid enz., zowel van rooms-katholieke als van protestantse zijde, zijn vertegenwoordigd. De voornaamste auteur van het werkboek is de r.k. theoloog dr. A. Houtepen, verbonden aan het bisdom Breda. Het geheel wordt ingeleid door ds. R. J. van der Veen, die de opzet en de bedoelingen van het project uiteenzet.

De redactie van „Wereld en Zending” heeft graag voldaan aan het verzoek om dit materiaal in ons tijdschrift op te nemen. Het past precies in onze nieuwe formule: mede dienstbaar te zijn aan opbouw van de missionaire gemeente in Nederland. Het project „Zending in Nederland” betreft onze gemeenten volop in de relatie met kerken overzee. Het materiaal is dan ook bedoeld als werkmateriaal voor de plaatselijke gemeenten. Allereerst voor die gemeenten, die direct door bezoek van een van de buitenlanders bij het project betrokken zijn. Daarnaast ook voor andere belangstellenden. Wij verwachten dat dit er velen zullen zijn. Voor hen zijn overdrukken van dit werkmateriaal verkrijgbaar bij de Nederlandse Zendingsraad. *De overdrukken zijn verkrijgbaar à f 3,— per stuk (10 of meer ex. f 2,50 per stuk) bij de Nederlandse Zendingsraad, Prins Hendriklaan 37, Amsterdam.*

Wij hopen, dat velen, die „Wereld en Zending” nog niet kennen, de gelegenheid willen aangrijpen om zich te abonneren. Bij de overdrukken is een folder ingesloten. Door de kaart uit te knippen, in te vullen en op te zenden naar de Nederlandse Zendingsraad kunt u zich op ons tijdschrift abonneren. De folder is ook voor onze abonnees op aanvraag verkrijgbaar.

De overige inhoud van dit tweede nummer van de zesde jaargang bevat een drietal bijdragen rondom het thema missionaire kerk of missionaire gemeente. De sociologe mevr. dr. M. A. Laeyendecker-Thung bewerkte haar inleiding, gehouden op de vergadering van het Zendingswetenschappelijk Werkverband te Utrecht in januari van dit jaar. Zij ontvouwt een ander model van een missionaire kerk. Zij mag met recht een deskundige genoemd worden, omdat zij onlangs over dit onderwerp promoveerde.

Dr. J. Verkuyl maakte theologische kanttekeningen bij haar visie en drs. J. M. van Engelen werkte zijn stellingen voor deze zelfde bijeenkomst nader uit. Al met al waardevol materiaal voor de voortgaande gedachtenvorming over dit onderwerp.

C. H. Koetsier, eindredacteur

Oecumenisch beraad „Zending in Nederland”

Oorsprong en doelstelling van het project

„Zending in Nederland” is de naam van een oecumenisch project waarin het gaat om de missionaire kwaliteit van de kerken in ons land. Het meest opvallende van dit project is misschien, dat hierbij hulp van buiten is gevraagd. Hulp van de kant van christen-buitenlanders die reeds geruime tijd in Nederland wonen en werken. Maar ook hulp van de kant van een negen-tal christenen die hun werk in Christus' Kerk in eigen natie een maand in de steek willen laten en als zendingsarbeiders-nieuwe-stijl ons een internationale kerkvisitatie willen aanbieden, een kerkvisitatie over de vraag van onze missionaire uitstraling en aantrekkingskracht in eigen samenleving.

Het initiatief tot dit project komt uit de Nederlandse Zendingsraad en heeft te maken met ervaringen die zijn opgedaan tijdens de wereldzendingsconferentie te Bangkok, december/januari 1972-1973. Het thema van Bangkok „Verlossing en bevrijding in Jezus Christus vandaag” werd destijds methodisch aan de orde gesteld door in tal van sekties enkele direkt in een bepaalde inzet voor verlossing en bevrijding betrokkenen te vragen een actie-verslag van die inzet te geven. Geen theoretische overwegingen dus over hoe het zou moeten zijn, maar een verslag over plus- en minpunten, over zegen en stagnatie. Zo werd bijvoorbeeld in de sectie over „kerkgroei” door een Oost-Duitser een verslag gegeven omtrent de enorme terugloop in ledental van de Evangelische Kerk in Oost-Duitsland. Het boeiende van de opzet was nu dat een aantal christenen die elders in de wereld direkt bij dezelfde vragen betrokken waren, maar die daarbij heel andere ervaringen opdeden, als eersten in de discussie werden betrokken. Zij zaten in zekere zin in de binnenste cirkel rond de verslaggever. Het laat zich denken dat in een discussie tussen die Oostduitse verslaggever en de voorzitter van de snel groeiende kerk van Oost-Java een uiterst existentiële en direkt op inzet voor het Evangelie gerichte bezinning ontstond.

De vraag die bij de Nederlandse Zendingsraad na Bangkok bleef hangen was of wij christenen in Nederland niet eens met een verslag over onze inzet, onze verleggheden en onze hoop over de evangelisatie in eigen land in een soort mini-Bangkok in het midden zouden kunnen zitten, omringd door een aantal meedenkende en openhartig meesprekende christenen uit andere culturen, tradities en naties.

Draagvlak

Tussen het eerste initiatief in die richting en het huidige draagvlak en de huidige vormgeving van Zending in Nederland ligt een lang en soms moeizaam proces. Daarbij is met name van de kant van de „evangelisatie-

mensen” de noodzaak bepleit van waarborgen tegen een activistische en oppervlakkige wijze van „inzetten” of „gebruiken” van buitenlandse mede-christenen. Hoewel je noch de Geest Gods, noch de geest van buitenlandse mede-christenen door knappe organisatie tot resultaat kunt dwingen, dien je je toch af te vragen of er verwacht kan worden dat zowel op het punt van de communicatie als naar de inhoud iets wezenlijks tot stand zou kunnen komen. Wij mogen buitenlandse christenen niet in een positie manoeuvreren waarin van hun kant een soort Godswonder wordt verwacht. Diegenen die zich in Nederland inzetten voor de evangelisatie, voor het industriewerk e.d. zitten soms voor wat zich als Gordiaanse knopen voordoet. Wij kunnen niet van een aantal buitenlanders even vergen al die Gordiaanse knopen door te hakken op basis van vier weken rondreis door ons land minus de tijd om te slapen, te eten en vriendelijk te zijn. Alleen wanneer door ons condities zouden kunnen worden geschapen die de gevaren van oppervlakkigheid en van een show met buitenlandse mensen als proeve van onze internationaliteit zouden kunnen terugdringen, zou het verantwoord zijn een uitnodiging naar een aantal buitenlanders te doen uitgaan.

In feite is de definitieve beslissing om een buitenlands team van negen leden uit te nodigen pas gevallen nadat de eerste twee voorbereidende fasen van het hele proces aanzienlijk waren gevorderd. Ook nadat het vertrouwen binnen het voorbereidingscomité gegroeid was dat niemand bedoelde activistisch met het idee van „Zending in zes continenten” aan de haal te gaan. Het voorbereidingscomité dat tenslotte besloot de invitatie te doen uitgaan is als volgt samengesteld:

Ds. H. J. ter Bals, Amsterdam (DISK – „Dienst aan de industriële samenleving vanwege de kerken”);

Mevr. drs. V. Berkhof-de Lange, Holten (werkgroep Kairos);

Mevr. J. G. Boiten-du Rieu, Amsterdam (oecumenisch project Oude Zijds 100 te Amsterdam);

Prof. dr. H. A. M. Fiolet, Amstervoort (Raad van Kerken in Nederland);

Mevr. C. M. Bsse van Heemstra, Leusden (Algem. Diakonaal Bureau van de Gereformeerde Kerken);

Dr. J. Hogema, Berg en Dal (Nederlandse Missieraad);

Dr. A. Houtepen, Breda (Willibrord Vereniging);

Ds. F. N. M. Nijssen, Driebergen („Kerk & Wereld”, Hervormd Evangelisatorisch Beraad);

Ds. R. J. van der Veen, Amsterdam (Nederlandse Zendingsraad);

Drs. J. D. te Winkel, Leusden (Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken).

De aanduidingen achter de namen betekenen in de meeste gevallen, echter niet in alle gevallen, dat deze personen deelnemen namens de vermelde instanties. Op 13 oktober 1976 werd het plan aan de Raad van Kerken in Nederland voorgelegd. De Raad besloot het project te sponsoren en aan de ledenkerken te vragen het project samen te financieren, met gebruikmaking van de verdeelsleutel die in de Raad van Kerken gebruikelijk is.

Gezamenlijk rooms-katholiek en protestant, en grondiger dan elders

De gedachte van zulk een internationale kerkvisitatie is niet origineel. De

afdeling wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken heeft het stimuleren van „ecumenical teamvisits on evangelism” als een van de prioriteiten voor deze jaren. De laatste jaren hebben zulke internationale kerkvisitaties plaatsgevonden in de Lutherse kerken van Noord-Amerika, in de bij de Raad van Kerken in Canada en in de bij de Raad van Kerken in Zweden aangesloten kerken. Het nieuwe van de voor Nederland gekozen opzet ligt allereerst in het gegeven dat het hier gaat om een volledig gezamenlijk projekt van rooms-katholieke en protestantse zijde. Voorts valt op dat, op grond van bovengenoemde reserves tegenover het gevaar van een oppervlakkige show, de voorbereiding in Nederland grondiger is opgezet dan uit de buitenlandse voorbeelden naar voren komt. De opzet in Nederland kent namelijk vijf fasen en de indruk bestaat dat de eerste fase van een maanden tevoren in het Engels en Nederlands beschikbare zelfanalyse en de tweede fase van het betrekken van christen-buitenlanders die reeds in de te bezoeken natie wonen, in de opzet in andere naties niet voorkomen.

Het werkboek

De eerste fase van Zending in Nederland ging om het opstellen van wat een parallel genoemd zou kunnen worden van het actieverslag in een sektie te Bangkok. Het ging dus om het opstellen van een werkboek waarin een analyse van onze missionaire presentie en aktie in eigen volk is opgenomen. Dit werkboek is direkt na dit inleidende artikel in dit nummer van „Wereld en Zending” opgenomen.

Bij de samenstelling van dit werkboek is gekozen voor een opzet waarbij kerncitaten uit recente publicaties van personen met onderling zeer verschillende benadering een rol spelen. De pluriformiteit in benadering zoals die onder christenen in Nederland te vinden is, komt daardoor enigszins tot zijn recht, evenals het verschil in overtuiging dat daarbij een rol speelt. Vandaar dat in het werkboek citaten zijn te vinden van een kerksocioloog als dr. G. Dekker, maar ook van een theoloog als dr. C. Graafland. Citaten uit een brief van de rooms-katholieke bisschoppen, maar ook elementen uit het Kaski-rapport. Uiteraard betekent deze opzet niet dat in het geheel niet een stuk denken en evalueren van het voorbereidingscomité is vervlochten. Het voorbereidingscomité is bij de opstelling van dit stuk bijzonder veel dank verschuldigd aan de eindredacteur, dr. A. Houtepen.

Het ligt in de bedoeling het werkboek medio april in Engelse vertaling aan de leden van het internationale bezoektteam toe te zenden. De Nederlandse tekst kan dienen ter voorbereiding op het bezoek in die twaalf regio's van ons land die daarvoor zijn uitgekozen. Maar de hoop leeft dat dit werkboek met de daarbij behorende handreiking voor bijbelstudie veel breder in Nederland gebruikt kan worden, in cursussen, conferenties of door groepen en personen die met de doorwerking van het Evangelie van Jezus Christus in ons volk bezig willen zijn.

Een bijdrage van christen-buitenlanders die in Nederland wonen en werken

De tweede fase van het projekt betreft het meedenken van christen-buitenlanders die reeds langere tijd onder ons zijn en die ons hebben meegeemaakt. Een acht-tal van hen was bereid om zes zaterdagen samen te komen,

uiteraard zonder de aanwezigheid van enige Nederlander. Zij hebben ons de bijzondere dienst bewezen om eens op papier te zetten wat zij voor indrukken hebben gekregen omtrent de Nederlandse kerken als zendingkerken in eigen natie. Op ons verzoek hebben zij daarbij hun reserves overwonnen en de bij hen levende kritiek geformuleerd. Het voorbereidingscomité heeft deze bereidheid op hoge prijs gesteld. Het door dit acht-tal geschreven memorandum is eveneens in dit nummer van „Wereld en Zending” opgenomen. Het wordt eveneens in het Engels aan het bezoekersteam toegezonden en kan in Nederland samen met het werkboek de bezinning stimuleren.

De internationale kerkvisitatie: van 19 sept.-17 okt. 1977

De derde fase betreft dus het bezoek van een team van 9 christenen uit het buitenland. Op dit moment lijkt deelname uit Azië, Afrika en uit het Caribisch gebied verzekerd. Enkele Latijns Amerikanen laten nog op antwoord wachten. Uiteraard wordt gestreefd naar een hoog gekwalificeerd team van vrouwen en mannen, van rooms-katholieken en protestanten en naar de deelname uit de kring van de 'evangelicals' (de zgn. evangelische christenen), evenals naar de deelname van een christen die lid is van een kerk die in een socialistische natie mag deelnemen aan de zending van God.

De bezoekers zullen in groepjes van twee of drie bezoek brengen aan twaalf regio's in ons land. Elk groepje zal ongeveer vier dagen doorbrengen in een plattelandssituatie, ongeveer vier dagen in een verstedelijk deel van ons land en ongeveer vier dagen in een gebied dat door sterke industrialisatie wordt gekenmerkt. De opzet van de regionale bezoeken wordt niet door het landelijk voorbereidingscomité vastgesteld, maar door regionale contactpersonen of voorbereidingscommissies. In het overleg met regionale vertegenwoordigers is afgesproken dat het bij deze bezoeken allereerst gaat om „de gewone gemeente”. Daarnaast dient er echter ook enige ruimte te zijn voor een ontmoeting met bijzondere arbeid, experimenten, en zo mogelijk met dissidenten en buitenkerkelijken, indien die bereid zijn hun kijk op het missionair functioneren van de christelijke gemeenschap in ons land te geven. Naast de twaalf regio-bezoeken zal het team als geheel of in groepen verdeeld een vijf-tal dagen bezoeken brengen aan vertegenwoordigers van landelijke organen van zeer verschillende aard. Uiteraard een bezoek aan de Raad van Kerken. Maar ook aan het centrum van Youth for Christ en aan vertegenwoordigsters van de christen-vrouwen bewegingen in Nederland. Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken en Willibrord Vereniging zullen worden ontmoet, maar ook enkele christen-politici en leden van christelijke aktiegroepen. Ook de arbeid van het diakonaat, het bestuur van de Nederlandse Missieraad, en het bijbelwerk van het Ned. Bijbel Genootschap zullen in het bezoek worden betrokken, en zo vele anderen.

Voorafgaand aan deze bezoeken zijn er twee inleidende dagen, waarin een nadere introductie in de Nederlandse situatie wordt gegeven en waarin het tevoren in het Engels toegezonden materiaal kan worden besproken. Bij dat materiaal behoort ook een door de afdeling oecumenica van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica opgesteld document in twee delen, waarvan de titels zijn: „Enkele gegevens over de kerkelijke situatie in Nederland” en „Jeugd en Kerk”. Over enkele waarde-oordelen in dit docu-

ment is uiteraard discussie mogelijk. Maar zulk een discussie is ook bijzonder noodzakelijk. Wij zijn daarom dankbaar voor de bereidheid van drs. W. Sleddens, stafmedewerker van het Instituut, om ons dit stuk aan te bieden. Ook dit document is in dit nummer van „Wereld en Zending” opgenomen.

De consultatie: van 13-16 oktober 1977, en de follow-up

De vierde fase is een consultatie in „Kerk en Wereld” te Driebergen, waaraan alleen op uitnodiging kan worden deelgenomen. Het voor het beraad tijdens die consultatie ingedragen materiaal bestaat dus uit het werkboek, het rapport van de christen-buitenlanders in Nederland en het rapport van het team. De indeling van de regionale bezoeken in een plattelandssector, een stedelijke sector en een sterk geïndustrialiseerde sector van ons land zal terugkeren in de consultatie. Dit biedt de mogelijkheid om op elk van de drie consultatiedagen telkens één groep deelnemers, met name leden van regionale voorbereidingscomité's „aan de binnenste cirkel” van het beraad rond de buitenlandse christenen te laten deelnemen. Het voordeel van die mogelijkheid spreekt voor zichzelf bij een consultatie met ± 200 deelnemers. Het is daarom dat aan de regionale voorbereidingscomité's ook gelegenheid wordt geboden een aantal deelnemers aan de consultatie aan te wijzen. De betekenis van de combinatie van regionale voorbereiding met regionale bezoeken en regionale vertegenwoordiging naar de consultatie ligt niet alleen in de hanteerbaarheid van het geheel, maar met name in de mogelijkheden die zo worden geboden voor de vijfde fase, namelijk de follow-up. Deze organisatie betekent dat uit de plaatselijke voorbereidingscomité's als vanzelf diegenen naar voren komen die in de follow-up een rol kunnen spelen. Ten dienste van die follow-up zal „Wereld en Zending” na afloop van de consultatie ook het rapport van het team en het verslag van die consultatie publiceren. Overdrukken van dat materiaal zullen op grote schaal ter beschikking komen, evenals overdrukken van de op „Zending in Nederland” betrekking hebbende artikelen in dit nummer van „Wereld en Zending”. Ze zijn verkrijgbaar via de administratie van „Wereld en Zending”.

De studietoelichting „Zending in zes continenten”

Gelijktijdig met de voorbereidingsfase van Zending in Nederland viel de werkzaamheid van de door zending en evangelisatie van de Gereformeerde Kerken benoemde studietoelichting „Zending in zes continenten”. Aan het werk van die commissie namen ook twee leden van het voorbereidingscomité van Zending in Nederland deel, namelijk drs. J. D. te Winkel en ondergetekende.

De studietoelichting heeft januari 1977 rapport uitgebracht aan zijn opdrachtgevers. Uit dat nog niet gepubliceerde rapport geef ik hier enkele gedachten weer die van betekenis zijn voor de bezinning over en uitvoering van Zending in Nederland.

De opdracht van de studietoelichting was te onderzoeken bij welke taken de kerken en christelijke instellingen in ons land verleggen zitten om assistentie van kerken elders in de wereld voor het vervullen van de missionaire opdracht als gemeente van Christus. In een eerste rapport stelde de commissie dat assistentie van buiten de bereidheid tot het aanvaarden van hulp van

binnenuit veronderstelt en dat het de moeite waard zou zijn vooral op dit punt het onderzoek voort te zetten.

„Zelfanalyse en zelfkritiek is voorwaarde voor een proces van verandering. Er is niet maar simpel sprake van informatie geven en kritiek leveren, respectievelijk die ontvangen. Het gaat om aanvaarding en acceptatie. Als deze bereidheid niet aanwezig is, helpt het ontvangen van buitenlanders niet.”

De commissie was van oordeel dat dit onderzoek met name gericht moest worden op enkele plaatselijke gemeenten als proefpolders. Dit omdat de zeer vele internationale oecumenische informatie, hulp en kritiek die er vandaag bijvoorbeeld via de Wereldraad van Kerken beschikbaar is, maar al te vaak blijft steken op het niveau van functionarissen en van kleine groepen deskundigen en speciaal geïnteresseerden. Het probleem zit in het af dalen of verwerkt worden op de basis van de kerken, zo niet in de receptiviteit daarvoor aan de basis. Vandaar dat in verband met het leven van plaatselijke gemeenten werd onderzocht of buitenlandse christenen inderdaad de gemeente kunnen helpen te komen tot een kritisch zelfonderzoek en een beter functioneren als missionaire kerk in de samenleving.

Voor dit experiment werden twee plaatselijke gemeenten uitgekozen, daar waar ontvaankelijkheid werd verondersteld en tegelijk buitenlandse christenen in de buurt woonden. De studietoelichting koos voor een non-directieve opzet, d.w.z. voor een beperking van de rol van de studietoelichting tot die van initiator. Van het coachen van de uitvoering werd dus afgezien. Uiteraard moest bij de selectie van de buitenlandse christenen meer gelet worden op toevallige beschikbaarheid dan op specifieke gekwalificeerdheid.

Uit het resultaat springt naar voren, dat bij gelijke voorbereiding en gelijke bereidheid van de kant van zowel de proefpolder-gemeenten als de groepjes buitenlanders, de kerkvisitatie in de ene gemeente nooit van de grond kwam, terwijl in het andere geval een zeven-tal buitenlanders daadwerkelijk actief waren en ontmoetingen plaatsvonden in twaalf grotere en kleinere bijeenkomsten van deze kerk. Het ontbreken van een sterke stimulator in de gemeente en van een sterke coördinator in het team lijkt de achtergrond van het mislukken van het experiment in een van de twee plaatselijke gemeenten.

De resultaten van het experiment

De gevolgtrekkingen op basis van het mislukte en het gelukte experiment dienen uiteraard bescheiden te zijn, omdat nog geen basis bestaat voor een algemeen oordeel. Toch trekt de commissie enkele conclusies, die met name liggen op het zo kwetsbare en vaak niet zorgvuldig genoeg genomen terrein van de communicatie. Daarbij waren allereerst technische punten in het geding. Voor een betrekkelijk kortstondig contact tussen buitenlanders en een kerk in Nederland is een op schrift, zo niet in tekening gezette organisatiestructuur van de te bezoeken kerk van direct belang. Hetzelfde geldt voor een standaard-vertaallijst van kerkelijke benamingen die ook bij goede, niet beroepsmatige tolken grote problemen scheppen.

Meer inhoudelijk zijn de volgende passages uit het rapport van de studietoelichting.

„Het is niet altijd gelukt, tot in de slot-evaluatie toe, om te voorkomen dat de zich bedreigd voelende gevisiteerde als tegenzet vragen stelt

omtrent het reilen en zeilen in het land van de visitator. Hier en daar blijkt de „silent observer” als zeer bedreigend te zijn ervaren. Op zichzelf is dat allerm minst verwonderlijk, maar het bemoeilijkt door de afweerreactie het in gang komen van het proces van verandering. Wellicht had om die reden hierbij begeleiding aanwezig moeten zijn. Niet ieder is gewend om met kritiek zijn voordeel te doen in plaats van in de defensie te schieten. Als je vreemdelingen in je winkeltje rondleidt, verwacht je vriendelijke en prijzende opmerkingen. De visitatoren hebben die verwachting goed aangevoeld en zij hebben ermee gerekend.

Voorts constateren wij achteraf, dat visitatoren te zeer zijn rondgeleid in het georganiseerde kerkelijk bedrijf door vergaderingen en bijeenkomsten bij te wonen, met weliswaar een nagesprek. Dit houdt niet alleen het gevaar in van een opdelen van wat de kerk is en doet, maar belemmert tevens een werkelijke ontmoeting tussen bezoekers en kerkleden. Nadrukkelijk werd achteraf door de gasten de behoefte uitgesproken aan informeel contact met de ‘gewone’ kerkleden: „Nu werden we rondgeleid zoals vroeger de hoge Nederlandse gasten in Indië”.

Het lijkt in het kader van een inleiding op Zending in Nederland niet nodig of gewenst melding te maken van de overigens vrij weinige direkt inhoudelijke opmerkingen van de bezoekers over het missionaire zijn van de bezochte plaatselijke gemeente. Opvallend is echter dat daarin centraal stond dezelfde duidelijke kritiek op de geslotenheid, de ontoegankelijkheid van onze kerken, als die te vinden is in het memorandum van de acht christen-buitenlanders in Nederland ten dienste van Zending in Nederland.

De studiec ommissie „Zending in zes continenten” komt tenslotte tot de volgende conclusie:

„Terugkerend tot de centrale vraag meent de commissie op grond van het experiment – hoe bescheiden en onvolkomen ook – dat buitenlandse christenen de plaatselijke gemeenten kunnen helpen te komen tot kritisch zelfonderzoek en een beter functioneren als missionaire gemeente. Er is voor de buitenlanders een grote ontvankelijkheid: hun bijdrage wordt ondanks hun ‘afwijking’ sneller geaccepteerd dan de bijdrage van eigen gemeenteleden die een ‘afwijking’ hebben.”

Hulp vragen als ontsnappingsmogelijkheid?

Het voorlopig positief resultaat, geformuleerd in de laatste zinsnede, verhindert de studiec ommissie niet om nog een waarschuwing neer te zetten voor allen die te snel en te activistisch aan de haal zouden willen gaan met het „organiseren” van het concept „wederkerige assistentie” of „zending in zes continenten”, want indien het juist zou zijn dat het luisteren naar buitenlanders, ondanks hun „afwijking”, ons gemakkelijker valt dan het luisteren naar onze eigen dissidenten, dan kan het organiseren van projecten voor buitenlandse hulp dus ook 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. Vandaar dat de studiec ommissie aan het eind van het rapport nog de passage opneemt:

„De leden vroegen zich af of wij niet gezamenlijk bezig waren een ontsnappingsmogelijkheid in te bouwen in het kerkelijk leven. Een recent studierapport van Generale Deputaten Evangelisatie over communicatie constateerde een sterke geslotenheid van de plaatselijke kerk naar buiten, maar ook naar eigen kerkleden die afwijken van de algemene regel. Aktiegroepen en andere ‘buitenstaanders’ klagen over het geringe gehoor dat ze vinden bij de officiële kerk voor wat zij als waarheid en inzicht hebben ontdekt en verworven. M.a.w.: als christenen op plaatselijk niveau niet of nauwelijks in staat zijn wederkerig met elkaar bezig te zijn, is dan het moeizame inschakelen van buitenlandse gasten het juiste alternatief voor een ommekeer, òf wordt hiermee een nieuwe mogelijkheid geschapen om ‘eigen’ inventiviteit, inspiratie en inzet onaangesproken te laten?”

Tenslotte

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

Het voorbereidingscomité biedt het navolgende materiaal aan als een stimulans voor een breed proces van bezinning en zelfkritiek voor het aangezicht Gods en temidden van de mensen en de vragen van onze samenleving. Zulk een proces van zelfkritiek lijkt voorwaarde voor de integriteit van onze uitnodiging aan buitenlandse christenen ons te hulp te komen. Het lijkt de moeite waard, de inspanning waard en de zorgvuldige voorbereiding waard met dit oecumenisch beraad voort te gaan, omdat het er om gaat hoe wij de bevrijdende kracht van Jezus Christus beter leren delen met onze medemensen in eigen samenleving.

21 febr. 1977

Werkboek voor het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”

Inhoud	
Inleiding	107
Hoofdstuk I	111
Zending: een programma van God in de wereld der mensen	111
1. Vervaging van de kerk	111
a. Geloofspluralisme	113
b. Privatisering van de godsdienst	114
c. Secularisatie	116
d. Ongeloofwaardigheid van de kerk	117
2. In het geheel van de opdracht	118
3. Bijbelstudie: Lk. 4, 14-21	119
Hoofdstuk II	120
Zending: de wereld der mensen, geroepen tot bevrijding	120
1. De kerk en het moderne levensgevoel	120
a. Naar een vaderloze samenleving?	120
b. Wetenschap en techniek	122
c. Vragen van leven en dood; seksualiteit en kerk	122
d. Het welzijnswerk	123
2. De kerk en de moderne slavernij	123
a. De wereld van arbeid en industrie	123
b. Het lot van minderheden; de positie van de vrouw	125
c. Militarisme en bewapingswedloop	126
3. Bijbelstudie: Rom. 8, 1-21	127
Hoofdstuk III	128
Zending: een boodschap van hoop, die doet leven in liefde	128
1. Getuigenis: een boodschap van hoop	129
2. Eredienst: feest van de hoop	133
3. Dienst: een leven in liefde	136
4. Bijbelstudie: 1 Joh. 3, 1-20	139
Besluit	140

Inleiding

Christenen hebben heel wat woorden ter beschikking om aan te geven, dat de beweging van Jezus, waartoe zij behoren een wervend karakter heeft: „getuigenis”, „zending”, „missie”, „evangelisatie”, „apostolaat”.

Even talrijk zijn de woorden waarmee wij uitzeggen waar het in ons christen-zijn om begonnen is; ook die woorden drukken uit hoezeer de beweging van Jezus alomvattend, allesbepalend en op allen gericht is: „heil”, „genade”, „verzoening”, „verlossing”, „redding”, „bevrijding”. Het evangelie van Jezus geldt de hele mens en de hele wereld. Er zullen weinig christenen zijn die het daarmee niet eens zijn. Maar er is wel verschil van mening onder ons over de afgrenzing en de vulling van al die woorden; en over de consequenties daarvan voor kerkelijk handelen en christelijk gedrag.

Die verschillen zijn mede afhankelijk van verschillen in situatie: waar het christendom „gevestigd” is of „gevestigd” heet, krijgen begrippen als „uitstraling” en „zending”, „getuigenis en apostolaat” een andere inhoud dan in de situatie van een prille, beginnende christelijke groep. Schuilkerken en catacomben vragen om andere methoden dan de situatie van een „vrije markt der meningen”, waarop aanhangers van diverse overtuigingen als om strijd hun geloof kunnen aanprijzen. Terwijl zelfs de visie op wat „heil” en „bevrijding” moet heten minstens door de situatie gekleurd, maar vaak ook bepaald wordt.

Toch rijpt, vooral binnen de oecumenische beweging, maar zeker ook binnen de afzonderlijke kerken de gedachte, dat „de zaak” waar het om gaat uiteindelijk belangrijker is dan de methoden, de definities en de visies. En dat, hoe verschillend de situaties ook mogen zijn, het evangelie van Jezus Christus, zijn boodschap van bevrijding, verzoening en hoop, tenslotte één is, zoals ook het antwoord erop in wezen één is. Temidden van alle verwarring en bedreiging gaat het om een fundamentele hoop: „de verbintenis met God van een goed geweten, krachtens de opstanding van Jezus Christus” (1 Petr. 3:21) die resulteert in een nieuwe levenswijze: „het nieuwe leven in de Geest” (cf. Rom. 6:4; 1 Petr. 4:6). De kenmerken van dat „nieuwe leven in de Geest” zijn algemeen geldend, al krijgen ze in elke situatie een nieuwe kleur.

Dit „nieuwe leven in de Geest” heeft zijn overtuigingskracht in zichzelf. Verkondiging, Getuigenis, Zending en Evangelisatie kunnen nooit anders zijn dan de vrije uitnodiging tot kennismaking en dialoog met de innerlijke overtuigingskracht van het geleefde „nieuwe leven”.

De plaats waar deze vrije uitnodiging van uit gaat is „de gemeente van Jezus”, in verbondenheid met de andere gemeenten. In het verleden is er veel zendingswerk en evangelisatie-arbeid verricht vanuit andere bronnen: vanuit de persoonlijke inspiratie van enkelingen, vanuit organen en organisaties die zich min of meer „namens de gemeenten” met een zendingsopdracht begaven onder de „buitenstaanders” of vanuit „de universele kerk”, zoals in de rooms-katholieke traditie.

Al dit werk is zeker niet vruchteloos geweest, integendeel! Toch ligt het accent nu hoe langer hoe meer op de opdracht van de plaatselijke kerk, die als

geheel „wervend” zou moeten zijn. Wervend zowel door haar levenswijze als door haar verkondiging en getuigenis.

Wij signaleren in die ontwikkeling enkele aspecten, die voor de toekomstige gestalte van het missie- en evangelisatiewerk van enorm belang zijn:

1. De vroegere missie-kerken en zendingsgebieden, die vanuit het Oude Westen kennis hebben gemaakt met het evangelie van Jezus Christus, zijn zelfstandige kerken en kernen geworden, die ook de zendingsopdracht tot de hunne hebben gemaakt. Het sociaal-politieke bevrijdingsproces van dékolonisatie en emancipatie loopt daar weliswaar parallel mee, maar de diepste beweegredenen voor hun zelfstandig kerk-zijn ligt in de aard van de evangelische boodschap zelf. Omdat die boodschap elke vorm van bevoogding omzet in solidariteit en broederschap.

2. De oude kerken in het Westen ervaren nu in eigen midden een crisis in geloven, die hun geloofwaardigheid en werfkracht ondermijnt. Er is daarom voldoende reden om het oude verschil tussen „missie/zending” (ginds) en „evangelisatie” (hier) te vergeten. Waar het op aan komt in alle kerken is: zending ter plaatse.

Dit klemt temeer, omdat wij ons vaak te weinig bewust zijn van de consequenties die het voor ons hebben moet, als wij zélf aan anderen het evangelie preken. In onze kleiner wordende wereld met zijn vele communicatiemogelijkheden en zijn groeiende wederzijdse afhankelijkheid, komt de gespletenheid en de ergernis van ons eigen kerk-zijn duidelijker aan het licht: wij kunnen niet doorgaan geld te geven en mensen te sturen om het evangelie van gerechtigheid, verzoening en vrede in de wereld uit te dragen, als we tegelijkertijd in eigen land en in eigen kring structuren in stand houden, die de gerechtigheid belemmeren, de verzoening krachteloos en de vrede onmogelijk maken. Ook daarom is „missie” in eigen kring en „inwendige zending” broodnodig.

3. Sinds jaar en dag wordt dit alles samengevat in het veelzeggende motto „zending in zes continenten”. Er is vooral sinds de conferentie van Bangkok in 1973 aan dit motto één gedachte toegevoegd: de gedachte van de wederkerige hulp, de wederzijdse assistentie die christelijke kerken bij de vervulling van hun opdracht nodig hebben. Missie is de opdracht van iedere kerk in eigen omgeving, in verbondenheid met de andere kerken. Maar deze verbondenheid mag niet langer het karakter van éénrichtingsverkeer hebben. Ook niet als dit éénrichtingsverkeer de mooie naam van „hulp”, „diakonaat” of „ontwikkelingssamenwerking” draagt.

Tegenover dit éénrichtingsverkeer is de gedachte van een „moratorium” – een tijdelijk stopzetten van de stroom van goederen, diensten en mankracht die vanuit het Oude Westen naar de kerken van de derde wereld voert – voor de hand liggend. Van een dergelijk „moratorium” verwachten sommigen een sneller groei van de eigen vrijheid en mondigheid van deze kerken. Het zou voorwaarden scheppen voor de uitbouw van een eigen theologie en eigen gestalten van geloof en kerk. Hoe dit ook zij, een dergelijk „moratorium” is uit de nood geboren. Het kan niet het eindpunt zijn van de verhouding tussen „oude” en „jonge” kerken. Uiteindelijk zal het moeten gaan om wederkerige verbondenheid. Wederkerige verbondenheid zal betekenen: de hulp van de jonge kerken bij de vervulling van onze opdracht hier vragen en en innerlijk

aanvaarden. Beter dan het stopzetten van onze hulpverlening aan de jonge kerken is het vragen om hulp aan die jonge kerken, opdat er van dit christendom van de eerste generatie nieuwe impulsen kunnen uitgaan bij de verwezenlijking van onze opdracht hier.

De gestalten van deze hulp moet nog groeien. Het gevaar is niet denkbeeldig, dat ze alleen maar als „symbolisch” wordt beschouwd, als een poging om de werkelijke, nog steeds bestaande afhankelijkheidsverhouding van de jonge kerken ten opzichte van de vroegere „Moederkerken” te verdoezelen. Nog erger zou het zijn – al is dat gevaar voorlopig nog slechts theoretisch –, om de te verwachten hulp te schoeien op dezelfde leest als de hulp die eertijds door het Westen werd geboden. Er lijkt weinig behoefte aan een dubbele stroom van mensen en geld. Uitwisseling van mensen en geld zal de zaak waar het om gaat moeten dienen: bevordering van verbondenheid, groei van wederzijds inzicht en solidariteit, verheldering van de eigen situatie door het oog van een kritische medechristen van elders.

En aldus: bevordering van een „conciliaire” wijze van kerk-zijn, zoals Handelingen 15 dat schetst: een wederzijds elkaar bevragen en verder helpen opdat het ene getuigenis in elke situatie zijn overtuigingskracht kan behouden.

4. Er is het groeiende besef, dat mensen overal ter wereld voor een gemeenschappelijke opgave staan. Christenen en niet-christenen delen de aarde. Zij zijn samen geroepen tot een rechtvaardige samenleving, waarin allen kunnen delen en die tevens overlevingskansen heeft. Christenen hebben in deze een bijzondere roeping. Het evangelie van Jezus Christus sluit immers gerechtigheid, respect voor God's schepping en verantwoordelijk beheer met het oog op komende generaties niet uit, maar in. Deze „sociale” kant van het „heil-in-Christus” wordt door vele niet-christenen gezien als de toetssteen van het geloof van christenen. Het is daardoor ook van bijzonder belang voor de geloofwaardigheid van de kerkgemeenschap. En het is een weg tot geloof voor velen die op hun weg naar sociale gerechtigheid christenen ontmoeten die met hen solidair zijn. „Zending” omvat ook de zorg voor dit aspect van het evangelie, „evangelisatie” kan er niet aan voorbijgaan.

5. Missie en evangelisatie hebben dikwijls de overtuigingskracht van het evangelie en de werfkracht van de kerk willen dienen met nogal „zelfbewuste”, zo niet „agressieve” vormen van verkondiging. Maar getuigenis is niet hetzelfde als propaganda. De blijde boodschap is geen koopwaar die aan de man gebracht moet worden. Nog minder vraagt de boodschap en de nieuwe manier van leven die daarbij hoort om de culturele overheersing van de verkondiger over de geloofsleerling. Ook dat laat Handelingen 15 ons overduidelijk zien.

In onze dagen is het woord „dialoog”, als kenmerk van de aard van de omgang met de anderen populair geworden. Dat woord wekt bij velen misverstand, alsof de innerlijke geloofszekerheid van degene die het evangelie verkondigt erdoor bedreigd zou worden en alsof aan de unieke betekenis van het evangelie van Jezus Christus afbreuk zou worden gedaan. Toch heeft dit woord ons geleerd ons bewust te worden, dat zending en evangelisatie altijd geschieden vanuit de houding van „de ene bedelaar, die de andere bedelaar vertelt, waar beiden brood kunnen vinden”. De dialoog is een samen zoeken

naar de zekerheid en de vaste grond van onze hoop (Hebr. 11,1), die naar onze overtuiging in Jezus Christus is. Missie en zending kunnen niet zonder de dialoog met de overtuigingen en vragen, zekerheden en onzekerheden van degenen die anders kiezen, die „hun” heil elders zoeken. Dat geldt voor die culturen, waar andere levende godsdiensten hun aanhangers hebben. Maar ook voor onze cultuur, waarin de afwezigheid van elke godsdienstige overtuiging de overhand schijnt te krijgen.

Over het „hoe” van deze dialoog is gezamenlijk beraad broodnodig. Niemand zal willen beweren, dat hij of zij in deze de steen der wijzen reeds heeft gevonden.

Twee citaten die de onontkoombaarheid en de noodzaak van deze dialoog onderstrepen:

„Het is één van de opmerkelijkste ontwikkelingen van onze tijd, dat de grens tussen kerkelijke en onkerkelijke, gelovige en ongelovige, gezondene en bezondene steeds moeilijker te trekken is.

Dit brengt grote onhelderheid in ons organisatiepatroon.

De vooral in Hervormde kring gehuldigde trits pastoraat-diakonaat-apostolaat, waarop ook de kerkorde van deze kerk is gebaseerd, is onhanteerbaar geworden, in ieder geval als organisatie-principe. De onderscheiding dat „gewoon” kerkelijk werk zich op gemeenteleden richt en bijzonder kerkelijk werk c.q. evangelisatiewerk op buitenkerkelijken, is achterhaald.

Dit vervagen van de grenzen brengt ook verontrusting teweeg. Sommigen vragen zich bezorgd af waar het naar toe gaat als kerkmensen, c.q. gelovigen niet meer helder te onderscheiden zijn van anderen. Die vraag zou terecht kunnen zijn, als wij niet allen in een overgangssituatie verkeerden, waarin helderheid nu eenmaal een onmogelijke eis is. Laten we liever – totdat er een nieuwe verheldering optreedt – de positieve mogelijkheden van de grensvervaging onderkennen. De gelovige wordt er nu namelijk voor bewaard zich boven de ongelovige te verheffen. Hij kan zich niet van de ander distantieren om die vervolgens tot een met „Evangelie” te beschieten, te harpoeneren object te maken. Allerlei missionaire ontaarding wordt dankzij deze ontwikkeling onmogelijk gemaakt. De „gelovige” wordt gedwongen zichzelf vlak naast de „ongelovige” te zien staan. De „ongelovige” ontdekt verbaasd dat zijn vragen ook bij de „gelovige” resoneren. Onderlinge herkenning en gezamenlijk op zoek gaan wordt mogelijk.” (F. Nijssen, Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving, Wereld en Zending 4 (1975), p. 314-315)

„Vertrouwend op de werkzaamheid van de Heilige Geest, die verder reikt dan de grenzen van de christelijke gemeenschappen, willen wij met andere, niet-christelijke godsdiensten een dialoog aangaan, zodat wij de nieuwigheid van het evangelie en de volheid van de openbaring dieper kunnen verstaan en de verlossende waarheid van de liefde van God, die in Christus wordt vervuld, overvloediger aan hen kunnen tonen. Maar ook willen wij de medewerking van alle mensen van goede wil vragen, die om verschillende redenen en met oprechte bedoeling de

diepere betekenis van het menselijk leven trachten te vinden, of die zich wijden aan de taak om aan hun broeders menselijker levensvoorwaarden te bezorgen.” (Slotverklaring bisschoppensynode 1974: De evangelisatie in de hedendaagse wereld, nr. 11)

Dit alles vormt de eigenlijke achtergrond van het plan „Zending in Nederland”, waartoe een aantal zendings- en evangelisatie-instanties, onder auspiciën van de Raad van Kerken in Nederland, het initiatief hebben genomen, en waarvan dit „werkboek” zowel de verantwoording als de opzet wil geven.

Uitgangspunt is 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.

Deze „zelf-analyse” – die uiteraard slechts schetsmatig is – zouden wij graag willen voorleggen aan een groep christenen uit kerken elders in de wereld, met name uit de jonge kerken, om te zien hoe zij de situatie beoordelen. En om van hen te horen, hoe hun ervaringen ons misschien kunnen helpen bij het herstel van de werfkracht van de kerk in de Nederlandse samenleving.

Tesamen met de bevindingen van een uit te nodigen team van christenen elders uit de wereld, die in de loop van 1977 met de Nederlandse situatie hebben kennis kunnen maken – mede aan de hand van de genoemde „zelf-analyse” – zal dit werkboek onderwerp van gesprek zijn om een slotconferentie „Zending in Nederland” van 13-16 oktober 1977 in Driebergen. Met het oog op die conferentie zijn aan elk hoofdstuk vanuit een drietal bijbelteksten enkele besprekingsvragen toegevoegd, die ook aan het bezoevende team zullen worden voorgelegd als mogelijke richtvragen bij hun beoordeling van onze situatie.

Het voorbereidingscomité voor het oecumenisch beraad „Zending in Nederland” hoopt met dit „werkboek” en het daaraan gekoppelde initiatief een bijdrage te leveren aan de oecumenische bezinning op „missie en evangelisatie” in Nederland. Ze hoopt, dat ook de Raad van Kerken in zijn taak van getuigenis en dienst erdoor geholpen is.

Hoofdstuk I

ZENDING: EEN PROGRAMMA VAN GOD IN DE WERELD DER MENSEN

1. Vervaging van de kerk

Als er iets is, wat kenmerkend is voor de theologie en het geloven in Nederland van de laatste tien jaar, dan is dat de toenemende huiver om christen-zijn en kerkelijk engagement aan elkaar gelijk te stellen. Wij zijn opnieuw gaan inzien – niet voor het eerst in de geschiedenis – dat de kerk „instrument van het heil” (Vaticanum II) is en niet het heil zelf, een „weg naar het Rijk Gods”, niet het Rijk Gods zelf. Bijgevolg is missie niet allereerst „kerkplanting” en

evangelisatie niet allereerst het lokken van kerkgangers, maar eerder de uitnodiging om zich te voegen in de lijn van „Gods missie”, zich te laten grijpen door het programma van God in de wereld der mensen, zich te laten leiden door het evangelie van Jezus Christus.

Dit betekent allereerst, dat voor velen de band met de kerk waartoe men van huis uit behoort, losser geworden is:

„Vrij algemeen lijkt de overtuiging verbreid, dat kerkgang en geloof niet samenvallen. Velen keren de institutionele kerk en haar eredienst de rug toe zonder zichzelf als ongelovigen te beschouwen; tegelijkertijd blijkt dat trouwe kerkgangers niet altijd alles aannemen of geloven wat de officiële kerk voorhoudt. Toch krijgt men de indruk dat veel mensen met religieuze vragen en zin-vragen bezig zijn en eigenlijk verwijtend naar de kerk kijken en van haar iets verwachten wat zij blijkt niet te kunnen geven.” (KASKI-rapport nr. 335: Waarom gaan mensen naar de kerk?, p. 75)

Van alle katholiek gedoopten in Nederland voelt ongeveer de helft zich kerkelijk betrokken. Van deze 50% gaat dan nog slechts de helft regelmatig naar de kerk. (KASKI-memorandum 198, januari 1974)

„Het percentage van degenen die zeggen bij geen kerk te horen neemt regelmatig toe. In 1968 wilde 28% van de jongens tussen 16 en 20 jaar zich niet tot een kerk rekenen, in 1974 46%. Voor de meisjes was dit resp. 28% en 31%. Ook de kerkgang van degenen die zich wel tot een kerk rekenen, nam sterk af. In 1968 ging 25% van de jongens en 17% van de meisjes praktisch nooit ter kerke. In 1974 waren deze percentages toegenomen tot 36% en 32%.” (N.C.R.V.-onderzoek „Die jeugd van tegenwoordig”, geciteerd in Hervormd Nederland 15-3-1975, p. 3)

Het betekent ook, dat de directe invloed van de kerk in de Nederlandse samenleving sterk is afgenomen: Bij de volkstelling van 1971 gaf 23,6% van de bevolking te kennen tot geen kerkelijke gezindte te behoren tegen slechts 7,8% in 1920 en 18,4% in 1960¹⁾. De greep van de confessie op het openbare leven – zoals die vanuit een bepaalde opvatting van kerstening en apostolaat was gegroeid – heeft in diezelfde tien laatste jaren aanmerkelijk aan kracht ingeboet. Tal van confessionele organisaties zijn in meer algemene organisaties opgegaan, met name in het welzijnswerk en het jeugdwerk. Er is een heftige discussie gaande over het christelijke of confessionele karakter van de school. Het vroegere verzuilde bestel van de publiciteitsmedia, dat ten dele nog voortbestaat, heeft een ander karakter gekregen en is eveneens veel minder kerkelijk gebonden, zoals ook het geval is met de confessionele politieke partijen en „evangelisch-politieke” groeperingen.

1) Literatuur over de Nederlandse situatie:

- Lowland Highlights. Church and Oecumene in the Netherlands, Kampen 1972.
- Panorama van de Nederlandse kerkprovincie, in: De evangelisatie van de hedendaagse wereld, Amersfoort 1975, p. 37-50.
- P. van Leeuwen, Kerkelijke gezindten in Nederland volgens de volkstelling 1971, Archief van de Kerken 31 (1976) nr. 17, 779-788.

In elk geval onder jongeren – maar zij spiegelen slechts scherper wat er met de ouderen aan de hand is – zijn er grote groepen voor wie de oude confessionele tegenstellingen zijn verdwenen. Vaak betekent dat helaas, dat ze iedere vorm van kerk-zijn afwijzen. In het beste geval komen ze er toe stukjes evangelie in groepen van gelijkgezinden door meditatie en actie te herijken om het aldus tot eigen, nieuwe geloofservaring te laten worden. Maar het betreft hier een duidelijke élite uit de sociale bovenlaag en in het algemeen uit tamelijk kerkelijke milieus (vgl. P. de Bruyn, P. van Hoof, „Gaaf nu allen heen in vrede”, Utrecht 1975).

Leidt dit alles al tot een getalsmatige teruggang van de kerk, daarnaast is er een tweede soort vervaging, van een ander gehalte, binnen de groep die zich nog wél kerkelijk engageert. Er is een veelheid van denominaties in de Nederlandse samenleving. Kerkfusies of federaties hebben nauwelijks plaatsgevonden. Binnen de meeste denominaties zijn er vele patronen van kerk-zijn. Naast de traditionele „richtingen” en „modaliteiten”, die overigens ook in kerken die voorheen een grotere uniformiteit kenden, hun intrede hebben gedaan, zijn nieuwe vormen van kerkelijke organisatie ontstaan die het beeld van wat „kerk” is nog ingewikkelder hebben gemaakt: kritische groepen, huisgemeenten, basisgemeenschappen, citykerken, jongerenkerken. Categoriele vormen hebben een vaste plaats gekregen naast meer territoriale gemeentevormen, in de studentenwereld, in ziekenhuizen en bejaardentehuizen, in het leger en in de wereld van de industrie. Als men daarbij constateert dat de betekenis van orden en congregaties in de katholieke kerk aan betekenis heeft ingeboet, dan moet tegelijkertijd gezegd worden dat nieuwe ordoïde tendenzen in vele kerken hun intrede hebben gedaan. Voeg bij dit alles de aantrekkingskracht van semi-christelijke of pseudo-christelijke sekten en stromingen (Jehova's Getuigen, Mormonen, Jesus-People, Children of God etc.) en ieder zal erkennen, dat de kaart van kerkelijk Nederland er niet eenvoudiger op is geworden en dat de grenzen van de kerk grillig verlopen en vervagen.

Veelal heeft het denken in richtingen en modaliteiten in de afgelopen jaren tot harde polarisatie geleid. Gerechvaardigde vrees voor eenzijdige accentueringen in het geloof van de andere groep leidde en leidt vaak tot het uit elkaar drijven van grote groepen mensen binnen één kerk. Dat verschijnsel heeft zich in vrijwel alle kerken voorgedaan. Het is de voortzetting van een traditie van kerksplitsingen in de Nederlandse kerkgeschiedenis. Misschien wel geleerd door die geschiedenis heeft de polarisatie tot nu toe nog niet tot verdere splitsingen geleid, maar de geloofwaardigheid van de kerk is er zeker niet door vergroot. Binnen de groep van verontrusten en ontevreden zijn interne conflicten vaak weer de oorzaak van verdere verdeeldheid. Zo is een groot aantal „traditionele” en „kritische” groepen ontstaan die het beeld van wat „kerk” is en van waar „kerk” te vinden is, niet altijd verhelderen.

Vraag is, hoe deze ontwikkeling te beoordelen. Interpretaties zijn er genoeg. Ze lopen sterk uiteen. Wij geven er enkele.

a. Volgens sommigen leidt deze hele ontwikkeling tot een nietszeggend *geloofspluralisme*, dat elke werfkracht onmogelijk maakt en ieder evangeli-

satorisch élan dooft. Alleen een krachtig pleidooi tot gemeente-opbouw kan wellicht nog redding brengen:

„Voordat we elkaar van ongelof, valse schaamte, lafheid beschuldigen, moeten we eerst letten op één externe factor. Er zijn ongetwijfeld een hele serie externe factoren die remmend werken op het evangelisatorisch élan, maar ik wil er één naar voren halen, die sterk bepalend is. Als wij daarop letten, is het niet zo verbazingwekkend dat onze missionaire ijver in eigen omgeving niet zo groot is. Wij leven namelijk meer dan ooit in een bontgeschakeerde samenleving. De monopolie-positie van het christendom, laat staan van één bepaalde kerk of richting is voorbij. Wij leven in een pluralistische samenleving, waarin de diverse levensovertuigingen elkaar moeten aanvaarden. En voorzover de situatie in eigen dorp of stad ons daarvan nog niet overtuigt, stalt de T. V. wel de hele variëteit van godsdienst en levensbeschouwing in onze huiskamer uit.

Dat pluralisme ondergraaft de geloofwaardigheid van alle richtingen, ook van de onze. Waarom zou de ander niet ook (een beetje) gelijk hebben? Waarom zou ik hem voor mijn overtuiging moeten winnen? De meesten van ons zijn dat in ieder geval niet (meer) van plan te doen ten aanzien van christenen uit andere kerken. Maar drijft de pluralistische samenleving ons niet tot dezelfde opvatting ten aanzien van gelovigen van andere religies? Het is opvallend dat de Nederlandse kerken die miljoenen inzamelen ook voor zending in landen waar andere religies dominant zijn, nauwelijks enige actie ondernemen om in Nederland met buitenlandse werknemers van dezelfde religie over geloofszaken in gesprek te komen, laat staan ze te willen bekeren. Hier in onze geschakeerde samenleving kost ons deze zending blijkbaar meer moeite. Wij vinden het ook niet persé nodig humanisten die vanuit andere achtergronden in politieke organisatie en actie hetzelfde doel nastreven tot onze motivatie over te halen. Pluralisme drijft als vanzelf tot een zekere mate van relativisme. Tenzij wij ons voor die veelvormigheid willen afschermen en onze toevlucht zoeken in een verabsolutering van eigen standpunt. Ook dat is een gangbaar gebeuren. In de gesloten gelijkgezinde groep kunnen we elkaar dan bevestigen in de overtuiging dat alle anderen ernaast zitten. Het verhoogt de interne geloofwaardigheid. Dat biedt wel een goede overlevingskans voor de kleine groep in een plurale samenleving en het kan bovendien aanzetten tot missionaire ijver (denk bijvoorbeeld aan de Jehova Getuigen). Voor de grote christelijke kerken zal het echter principieel, historisch en sociologisch onmogelijk zijn deze weg te kiezen.” (F. Nijssen, Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving, Wereld en Zending 4 (1975) p. 308)

b. Volgens anderen is het gebrek aan uitdrukkelijk getuigenis en inzet voor evangelisatie gevolg van de „*privatisering*” van de godsdienst:

„De samenleving is, met name sinds de industriële revolutie en door de technische ontwikkeling, steeds ingewikkelder en steeds massaler geworden; ze is mede daardoor ook steeds rationeler, in de zin van efficiënter en meer op basis van berekeningen georganiseerd. De indi-

viduele mensen hebben deze ontwikkeling eigenlijk niet goed kunnen bijhouden; deze samenleving is hun als het ware over het hoofd gegroeid. Met als gevolg dat voor hen alles niét rationeler, in de zin van meer inzichtelijk, is geworden; zelfs het tegendeel is vaak het geval (. . .). En in reactie hierop trekt de mens zich om zo te zeggen terug in zijn eigen wereld, dit wil zeggen de wereld zoals hij die nog wel kan doorzien en op de vorming waarvan hij ook invloed heeft. Dit proces wordt aangeduid met privatisering. En zo ontstaat een publieke sfeer: de grote vreemde samenleving, en een private sfeer: zijn eige privé-wereld. Tussen deze sferen bestaan uiteraard allerlei contacten, aangezien dezelfde mens in beide leeft, maar er bestaan ook allerlei spanningen en tegenstellingen tussen, omdat die mens in die sferen vaak wel erg verschillend leeft.

Velen stellen nu, dat ook de godsdienst zich heeft geprivatiseerd, dat hij zich als het ware met de mens uit de publieke sfeer heeft teruggetrokken en zich in de private sfeer heeft genesteld; dat hij voor die publieke sfeer ook niet meer van belang is (. . .), maar dat hij alleen nog functioneert binnen die private sfeer (. . .). Het is juist één van de knelpunten in het geloofsleven van veel mensen: dat zij de relevantie van hun geloof voor hun leven in de samenleving zo slecht zien. De zogenaamde deconfessionalisering op politiek en sociaal terrein is daar slechts een oppervlakkig symptoom van. Velen hebben inderdaad vaak het idee, dat hun geloof slechts een „zondagsgeloof” is, dat wil zeggen een geloof, dat relevant is voor, maar zich ook beperkt tot hun individuele leven, dat zij in hun vrije tijd leiden (’s zondags en in hun woonplaats) maar dat zij er ’s maandags, dat wil zeggen buiten hun privé-wereld niet goed raad mee weten. (. . .)

De kerk is, vooral ook door haar concentratie op het woongebied en op de privé-sfeer van de mensen, steeds meer een rand-positie in de samenleving gaan innemen, van steeds geringer betekenis geworden voor die samenleving als zodanig. De verschillende kerken bevinden zich in een soort marktsituatie, met als belangrijkste gegeven, dat zij voor hun optreden en hun voortbestaan afhankelijk zijn van de gunst van de leden. Deze situatie heeft structurele gevolgen, zoals toenemende bureaucratisering en noodzaak van onderlinge samenwerking, en culturele gevolgen, doordat de kerken zich voor de inhoud van de godsdienst moeten afstemmen op de leden. In dit kader is er ook een nadruk op de eigen identiteit. Gevolg van dit afstemmen-op-de-leden is onder andere een krachteloosheid in het optreden naar buiten en een besluiteloosheid naar binnen.

Er is een sterke aantasting en afbrokkeling van de geloofwaardigheidsstructuur, zowel van de godsdienst als zodanig, als van de eigen godsdienstige opvattingen. Dit heeft gevolgen voor de godsdienst in die zin, dat deze een steeds minder met anderen gedeeld geheel van opvattingen wordt; voor de kerk, doordat zij niet langer beschouwd kan worden als de institutionalisering van een min of meer homogene, door al haar leden gedeelde godsdienst, en voor het individu doordat hij in gods-

dienstig opzicht geheel op zichzelf teruggeworpen dreigt te worden.”
(G. Dekker, De mens en zijn godsdienst, Bilthoven 1975, p. 34 v.)

c. Volgens Graafland wordt het proces van *secularisatie* – bedoeld is het terugdringen van de uitdrukkelijke godsdienstigheid en kerkelijkheid – door de meeste theologen te licht gewogen:

„Er blijkt sprake te zijn van een diepgaande en tenslotte allesbeslissende en -beheersende tegenstelling tussen het vóór en tegen Jezus Christus-zijn, die gestalte aanneemt op alle terreinen van het leven. Inzoverre is het aanvaarden van de antithese essentieel voor deze benaderingswijze. De *secularisering* van het leven in al zijn verbanden en vormen moet worden beoordeeld als een uitgesproken vorm van de ongehoorzaamheid van de mens aan zijn Schepper en Onderhouder, die in Jezus Christus onze God en Vader is. Ook al kunnen inhoudelijk vele aspecten van het seculariseringsproces positief worden gewaardeerd, (overigens niet dankzij, maar ondanks deze secularisatie en dankzij Gods trouw), de geest, waardoor zij wordt bezield is ten diepste anti-goddelijk en anti-christelijk en daarom ook anti-menselijk, want anti-schepping. Secularisatie in Gods wereld is een aanslag, niet alleen op God, maar ook op deze wereld zelf.” (C. Graafland, Gods gesecculariseerde wereld, p. 46)

„Gezien het getuigenis van de Schrift kunnen wij de voortgaande secularisering niet slechts zien als een rimpeling in de evoluerende geschiedenis der mensheid, maar moeten wij haar interpreteren vanuit het geloof, dat wij op weg zijn naar Gods toekomst. Dat geeft aan onze visie op de dingen haar radicaal karakter. De geesten zijn bezig zich te scheiden, de grote crisis is aanstaande. Dat betekent, dat van de christen trouw en volharding gevraagd wordt tot het einde, ook al brengt hem dit in onmogelijke en zelfs onmenselijke posities. Op deze ontwikkeling moeten wij ons geestelijk voorbereiden.

Ons ten volle bewust van de ernst van de tijd, waarin wij leven, en waarin wij voor een allerzwaarste beproeving kunnen komen te staan, moeten wij conform de opdracht tot volharding onze roeping blijven vervullen. Dat zal in deze situatie nog kunnen zijn in de vorm van een christelijke gemeenschappelijkheid in kerken en gemeenten, in christelijke vereniging en organisaties. Niet om bij de instituties te zweren of erin te geloven. Wij gebruiken ze, kritisch, zolang dit mogelijk is, want ook zij kunnen ontaarden, en vragen dus om voortdurende hervorming. En wij gebruiken ze, omdat en zolang het ons wordt toegestaan. Dat houdt tevens in, dat we niet al onze kracht moeten geven aan het in stand houden of restaureren van oude instellingen en tradities. Tegenover de opdringende macht van de secularisatie zal niet het bolwerk van de traditie standhouden, maar alleen het vernieuwde leven uit Christus door de Geest. Daarom zal, als er een tijd komt, en in andere delen van de wereld is die tijd reeds aangebroken, dat het ons niet meer wordt toegestaan om van gekerstende instituties gebruik te maken, dit niet het einde van het christelijke leven betekenen. De bestaansmoge-

lijkheid van dit laatste spruit voort uit een diepere bron. Waar ons de culturele en maatschappelijke ruimte wordt ontnomen, daar worden we immers teruggeworpen op de twee of drie, in wier midden Christus is. En tenslotte zijn wij misschien alleen maar aangewezen op God als de Enige, die ons nabij blijft, en die door niemand ons kan worden ontnomen.

Wat als de hoogste en dringendste roeping op ons afkomt in deze tijd van secularisering is daarom de geestelijke weerbaarheid, die wij ontvangen vanuit een intensieve omgang met God in Zijn Woord en door Zijn Geest. Zij zal in deze zich seculariserende wereld steeds meer ons enig houvast en ons enig wapen gaan worden. Wij gaan het weer verstaan, dat de militia Christi een militia spiritualis is. Dat is geen kiezen voor de innerlijkheid, wel een willen leven uit de bron zelf, authentiek en direct. Zo staan wij in de nabijheid Gods weerbaar in een wereld, die op weg is naar de grote crisis, omdat zij Gods wereld is en blijft en daarom zal zijn.” (ib., p. 47-48)

d. Er zijn echter ook commentaren, die de schuld – zo er al sprake is van schuld, bij de *ongeloofwaardigheid van de kerk* leggen:

„Evangelisatie naar binnen is voorwaarde voor een geloofwaardige evangelisatie naar buiten. Daarom kan missie niet worden losgedacht en losgemaakt van de pastorale zorg voor de gelovige gemeenschap, want daarin voltrekt zich die evangelisatie naar binnen. Zij is erop gericht het leven van de geloofsgemeenschap te maken tot een aansprekend getuigenis van de verlossende en vernieuwende, de helpende en blijmakende kracht van het evangelie.” (Een nieuw missionair tijdperk. Bisschoppelijke Brieven nr. 5, 1975, p. 16)

Concreter is het reeds vermelde rapport over de jeugd in de Nederlandse kerk:

„In de jeugdige kerkverlating tekent zich het feit af, dat de kritische kerkleden over het algemeen de kerk verlaten. Het gaat dus niet alleen om jongeren, maar het gaat om volwassenen (. . .). Achter het zogenaamde „ongeloof” van de jongeren zou wel eens de ongeloofwaardigheid van de kerk zelf schuil kunnen gaan. Vragen naar het „ongeloof” van de jongeren houdt in, dat men vraagt naar de „ongeloofwaardigheid” van de kerk (. . .). Concreet betekent dit ook een sterke relativering van haar eigen spreken en een pleidooi voor een meer bewust luisteren naar wat leeft onder jongeren en wat door hen aan waarheid aan het licht wordt gebracht (. . .). Het is voor de kerk van belang in te zien, dat vervreemding van de institutionele kerk niet noodzakelijk een vervreemding van evangelie en geloof met zich brengt (. . .).

Er zijn nieuwe vormen van zingeving ontstaan buiten de muren van de kerk. De kerk heeft op dit punt praktisch niet langer het monopolie. Zij zal moeten luisteren naar die buitenkerkelijke vormen om beter te kunnen verstaan, hoe zij haar eigen onvervreembare boodschap moet vertolken.” (Gaat nu allen heen in vrede, p. 43-44).

Achter deze nogal uiteenlopende beoordelingen van de feiten die een onmiskenbare vervaging van de kerk bewerkstelligen gaan even uiteenlopende visies op kerk en openbaring schuil. Het ligt voor de hand dat de gedachten over missie en evangelisatie daarmee corresponderen. Kernvraag van de beoordeling is daarbij of de ontwikkeling die zich voltrekt al dan niet heilzaam genoemd mag worden. Vraag is met andere woorden of ook met het oog op de Nederlandse situatie gezegd kan worden, wat de conferentie van Bangkok stelde met het oog op de wereldsituatie:

„Wij zien God in onze dagen aan het werk binnen én buiten de kerk, zijn Plan vervullend, dat de gerechtigheid zal stralen over alle volkeren. Hij roept zijn kerk op om te delen in zijn reddende handelen: mensen worden geroepen om een beslissend persoonlijk antwoord te geven op zijn heerschappij en om zich ondubbelzinnig te wijden aan bewegingen en acties die leiden tot gerechtigheid voor allen en tot de volledige ontplooiing van ons mens-zijn.” (Verklaring over „Heil vandaag”, Conferentie van Bangkok, Genève 1974, p. 43).

2. In het geheel van de opdracht

Hoe de beoordeling van de situatie ook uitvalt, er volgt in elk geval een pleidooi voor vernieuwing van het élan waarmee de christelijke *gemeente* zijn meest wezenlijke opdracht maakt. Missie en evangelisatie moeten beginnen bij de hele gemeente:

„In het geheel van Gods opdracht verstaan wij onder evangelisatie die communicatieve bestaanswijze en werkzaamheid, waarbij de gemeente (leden) als deelgenoot(en) in Jezus' zending, uitnodigt(en) om te delen in het bevrijdend handelen van de Heer.” (Bezinnings- en beleidsnota van Gereformeerde Deputaten voor de Evangelisatie, 1975, p. 12)

Dit betekent tegelijk, dat er binnen de gemeenten een nieuwe visie op de christelijke opdracht zal moeten groeien: bevrijding, vanuit de bevrijding in Jezus Christus. Naarmate het kerk-zijn als zodanig de minder vanzelfsprekende bedding wordt waarin geloof wordt doorgegeven, zullen actieve gelovigen een hechter verworteling van hun geloof in het eigenlijke Christus-gebeuren moeten uitdragen ook buiten de geijkte paden van de kerkelijke verkondiging en praxis. Wat ons beweegt als christen-Nederlanders, datgene ook waarmee wij anderen in beweging willen brengen, mag niets anders zijn dan wat Jezus zelf bewoog, die de Christus is, Messias van Godswege, die Gods programma verkondigt en vervult. De *middelpuntvliedende* beweging, die het kerk-zijn doet vervagen, zal alleen beantwoord kunnen worden met een *middelpuntzoekend* teruggaan naar de bron van ons geloven die het christen-zijn nieuw aanzien zal geven en de kerk opnieuw zal doen geboren worden.

Het zal wellicht nodig zijn de eigenlijke *inhoud* van het Christus-gebeuren sterker te accentueren dan de kerkelijke gestalten en structuren waarin dit gebeuren werd en wordt beaamd en via welke het tot ons komt tot in onze dagen. „Zending” zal eerder gemotiveerd dienen te worden vanuit de inhoud van de zendingsopdracht dan vanuit de formele opdracht tot zending. „Deel-

genoot zijn in de zending van Jezus” vindt zijn vulling immers niet enkel vanuit Mt. 28, 19-20 (= Lk. 24, 47 = Mk. 16, 15-16) of Hand. 1,8, maar evenzeer vanuit Mk. 6, 7-13 (vgl. Mt. 10, 1,5-15; Lk. 10, 1-16) en ten diepste vanuit de inhoud van Jezus' eigen zending zoals verwoord in Lk. 4, 14-21: sleuteltekst in Bangkok en opnieuw in Nairobi, maar evenzeer op de bisschoppensynode van 1974 (slotverklaring nr. 12).

3. Bijbelstudie: Lukas 4, 14-21

14. In de kracht van de Geest keerde Jezus terug naar Galilea en men sprak over Hem in heel de streek.

15. Hij trad nu op als leraar in hun synagogen en werd algemeen geprezen.

16. Zo kwam Hij ook in Nazaret, waar Hij was grootgebracht, ging volgens zijn gewoonte op de sabbatdag naar de synagoge en stond op om voor te lezen.

17. Ze reikten Hem de boekrol van de profeet Jesaja aan. Hij opende de rol en vond de plaats waar geschreven stond:

18. De Geest des Heren is over mij gekomen, omdat Hij mij gezalfd heeft. Hij heeft mij gezonden om aan armen de Blijde Boodschap te brengen, aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken en aan blinden, dat zij zullen zien; om verdrukten te laten gaan in vrijheid,

19. om een genadejaar af te kondigen van de Heer.

20. Daarop rolde Hij het boek dicht, gaf het terug aan de dienaar en ging zitten. In de synagoge waren aller ogen gespannen op hem gevestigd.

21. Toen begon Hij hen toe te spreken: „Het Schriftwoord dat gij zojuist gehoord hebt, is thans in vervulling gegaan”.

Bij deze tekst laten zich, in het kader van het voorafgaande hoofdstuk, vier vragen stellen, die voor een visie op „Zending in Nederland” van fundamenteel belang lijken:

1. Hoe kunnen prediking, catechese en het diakonale handelen van de kerk ertoe bijdragen, dat christenen opnieuw gaan beseffen, hoezeer zij deel uit maken van de „beweging van Jezus”, waarin zijn zending wordt voortgezet?
2. Hoe kan de lijn van God die zich openbaart als de redder van verdrukten (Jes. 61, Lk. 4, 14-21, Hand. 2 en 3) worden doorgetrokken in onze dagen? Welke wonderlijke bijdragen van genezing en herkansing zou de christelijke gemeenschap heden kunnen leveren?
3. Wat is de specifieke taak van de kerkgemeenschap in een verzorgingsstaat als die van Nederland? Is de vraag naar heil en bevrijding daar nog levend? Levend te maken?
4. Kan het ijveren voor „een nieuwe levensstijl” de oude inhoud van het „genadejaar” (= het jubeljaar van Leviticus 25) opnemen en zo onze maatschappij-ordening vermenschelijken?

ZENDING: DE WERELD DER MENSEN, GEROEPEN TOT BEVRIJDING

Als het waar is, dat de opdracht en het programma van God gericht zijn op de bevrijding van alle mensen, opdat zij in Gods eigen vrijheid zullen delen, dan is één van de eerste voorwaarden voor een „evangelisatie-naar-binnen” het ontdekken en aanwijzen van tal van „verslavende” factoren in onze eigen leefwereld en in de kerk, die met die wereld in wisselwerking leeft. Alles immers, wat verslavend werkt, en waaraan christenen en kerkleden hun bijdrage leveren, werkt de bevrijding Gods tegen. Als christenen en kerkleden daar geen protest tegen aantekenen, groeit de indruk van de ongeloofwaardigheid van het christen-zijn en zal de werfkracht van de kerk er niet groter op worden. Bisschop Arias pleitte daarom in Nairobi voor een „wholistic evangelism”: een evangelisch getuigenis, dat de totale bevrijding van de mens uit heel zijn verslavende situatie beoogt, gedragen door een christelijke levensstijl, die de „heerlijke vrijheid van de kinderen Gods” (Rom. 8:21) concreet gestalte geeft. Dit getuigenis en deze levensstijl leveren „gemeente” op én veronderstellen haar. „Kerk” is er zowel de bron als het gevolg van, zonder dat de gestalte van „gemeente” en „kerk” bij voorbaat vastliggen.

Voorlopig echter schijnen er in onze Nederlandse situatie een aantal factoren aan het werk, die de woorden van Arias tot een illusie dreigen te maken.

1. De kerk en het moderne levensgevoel

Op de markt der meningen is het monopolie van de christelijke kerken als schatbewaarders van waarheid en zinsvervulling definitief gebroken. Er zijn heel wat kraampjes bijgekomen, die „heil” en „geluk”, „waarheid en leven”, „zin en richting” aanprijzen. In een in religieus opzicht nogal tolerante samenleving als de Nederlandse is dat geen wonder, temeer waar ook de geschiedenis van de christelijke kerken in Nederland het vormen van groepen „zoekers naar waarheid” heeft gekend, die „omwille van de waarheid” eigen wegen meenden te kunnen gaan. Allerlei geïmporteerde bewegingen – occultisme, nieuwe mystiek, varianten van oosterse religies, jeugdcultuur – zijn hier op een vruchtbare bodem gestoten. Het gevolg hiervan is niet enkel een vervaging van de kerk (zie hoofdstuk I), maar, op een dieper niveau, een grote onzekerheid bij veel mensen, verlies van richtinggevoel. De snelle veranderingen in sommige kerken, met name in de rooms-katholieke kerk na Vaticanum II hebben de vroegere geborgenheid van cultus, gedragscode, taalspel en ritens verloren doen gaan. Er zijn nogal wat auteurs die op grond van dit alles concluderen tot een fundamentele eenzaamheid van de moderne mens, die zich zou uiten in toenemende angst voor de dood en toenemende relatiezwakte (getuige bijvoorbeeld de grote aandacht in de literatuur voor de problematiek van het sterven en getuige het toenemende aantal echtscheidingen).

a. Volgens H. Faber zijn wij verwickeld in een proces „op weg naar een vaderloze samenleving. De formele autoriteit van de vaders (overheid, kerk,

gezinsstructuur) werkt niet meer, de inhoudelijke verworteling van ons bestaan in de traditie (vroegere waarden, dogma's, leefgewoonten, verklaringsschema's) wordt afgewezen.

Er ontwikkelt zich een tegen-cultuur en een latente tegen-religie, geboren uit een zeker verzet tegen de vaders en gekenmerkt door het zoeken naar een hogere „kennis” (bijvoorbeeld in het occultisme), naar diepere en vooral „eigen” ervaringen (bijvoorbeeld in de stroming van de „humanistic psychology”: sensitivity e.d.) en naar „bestaans-verheldering” (wat kan ik weten, wat moet ik doen, wat mag ik hopen?). Zo zoeken wij een nieuwe identiteit, zij het voorlopig nog in machteloosheid en angst, gekenmerkt door een gevoel van vervreemding. Kerk en samenleving verkeren, aldus Faber in een *Exo-dussituatie*.

Het is echter de vraag, of de kerken en hun leden zich van die situatie bewust zijn:

„De verleiding is groot om in deze ambivalentie terug te vallen op de pool van het vertrouwde en vast te houden aan het vaderhuis-model, om met andere woorden het vreemdelingschap van de mens op aarde af te zwakken met de „comfort” van het vaderhuis in de kerk. Wij behoeven niet ver om ons heen te zien om vast te stellen, dat kerkelijke leiders en leken in zeer veel gevallen voor deze verleiding bezwijken. Zij proberen de veranderingen te „ontkennen” door de vertrouwde patronen als onaantastbaar te poneren.

De kerk kán – en móet mijns inziens ook – het tegendeel doen, namelijk de Exodus-situatie ernstig nemen en met allen, die dit eveneens doen, op weg gaan, geleid door de roep van God in het evangelie. Daaruit vloeien een aantal taken, welke alleen de kerk in deze situatie goed vervullen kan, voort. Haar taak is het de mensen telkens weer van de ernst van de situatie te overtuigen, opdat zij niet door zorgeloosheid de weg kwijt raken en de moed verliezen. Zij moet dus de situatie ook telkens weer verhelderen; mensen verliezen in de verwarringen van een snel éénwordende wereld vaak het zicht op de grote lijnen. Zij moet mensen de gelegenheid geven samen te komen om elkaar te ontmoeten, zich in elkaar te herkennen, met elkaar te overleggen, elkaar vast te houden en elkaar te bemoedigen. Zij moet die mensen oproepen, die blijkbaar de ernst van de situatie niet zien, of hun taak niet goed vervullen, kortom die er niet voldoende „bij zijn”. Zij moet mensen, voor wie de tocht te zwaar dreigt te worden, troosten door hen vast te houden en door met hen naar de bronnen van het leven terug te keren. En zij moet mee helpen bouwen, opdat het leven op de tocht zoveel mogelijk leefbaar blijft: bouwen dus vooral aan betere menselijke relaties.

Wat de kerk daarbij als eigen bijdrage te bieden heeft, is de overtuiging, dat er een God is die roept en dat in Jezus Christus deze roep voor ons klinkt. Zij is de representante van Christus op aarde; zij probeert dus zo te leven, dat zijn bedoeling duidelijk wordt: dat wil zeggen zij verkondigt niet alleen, maar zij probeert ook zo te leven als hij geleefd heeft, omdat evenals toen zijn woorden alleen geloofwaardig worden door zijn leven.” (H. Faber, *De Bazuin* 56 (1973) nr. 47. Cf. nr. 39 en 40)

Nog belangrijker is de vraag, of in de kerkelijke verkondiging deze situatie van de moderne mens meetrikt, of er „feeling” voor bestaat, dat ook onder de kerkleden gevoelens van „machteloosheid”, „angst”, „vervreemding” en „twijfel” leven:

„... een grondtoon die overal te beluisteren valt: de behoefte aan zingeving in domeinen waar veel mensen misschien niet zoveel over spreken, maar waarvoor zij uiterst gevoelig zijn: leven en dood, ziekte of handicap, liefde en eenzaamheid, vrijheid en rechtvaardigheid. Een kerk die op deze punten dicht bij en naast de mensen staat, zal ongetwijfeld de mensen aanspreken en boeien. Van de andere kant echter kunnen wij ons afvragen of de kerk, door middel van haar prediking en pastoraat, de mensen voldoende op deze diepmenselijke terreinen aanspreekt. Het lijkt vaak, dat prediking en pastoraat 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?” (KASKI-rapport: Waarom gaan mensen naar de kerk? p. 76-77)

b. Er is een tweede aspect aan dit vraagstuk van het moderne levensgevoel, waar de kerk vaak niet bij aansluit: de enorme ontwikkeling van *wetenschap en techniek* en het stempel van beheersbaarheid en autonomie dat deze op het leven en samenleven hebben gedrukt. Doordat de kerk deze terreinen lange tijd heeft bevoogd en de ontwikkelingen slechts schoorvoetend heeft gevolgd (voorbeeld: evolutietheorie) hebben vele intellectuelen, wetenschapsbeoefenaars en technici in het verleden afgehaakt. Nu er geheel nieuwe vragen rijzen, vanuit de wereld van wetenschap en techniek (genetica, atoomfysica, energievraagstuk, bevolkingsvraagstuk) geeft de kerk, in haar verkondiging en haar pastoraat, veelal niet thuis. Valse bescheidenheid? Verlegenheid met het verleden? Of interne onzekerheid omtrent haar eigen ethische beginselen?

c. Met name waar het op de vragen van leven en dood, op de grenzen van het leven en de beheersing daarvan aan komt, alsook waar het de christelijke visie op *sexualiteit* betreft ontbreken werkelijke overtuigingen, die geloofwaardig zijn voor de huidige mens. Lange tijd hebben de christelijke ethiek en de moraaltheologie zich juist met deze vragen indringend beziggehouden. Zozeer, dat definities en gedragscode nauwkeurig waren afgebakend. Misschien wel in reactie tegen de overaccentuering van het verleden, heeft de nieuwere ethiek zich vooral het terrein van de sociale opvattingen en gedragingen van christenen aangetrokken: het terrein van de relaties tussen groepen en volkeren, het terrein van de politieke, economische en maatschappelijke structuren. Het terrein van de persoonlijke houding tegenover geboorte en dood en het terrein van de seksuele relaties is daardoor in de verkondiging tekort gekomen. In de beeldvorming van wat kerk is, trillen de oude accenten zeker voor kerkelijke buitenstaanders nog steeds als dissonanten mee. Som-

mige kerkelijke uitspraken bevestigen daarbij het vroegere beeld, dat velen in gewetensnood en in angst heeft doen leven. Volgens vele recente godsdienst-sociologische onderzoeken ligt hier een van de grootste oorzaken van een drempelvrees voor de kerk bij mensen wier godsdienstige overtuigingen beslist niet zijn afgezwakt. Evangelisatie-naar-binnen en -naar-buiten zal daar ernstig door worden gehinderd.

d. Een laatste belangrijk terrein, waarop de kerk en het huidige levensgevoel niet altijd in de pas lopen, is dat van het *welzijnswerk*. Nederland kent een goed georganiseerd welzijnsapparaat, dat niet in het minst mede door kerkelijke pioniers is opgebouwd. Te lang heeft dit werk onder kerkelijke voorgedij gestaan, waardoor zich van vele werkers op dit terrein een gevoel van rancune tegenover de kerk heeft meester gemaakt. In hun pas verworven zelfstandigheid overheersen vaak anti-kerkelijke en anti-godsdienstige gevoelens. Veel apostolaatswerk, dat vroeger via het welzijnswerk kon geschieden is thans in zijn tegendeel veranderd. Wie ziet dit welzijnswerk nog als de vrucht van evangeliebeleving?

Bureaucratie, misstanden en kennelijke tekorten geven hier en daar kansen aan de kerkgemeenschap om nieuwe initiatieven te ontplooiën: werkgroepen „kerk en samenleving”, nieuwe vormen van diakonaat, crisis-interventie (radiopastoraat, S.O.S.-diensten, opvangcentra), acties voor gerechtigheid (wereldwinkels bijvoorbeeld).

Helaas bestaat bij de gevestigde kerken tegen deze initiatieven veelal evenveel weerstand als bij de gevestigde welzijnsinstanties, zodat ook in dit werk de christelijke motivatie van degenen die er zich voor inzetten ernstig op de proef wordt gesteld, om maar te zwijgen over de schrik-effecten die optreden als anderssoortige motivaties (meer socialistische of marxistische bijvoorbeeld) daarin blijken mee te spelen. Het hoeft ons niet te verwonderen als hele series initiatieven op dit terrein op den duur elke relatie met de kerk verliezen. En omgekeerd, dat de kerk daardoor de zoveelste kans mist om aan te sluiten bij oprechte gevoelens van de huidige mens.

2. De kerk en de moderne slavernij

a. De wereld van arbeid en industrie

Verreweg de grootste aderlating heeft de kerk gekend als gevolg van het feit dat de meeste arbeiders zich in hun sociale strijd onvoldoende gesteund of zelfs in de steek gelaten voelden door de kerk. Ondanks de voortreffelijke pioniersarbeid van enkelingen en de vele sociale manifesten van de kerken – overigens vaak inhaalmanoeuvres ten opzichte van meer wereldse manifesten –, is het „image” van de kerk voor de doorsnee werkers in de industrie dat van een sociale bovenlaag gebleven. Al klopt dit beeld niet geheel met de werkelijkheid van de cijfers – er is geen aantoonbaar verband tussen kerkelijk engagement en de hoogte van het inkomen – toch is de beeldvorming onuitroeibaar en op zichzelf al een factor van belang voor de evangelisatie. Maar wat zeker wel waar is, is het feit dat verkondiging en catechese, theologie en pastoraat een taal spreken die buiten de leefwereld van de kans-arme groepen staat, terwijl deze groepen in de beleidsorganen van de kerken een uiterst magere stem hebben.

Wij moeten daarom rekening houden met een zekere verbittering tegen de kerk in de wereld van de industriewerkers, omdat de kerk er niet in is geslaagd de wereld van de arbeid te doorlichten met het evangelie, omdat zij tegen de ontmenselijkende factoren in deze wereld van de industrie onvoldoende haar stem laat horen en omdat zij door haar „koopmansethiek” (– arbeid adelt, wie niet werkt zal ook niet eten, rijkdom is een zegen van de Heer, je moet talentengebruik prijzen, loon naar werken) de indruk wekt er toch allereerst te zijn voor ondernemers, middenstanders en boeren en niet voor „loonslaven”. De kritiek op kapitaalsvermeerdering zonder arbeid is in de kerk inderdaad sinds lang verstomd en de ethiek van de arbeid, ook historisch gesproken, is opgesteld door meesters voor hun knechten. Die erfenis van eeuwen is met enkele tientallen jaren van goede wil niet ongedaan gemaakt.

„De kerk, die in het agrarische tijdperk letterlijk en figuurlijk in het centrum van de dorpen stond (dikwijls ook nog in de steden) is met de opkomst van de industrie steeds meer naar de periferie, de omtrek gedrongen. (. . .) De moderne industriële wereld (is) voor de kerken altijd een vreemde gebleven. Ten aanzien van de hele, door de industriële revolutie in gang gezette ontwikkeling hebben de kerken min of meer aan de kant gestaan. (. . .) Van een echte hercentering is geen sprake. Men moet niet onderschatten, wat het betekent dat een kerk eeuwenlang gevormd en gestempeld is door het agrarisch denken. Het kan menselijk nauwelijks verwacht worden dat men binnen afzienbare tijd die oude vorm kan omzetten in een aan de huidige produktiewijze aangepaste. Wie zou die omzetting trouwens tot stand moeten brengen? Zie de samenstelling van de kerkelijke colleges. Zie de sociale afkomst van de predikanten en de geestelijken. Hoe gering is in beide gevallen het percentage dat uit de arbeiderswereld afkomstig is?” (F. Boerwinkel, Einde of nieuw begin?, p. 44-45)

„De tijd, dat de Kerk zich nauw verwant voelde aan de groep van kapitaalkrachten, machtigen, mensen van cultuur en wetenschap behoort steeds meer tot het verleden.

Haar officieel verschijnen, haar taalgebruik, haar cultureel en intellectueel niveau is echter binnen dat sociaal kader geworden. Steeds meer eenvoudige mensen voelden zich werkelijk en terecht vervreemden van die groep, die wijze van samenzijn, die taal. Dit heeft veel mensen diep geraakt. Het was de tijd, dat Kerk en kapitaal bij elkaar op schoot zaten. De rijken oefenden macht uit in het werk. De Kerk in het leven. Beiden waren rijk en machtig. Beiden stelden eisen, beiden hadden sancties: ontslag en verloren gaan.

De man met de handschoen, die je de collectie-schaal voorhield, was dezelfde die je slecht uitbetaalde, dezelfde die het voor het zeggen had of je werk had of werkeloos werd, dezelfde machtige hand die sloeg en vroeg.

Armen en maatschappelijk zwakkeren ontmoetten in de kerk hun maatschappelijke vijanden, die ook daar een vooruitgeschoven positie innamen. Zij echter belandden steeds meer achter in de kerk en

geruisloos verdwenen zij, met een blijvende frustratie, een onvergetelijke herinnering aan een vroegere liefde, want niet om een religieus conflict maar om een maatschappelijk dilemma zijn zij weggegaan, niet uit ongelof maar uit onmacht.

De Kerk heeft, zelfs in haar donkerste dagen, onderdrukking en armoede niet bevorderd, maar zij heeft wel verzuimd zich er tegen te verzetten. Al heeft de Kerk op haar beste ogenblikken een voorliefde gehad voor armen en misdeelden, minderheidsgroepen, toch kon zij zich niet ontworstelen aan de gegroeiende situatie.

Gevolg was ondermeer, dat velen op grond van meer kerkelijkheid maatschappelijk meer werden, wat lijnrecht ingaat tegen de bedoeling van Christus. Wij herinneren ons, dat Hij in dat verband sprak van de minste worden en de kelk van lijden drinken, die Hij drinken moest om de wereld te verlossen.

Gevolg was ook, dat zij die uit de boot vielen, door anderen en door zichzelf gezien werden als ethisch en religieus minderen . . .

De vervreemding is nu zo groot geworden en in de jaren van verwijdering zijn er zodanige afstanden gegroeid, dat terugkeer niet meer mogelijk is, zelfs niet naar de Kerk van nu. Want ook nu nog is de Kerk, ondanks haar innerlijke en uiterlijke vernieuwing, de gevangene van zichzelf.

De Kerk is te moeilijk, te cultureel belast, te intellectualistisch. Zij houdt in haar woordgebruik, evenals de pers en alle officiële spreekorganen, zoveel rekening met de intelligentia, dat zij eigenlijk ondanks zichzelf een standskerk is geworden, waar de eenvoudigen niet meer mee kunnen.

Vanzelf moet de Kerk de taal spreken van de mensen die er zijn. Zij is gedoemd een taal te blijven spreken, die door eenvoudigen niet kan worden verstaan, zij moet zich op niveau blijven gedragen.

Er zijn artistieke en esthetische normen, waardoor de Kerk zich meten kan met alles wat op dat gebied zichzelf respecteert. Maar helaas betreft dit de culturele bovenlaag van de bevolking. Er heeft zich een tragische maatschappelijke scheiding voltrokken, ook in de Kerk. Een groep „meerderen” is gebleven, de „minderen” zijn gegaan. De eersten hebben wat er nu is en dat is niet mis; de laatsten hebben niets meer. Ook al gaat het probleem van de onkerkelijkheid door alle rangen en standen heen en al zijn er niet weinig mensen uit de groep der minderen die zo sterk en zuiver religieus gevoelig zijn dat zij deze moeilijkheden kunnen trotseren, toch is het overduidelijk, dat juist de maatschappelijke „minderheden” het meeste in de kou staan.” (J. Peynenburg en Th. van Dijk, De minsten zijn het overal)

b. *Het lot van minderheden; de positie van de vrouw*

Ook nog op andere terreinen heeft de heersende ethiek van de kerk de bestaande toestanden van slavernij, discriminatie en onrecht in de hand gewerkt of in elk geval niet bestreden. Te denken valt hierbij vooral aan het lot van *minderheden* (vreemdelingen, buitenlandse werknemers, homofielen) en aan *de positie van de vrouw* (in kerk en samenleving). Er is natuurlijk door

enkelingen en zelfs door hele gemeenten op deze gebieden veel „bevrijdingsarbeid” verricht in de laatste jaren. Maar al dit werk heeft nog geen einde gemaakt aan wat S. Bunsingh noemt „de strategie van de knechtende moraal”. Minderheden en de vrouwen moeten zich hun positie nog steeds veroveren. Dat zij dat doen wordt wel getolereerd, maar te weinig wordt onderkend dat hun minderheidspositie zelf het gevolg is van ingevreten waarde-oordelen en ethische beginselen die niet zelf worden herijkt. Dat de discussie bijvoorbeeld van meet af aan zou moeten gaan over het merkwaardige feit van alleen (of vooral) mannen in de kerkelijke ambten en over de eeuwenlange kwalijke gevolgen daarvan en niet over de wenselijkheid van ook of meer vrouwen in die ambten en de vele voordelen daarvan, wordt te weinig gezien. Dat in een joods-christelijke gemeenschap uiteraard „de vreemdelingen binnen de poorten” dezelfde houding en behandeling verdienen als de eigen volksgenoten, zodat elke afwijking daarvan ernstig gekapitteld moet worden en niet slechts de inzet van enkelingen om hun lot te verbeteren schoorvoetend geprezen, is een inzicht, dat opnieuw doorklinkt in de kerken. Maar dat daaruit ook protest tegen wantoestanden volgt en niet enkel hulp aan enkelingen, vindt veel minder instemming.

Buitenlanders, werklozen, bejaarden, gehandicapten: de kerk zou voor hen vrijplaats moeten zijn, asyl voor de moderne slaven van de welvaartsstaat. Een dergelijke opstelling vraagt een partijkiezen voor armen en gedeklasseerden. Die partijkeuze vraagt geloof. De vraag om geloof in deze doet opnieuw sommigen bedroefd heengaan. Met een steelse blik op degenen die dan toch maar het meest betalen, wordt menig profetisch geluid bij voorbaat gedempt door het eigenbelang. Maar aldus mist de kerkgemeenschap de „kenmerken van de kerk” van het Nieuwe Testament die aan die kerk haar werfkracht gaven.

„Zolang wij waardeverschillen verdedigen op het gebied van ras, religie, nationaliteit, bezit of geslacht, blijven wij op miserabele afstand van het Rijk Gods. Zolang er slavernij bestaat in welke vorm ook, zijn wij on-menselijk en onverlost. Zolang de kerk zich niet bekeert, zolang zij niet vastberaden, onbevreesd en zonder voorbehoud (niet alleen met mooie woorden, maar met krachtige daden!) opkomt voor de gelijkgerechtigdheid van alle mensen en in alle opzichten, is die kerk onchristelijk en handelt zij in strijd met de leer van Jezus, dus kettters.” (Luise Rinser, De vrouw, een ontwikkelingsgebied, p. 107)

c. Militarisme en bewapeningswedloop

Een laatste terrein van slavernij waarop de kerk bevrijdend werkzaam zou moeten zijn, maar het onvoldoende is, is het gebied van *militairisme en bewapeningswedloop*. Er zijn vele heldere uitspraken op dit punt gedaan door pausen, bisschoppen en synoden.

„De vraag dringt zich op: hoe komt het eigenlijk dat we het bij zulke woorden laten? Hoe komt het dat we ons steeds verder laten verstrikken op een ongeoorloofde en doodlopende weg? Is onze angst sterker dan ons geloof? Zijn we liever uit op het kortzichtige eigenbelang van de veiligheid van ons (!) bestaan dan op zoek naar vrede voor de wereld en toekomst voor onze kinderen? Is het fatalisme: steken we de kop maar

in het zand omdat we – kleingelovig als we zijn – menen toch niet tegen de ontwikkelingen op te kunnen?” (R. J. Beukema, Spel met de dood of ernst met het leven, Kerkblad voor de gereformeerde kerken classis Amsterdam 3 (1976), nr. 5 en 6)

Wij moeten constateren, dat het vredeswerk van de kerken (I.K.V. e.d.) telkens weer verdedigd moet worden, maar dat het dienen van een defensie, die de bereidheid tot het gebruik van massale vernietigingswapens veronderstelt, waarvan de kerken zeggen dat het een misdaad tegen God en de mens zelf is (Vaticanum II), veel vanzelfsprekender wordt aanvaard en begeleid (legerpastoraat) dan het weigeren van deze dienst. Dat kritiek op een gebrek aan evangelisch pacifisme in de kerken wordt uitgelegd als propaganda voor „de vijand” van „onze vrijheid” en „ons geloof”, het „goddeloze Marxisme”.

Liggen in het compromis van de kerk met deze moderne verslavende „machten” de diepste oorzaken van haar ongeloofwaardigheid? En komt dat compromis niet voort uit een gebrek aan geloof in de „vrijheid der kinderen Gods”, waarvan Rom. 8:1-21 getuigenis aflegt?

3. Bijbelstudie: Rom. 8:1-21

1. Voor hen dus die in Christus Jezus zijn, bestaat er thans geen vonnis meer.
2. De „wet” van de Geest, die in Christus Jezus het leven schenkt, heeft u vrijgemaakt van de wet van de zonde en de dood.
3. Wat de wet niet vermocht, machteloos als ze was door het vlees, dat heeft God bewerkt door zijn Zoon te zenden in de gestalte van het vlees der zonde en terwille van de zonde: Hij heeft in het vlees zelf de zonde gevonnisst,
4. opdat de eis van de wet vervuld zou worden door ons, die niet leven volgens het vlees maar volgens de Geest.
5. Zij die leven volgens het vlees, zinnen op wat het vlees wil. Die geleid worden door de Geest, zinnen op de dingen van de Geest.
6. Het streven van het vlees loopt uit op de dood, het streven van de Geest op leven en vrede.
7. Want het verlangen van het vlees staat vijandig tegenover God. Het onderwerpt zich niet aan Gods wet, het kan dit niet eens;
8. En zij die volgens het vlees leven, kunnen God niet behagen.
9. Maar uw bestaan wordt niet beheerst door het vlees, doch door de Geest, omdat de Geest van God in u woont. Zou iemand de Geest van Christus niet hebben, dan behoort hij Hem niet toe.
10. Als Christus in u is, blijft uw lichaam wel door de zonde de dood gewijd, maar uw geest leeft, dank zij de gerechtigheid.
11. En als de Geest van Hem die Jezus van de doden heeft opgewekt, in uw woont, zal Hij die Christus Jezus van de doden heeft doen opstaan, ook uw sterfelijk lichaam eenmaal levend maken door de kracht van zijn Geest, die in u verblijft.
12. Broeders, wij zijn dus schuldenaars, maar niet van het vlees, om naar het vlees te leven.

13. Als gij volgens het vlees leeft, zult gij zeker sterven. Maar als gij door de Geest de praktijken van de zelfzucht doodt, zult gij leven.
14. Allen die zich laten leiden door de Geest van God, zijn kinderen van God.
15. De geest die gij ontvangen hebt, is er niet een van slaafsheid, die u opnieuw vrees zou aanjagen. Gij hebt een geest van kindschap ontvangen, die ons doet uitroepen: Abba, Vader!
16. De Geest zelf bevestigt het getuigenis van onze geest, dat wij kinderen zijn van God.
17. Maar als wij kinderen zijn, dan ook erfgenamen, en wel erfgenamen van God, tezamen met Christus, daar wij delen in zijn lijden, om ook te delen in zijn verheerlijking.
18. Ik ben er zelfs van overtuigd, dat het lijden van deze tijd niet opweegt tegen de heerlijkheid waarvan ons de openbaring te wachten staat.
19. Ook de schepping verlangt vurig naar de openbaring van Gods kinderen.
20. Want zij is onderworpen aan een zinloos bestaan, niet omdat zij het zelf wil, maar door de wil van Hem die haar daaraan onderworpen heeft. Maar zij is niet zonder hoop.
21. Want ook de schepping zal verlost worden uit de slavernij der vergankelijkheid en delen in de glorie van de kinderen Gods.

Besprekingsvragen bij deze tekst:

1. Van welke „verslaving” moeten wij Nederlandse christenen bevrijd worden, opdat duidelijk worde dat „de Geest van God in ons woont”? (Rom. 8:9)
2. Waar zijn er, op de genoemde terreinen, hoopvolle tekenen te onderkennen van „leven en vrede”, die het resultaat zijn van het streven van de Geest? (Rom. 8:6)
3. Zijn deze tekenen al zo duidelijk zichtbaar, dat zij bij een „evangelisatie-naar-buiten” benut kunnen worden? Mag en wil de kerkgemeenschap in haar geheel zich er al op beroemen?
4. Zijn er al voorbeelden van evangelisatie – naar binnen of naar buiten – langs
 - de vragen van wetenschap en techniek
 - de vragen rond leven en dood
 - de vragen rondom gerechtigheid voor ontrechten
 - de vragen rond oorlog en vrede

Hoofdstuk III

ZENDING: EEN BOODSCHAP VAN HOOP, DIE DOET LEVEN IN LIEFDE

Christenen willen de wereld overwinnen en de dood overleven door hun hoop op God en hun pleit voor gerechtigheid, maar vooral door daadwerkelijke liefde, die in een klimaat van hoop en gerechtigheid pas goed kan gedijen. Hoop, gerechtigheid en liefde komen tot stand in de naam van Jezus. Ze markeren de weg van Jezus als de Christus. Die weg komt niet tot stand bij

wijze van vervulling van menselijke idealen en menselijke inzet alleen. Wij weten dat het daarbij gaat om Gods eigen werk, om de vervulling van Gods beloften. Om het heersen van God, het Rijk van God.

Zending en evangelisatie willen mensen uitnodigen toe te treden tot die kring van liefde, gerechtigheid en hoop, opdat de wereld het heil van God zal aanschouwen.

Is dat geen ongehoorde pretentie, dat onze feitelijke geloofsgemeenschappen iets van de vervulling van Gods beloften laten zien? Heeft de kerk wel het recht zending en evangelisatie te bedrijven?

In het voorafgaande zijn een aantal factoren genoemd, die bezinning op de opdracht tot zending en evangelisatie in Nederland dringend nodig maken (hoofdstuk I). De crisis van de kerk in de Nederlandse situatie vindt volgens nogal wat taxaties mede zijn oorzaak in de falende kerkgemeenschap zelf, die onvoldoende antwoord heeft op de vragen van de moderne mens, die te weinig ingaat op tal van verslavende factoren in onze Nederlandse samenleving en die, volgens anderen, te weinig trouw is aan Gods eigen opdracht en Gods eigen Woord (hoofdstuk II).

Dit alles zou de indruk kunnen wekken, alsof er geen hoop meer is en alsof ieder appèl tot bezinning te laat zou zijn. Alsof zending en evangelisatie een te grote pretentie zouden zijn.

In dit derde hoofdstuk zouden wij, met vreugde, maar zonder pretentie, willen wijzen op tekenen van hoop. Wij doen dat door allereerst te wijzen op een aantal nieuwe kansen die de kerk heeft in onze huidige samenleving. Waarbij wij een aantal voorbeelden schetsen van stukjes kerkelijk leven, waarin die nieuwe kansen ook klaarblijkelijk benut worden.

Er is vaak gezegd: Jezus verkondigde het Rijk Gods; wat gekomen is, is de kerk (A. Loisy). Die uitspraak is begrijpelijk als je ziet hoezeer ons feitelijke kerk-zijn altijd weer achterblijft bij de idealen van het Rijk Gods. Toch is de „kerkgemeenschap” een onmisbare weg om deze idealen levend te houden en om de geschiedenis van God met de mensen reëel gestalte te geven door getuigenis, eredienst en dienst. Als wij deze drie functies van de kerkgemeenschap achtereenvolgens bezien zoals deze in Nederland gestalte krijgen, dan zijn er tekenen van hoop.

1. Getuigenis: een boodschap van hoop

Misschien heeft „kerk” voor veel mensen afgedaan. Maar niet de boodschap waaruit die kerk leeft en waarvoor ze leeft. De crisis van de kerk mag niet een crisis in het geloofsgetuigenis tengevolge hebben. De beloften van God en de werking van zijn Geest overstijgen het falende antwoord en de kwijnende gehoorzaamheid van de mensen.

De houding van veel mensen tegenover de werkelijkheid van God is daarbij niet zonder meer negatief. Bij een enquête van Elsevier's Magazine van 1975 bleek, dat ruim 90% van alle Nederlanders zegt „in een God te geloven”. Zeer veel mensen stellen de vraag naar de „zin” van hun leven temidden van angst, verdriet, rouw, dood; temidden van conflicten, relaties die stuk lopen, structuren die knellen. Ook en vooral jonge mensen stellen „levensvragen”: hoe ga je om met bezit, sex, macht? Hoe beheersen we wetenschap en

techniek zo, dat ze menselijk blijven of vermensenlijkt worden? Wat kunnen we doen met het oog op de toekomst van ruimteschip aarde?

Al die vragen, die via de publiciteitsmedia gemeengoed worden, vormen een klimaat van „pre-evangelisatie”. Met de vragen zelf is nog geen geloof uitgesproken. Gelovigen hebben bovendien niet als zodanig op al deze vragen een pasklaar antwoord. Er zijn ook ongelovige antwoorden denkbaar. Toch houdt deze „vraagbereidheid” als zodanig al een stukje „hoop” in, waarop het christelijk getuigenis zou kunnen inspelen, zoals Paulus het deed op de Areopagus (Hand. 17).

De samenleving, waarbinnen wij geloof willen beleven en waarin wij „kerk” willen zijn, is een netwerk van behoeftebevrediging geworden. We willen een welzijns- en verzorgingsstaat, waarin lijden en ellende worden uitgewist. Ouder worden, doodgaan, worden als onoverkomelijke gegevenheden van het leven uit het bewustzijn weggedrongen. Dat kan op veel manieren: door „verzekering”, door „verdoving”. De allerslimsten zoeken het in de „betovering” van een toekomstige utopische samenleving zonder leed, waarvoor nu allereerst hard gewerkt moet worden, opdat onze kinderen het beter zullen hebben.

Daartegenover staat de christelijke boodschap van hoop, die „verzekering”, „verdoving” en „betovering” ten diepste relativeert door onze hoop op een lijdende, op jonge leeftijd gekruisigde Messias, Jezus. Elk mensenleven tussen wieg en graf moet zijn vrede vinden in de bedoelingen die God ermee heeft. Alleen in de wil van God die gedaan wordt ligt de diepste zinsvervulling van een mensenleven, zoals blijkt uit de opstanding van Jezus Christus. Deze boodschap van hoop is daarom ook een „opstandige herinnering” die oproept tot actief engagement om de lijdensgeschiedenis van de mensheid te verlichten waar mogelijk; om verdoofden en verslaafden op te roepen tot vreugde en hoop, de betovering te doorbreken door de gerechtvaardigde aandacht voor de nood van elk mensekind, dat nu leeft en dat niet geofferd mag worden aan welke structuren ook.

Aldus is de kerk, door haar boodschap van hoop, die de behoeftebevrediging van onze samenleving tegelijk onder kritiek stelt en ombuigt naar barmhartigheid en gerechtigheid, „instrument van het heil” (Vaticanum II). Zo ooit, dan heeft de kerk thans mogelijkheden „heilzaam” te zijn in onze wereld en als zodanig ook ervaren te worden.

„Heil” geschiedt daar, waar de mens „geheeld” wordt, waar hij zijn plaats vindt in het geheel van de schepping en de geschiedenis Gods. Waar hij ontlast wordt van de last en de schuld om alles te dragen en waar hij tegelijk tot zijn recht kan komen in de roeping en verantwoordelijkheid die hij heeft. Christelijk heil, op grond van de boodschap van hoop, betekent bevrijding uit isolement en vervreemding door ziekte, gebroken relaties, vooroordelen, zonde en misdrijf. Want „zondige” mensen, die hun kansen missen, worden vanuit de boodschap van hoop, opgenomen in een gemeenschap van hoop, die Gods vergeving aanzegt én nieuwe kansen biedt.

Zou een kerkgemeenschap, waarin de „kansarmen” nieuwe kansen krijgen, niet aanstekelijk werken in onze dagen? Vindt Jezus’ eigen solidariteit met zondaars en uitgestotenen geen weerklank in de kerken? Biedt de kerkgemeenschap niet de ruimte om rekenschap te geven van de hoop, temidden van

de vele ambivalenties van het bestaan, die we in onze westerse samenleving scherper zijn gaan ervaren?

Ieder antwoord op deze vragen is uiteraard subjectief. De beoordeling van de feitelijke prediking en het feitelijke geloof van de kerk is niet in cijfers uit te drukken. Toch zijn er hoopvolle tekenen van een echt bijbels zoeken in vele kerken. Tal van toerustingscursussen helpen mensen opnieuw vertrouwd te worden met het bijbelse erfgoed. Er is een nieuwe aandacht voor het „leerhuis” in vele gemeenten. In de rooms-katholieke kerk wordt serieus gezocht naar een meer systematische aanpak van volwassenencatechese en naar nieuwe vormen van jongerencatechese en jongerenpastoraat. Het gezamenlijke werk van de Katholieke Bijbelstichting en het Nederlands Bijbelgenootschap mag daarbij met ere genoemd worden, alsook het vele creatieve werk, dat wordt verricht ten behoeve van de geloofsopvoeding van jongeren door zondagsschoolverenigingen en catechetische instanties van de kerken. Het aantal catechisanten is wellicht op veel plaatsen wat afgenomen, maar er zijn anderzijds vele tekenen van religieus reveil en van christelijke bezinning onder jongeren (Taizé-groepen, belangstelling voor gebedsgroepen, charismatische beweging, Youth for Christ). Er ontstaan her en der „basisgemeenschappen” van christenen, voor wie geloof in Christus het hele bestaan doordringt. Er is een groeiende belangstelling voor religieuze literatuur en voor geloofsinformatie en theologie. Het aantal theologiestudenten neemt eerder toe dan af.

Bij alle teleurstelling over de kerk wordt er kennelijk toch ook iets van de kerk verwacht. Vanuit gesecculariseerde verbanden komt de vraag naar levensbeschouwelijke inbreng (bijvoorbeeld in het welzijnswerk en in de politieke partijen, alsook in ethische vraagstukken). Kerk en geloof worden in de Nederlandse publiciteitsmedia bepaald niet als „quantité négligeable” beschouwd en tal van kerkelijke of christelijke publiciteitsorganen hebben zich weten staande te houden tegen vervlakking en commercialisering. Zo kan de boodschap van hoop ook buiten de kring van de kerk worden gehoord. Ze zal geloofwaardiger klinken en grotere werfkracht hebben, naarmate zij in de kerk zelf gehoor vindt en levend wordt gehouden. En naarmate de verdeeldheid van het kerkelijk getuigenis kan worden overwonnen.

Veel christenen in Nederland zijn zich de nieuwe kansen voor de boodschap van hoop bewust geworden, al is het vinden van woorden en formuleringen nog moeilijk. Wij geven enkele citaten van recente datum:

„Elke krant, elk televisiejournaal, alles wat we om ons heen zien praat ons aan dat het bestaan onbetrouwbaar is en tot op de bodem gespleten. Maar wij hebben uit het evangelie het verhaal opgevangen dat God gekozen heeft tegen het duister en vóór het licht. Tegen de dood en vóór het leven. Tegen de on-zin en vóór de zinvolheid. Tegen de chaos en vóór de eenvoud van waarheid en liefde. Daarom is geloven: ondanks alles eraan vasthouden dat God de mens bestemd heeft voor het geluk en niet voor het lijden.

Dat durven wij zo te zeggen, omdat wij in de gestalte en de weg van Jezus van Nazareth het gezicht van God in ons dubbelzinnig bestaan hebben zien oplichten. In de naam van Gods liefde is Jezus opgekomen

voor de onderliggenden, de zwakken en de afgeschrevenen en heeft hij hen tot hun recht doen komen. De hopelozen en hen die vastgelopen waren heeft hij losgekapt van hun schuldig verleden en hun nieuwe mogelijkheden gegeven. Met een beroep op Gods wil heeft hij zich gesteld tegenover de machten van kerk en maatschappij, die met hun kille regels het leven dreigden dood te drukken. En tenslotte heeft hij in gehoorzaamheid aan God en terwille van de mensen lijden en dood aanvaard. Door hem op te wekken heeft God eens voor goed duidelijk gemaakt aan welke kant Hij staat en in welke richting Hij werkt. Daar, waar zijn macht scheen stuk te lopen op menselijke schuld en menselijke Godvergetenheid heeft Hij zich als de Heer betoond, die mens en wereld niet loslaat. Zijn liefde heeft zozeer het laatste woord, dat ze zich niet uit het bestaan laat wegdringen". (Rekenschap van de Hoop, Raad van Kerken 1976)

„Als gemeente zullen wij beter kunnen wat wij als individuele gelovigen niet opbrengen: leven uit Gods toekomst, leven in zelfverloochening, de relativering van ons eigen kleine geluk, van onze eigen kleine zorgen en verantwoordelijkheden, die ons soms overmatig belasten. Wij zullen elkaar mogen helpen trouw te zijn in de consequenties van gehoorzaamheid, die zich aan ons uit de duiding van het gebeuren opdringen, in een leven van dienst, soberheid en blijmoedigheid, bij alle ernst en inzet toch ontspannen, omdat de toekomst, waarheen wij op weg zijn, niet in onze eigen hand ligt maar in de hand van de Heer. De Schrift opent het uitzicht op een nieuwe werkelijkheid, zo onvoorstelbaar, dat er slechts in beelden over gesproken kan worden. Alle beelden van de toekomst wijzen op vernieuwing, vrede, verzoening, overvloed, gemeenschap en harmonie (. . .).

Zo is, in alles wat zij zegt en doet, de gemeente op het Rijk betrokken. Zij mag er dus niet mee vereenzelvigd worden. Zij is het Koninkrijk Gods niet. Zij is er met het oog op het Rijk: zij wijst erheen en is de voorlopige gestalte ervan. Als Jezus Christus verschijnt komt het Koninkrijk Gods nabij. Waar Hij is, waar zijn Woord wordt gepredikt en geloofd, daar is het Koninkrijk Gods midden onder ons.

In de komst van het Koninkrijk vindt niet alleen de kerk haar begrenzing, ook de geschiedenis komt erin tot haar doel en de schepping tot voltooiing. De bijbelse profetie stelt ons een nieuwe hemel en een nieuwe aarde in het vooruitzicht, waarop gerechtigheid woont (2 Petr. 3,13). De machten die het leven bedreigen en ondermijnen, zullen worden teruggedrongen. De kosmos zal delen in de glorie van Christus. De volkeren zullen de heerschappij van God aanvaarden. „Dan zal God alle tranen van de ogen afwissen en zal Zijn heerlijkheid in eeuwige lofprijzing en dienst worden geschouwd en genoten". (Het geheim van de gemeente, 1974, p. 53-54)

„De ommekeer ligt in de aandacht, de ommekeer ligt in het leren zien. Alle vormen van bezinning, meditatie, gesprek, willen de mens helpen de dingen te leren zien, ze in hun volle waarde, in hun waarde-voelheid te

gaan beleven. Gelovige en liefhebbende mensen, van profeet tot ontvankelijke kerkganger, helpen elkaar in hun samenkomsten de dingen te leren zien, ze helpen elkaar in het oefenen van aandacht. Dat is het eerste wat gebeuren moet. Het tweede kan dan volgen: de dingen die in hun waarde gezien zijn nu ook in de werkelijkheid van de samenleving en van het persoonlijke leven tot hun recht te laten komen. Dan zal niemand teveel van het goede krijgen en niemand te weinig; en heel Gods schepping zal aandacht genoeg krijgen en tot zijn recht komen." (Mens, waarheen? Discussienota over de houding van de christen in de productie-, prestatie- en consumptiemaatschappij, Landelijk Pastoraal Overleg 1974, p. 9)

„Want van U is het Koninkrijk, de kracht en de heerlijkheid. Deze zin, die vanaf vroege tijden aan het Onze Vader is toegevoegd, roept nog eenmaal het beeld op van een macht, die niet ontmenselijkt, maar bevrijdt. De voltooiing in eeuwigheid zal alleen vanuit het mysterie van God bewerkt kunnen worden, maar aan ons is het nu naar de mens, zijn kwetsbaarheid en zijn mogelijkheden te zien. Het kan zijn dat de geheimzinnige diepte van het leven zich op een wijze openbaart die ons verrast, onthutst doet staan, die zelfs pijn doet. Een mensenleven kan soms dieper reiken dan ons lief is. Maar wij zijn inderdaad in elkaars handen gegeven om het Koninkrijk Gods waar te maken, nuttig zonder verwaandheid." (Macht, onmacht, hoop. Bisschoppelijke vastenbrief 1974, slot)

In al deze citaten is het de boodschap van hoop, die de inzet voor het Koninkrijk Gods rechtvaardigt en draagt. Die boodschap van hoop is de grondtoon van alle zendings- en evangelisatiearbeid. Alleen van een gemeenschap, waarin deze hoop leeft, zal werfkracht uitgaan.

2. Eredienst: feest van de hoop

„Christelijke eredienst is slechts mogelijk, voorzover de Heer zijn oorsprong en inspirator is. Wij zouden zo graag willen dat dit aspect van Jezus' heiligende aanwezigheid onze eredienst geheel en al zou doordringen: dat we blij zijn met zijn indrukwekkende woorden en daden, dat we Hem steeds weer in herinnering en in ons midden roepen, als het ware naar ons toe trekken om ons te ondersteunen en levend te houden. Immers, slechts één ding kan ons als gelovigen samenbrengen en samenhouden: het geloof in de levende Heer. Wanneer dit verwaagt heeft ons samenzijn geen fundament en bron meer. Dan verliezen we elkaar uit het oog, uit het hart. Dan kunnen we het steeds moeilijker met elkaar eens zijn en vervallen, de een na de ander, tot eenzaamheid. (. . .)

Eredienst kan niet plaats hebben, zonder dat daarin woorden van dank worden gesproken tot de Vader van Jezus Christus. En ook niet zonder dat de gelovigen Hem vragen dat zij zichzelf, elkaar en de wereld naar een goede toekomst mogen brengen, naar de vervulling van de belofte. De eredienst zou genoemd kunnen worden: de poort naar de toekomst." (De eredienst, poort naar de toekomst, Bisschoppelijke adventsbrief 1975)

Tegenover een verdere vermindering van het aantal kerkgangers in de afgelopen jaren staat een duidelijke liturgievernieuwing in de kerken en een diepgaande bezinning op de functies van de liturgie in het christelijk leven. Ofschoon dit allereerst van betekenis lijkt voor het eigen interne leven van de christelijke gemeente, toch is het niet zonder belang voor de zending en evangelisatie en voor de uitstraling en geloofwaardigheid van die gemeente naar buiten.

Er tekenen zich in die liturgievernieuwing – die in de meeste kerken plaatsgrijpt – drie tendenzen af: een streven naar betere verstaanbaarheid, een verdieping van het kernmoment van de eredienst, de lofprijzing Gods en een serieuze vraag naar de integratie van de eredienst in het dagelijks leven. Grotere *verstaanbaarheid* is al bereikt door de invoering van de volkstaal in de rooms-katholieke kerk, door de invoering van nieuwe liederen en melodieën via het Liedboek van de kerken en via nieuwe katholieke liederen. Nieuwe bijbelvertalingen, waarvan sommige in de taal van deze tijd en een verbeterde bijbelse opvoeding van kinderen spelen daarin een rol. Er is veel aandacht voor kindernevendiensten in de kerken. Kinderen worden betrokken in de eredienst, tot en met de deelname aan de maaltijd des Heren. Is dit geleidelijk laten delen in het liturgische leven van de gemeente niet één van de wegen waarlangs het groeien in kerkelijk engagement kan worden bevorderd en ook op latere leeftijd behouden? De bezinning op de joodse wortels van onze eredienst heeft ook in de vormgeving gevolgen gehad. Er zit veel duidelijker structuur in de samenkomst. En de structuur van de verschillende „orden van dienst” in de verdeelde kerken wordt meer op elkaar afgestemd. Bij een steeds stijgend aantal gemengde huwelijken is ook deze convergentie van eminent evangelisatorisch belang. Als de liturgie bewoonbaar wordt voor leden van verschillende kerken, hoeft althans deze groep christenen niet ontheemd te raken, zoals tot dusver helaas vaak het geval was.

Belangrijker nog is een element van *verdieping* in de eredienst. De functie van de zondagse samenkomst is meer dan alleen die van instructie en ethisch appèl. Het gaat ook om genadeverkondiging, vergeving en lofprijzing Gods, om het „vieren” van het heil. „Gebed” en „lof Gods” blijken, volgens recente onderzoekingen tot de voornaamste motieven van het kerkbezoek te moeten worden gerekend (KASKI-1975).

Het leven uit de „herinnering aan Jezus” en het gedenken van Gods heilsdaaden aan Israel en Jezus, en zo ook aan ons verricht, maakt de samenkomst tot „feest”, zoals ook Israel zijn feesten kende. De functie van het liturgische jaar wordt daarbij opnieuw ontdekt. Er wordt zelfs gezocht naar een gemeenschappelijke jaarorde van de kerken in Nederland, waardoor het liturgische gebeuren van alle kerken ook een grotere gemeenschappelijkheid zou kunnen bereiken.

Bij dit alles speelt ook een verdieping van het „charismatische bewustzijn”: veel meer mensen dan voorheen zijn actief bij de liturgie betrokken. Het is niet langer een monopolie van de voorganger. Het besef van de Geest Gods, die werkzaam in ons midden is, brengt nieuw élan en nieuw enthousiasme. In de katholieke kerk is het sacramentele leven hervormd tot op zijn diepste kern en veelal ontdaan van secundaire, vaak woekerende gestalten, die de

oorspronkelijke zin verduisterden. Het sacramentele teken en de woordverkondiging zijn wezenlijk in hun verband hersteld. Aan reformatorische zijde wordt de viering van het Sacrament, met name van de maaltijd des Heren, weer vaker aan de bediening van het Woord gekoppeld. Zo wordt in de eredienst de lof Gods verkondigd in Woord en Sacrament. Zo kan God als levende God worden aangeroepen en gehoord in de tijd, en komt „Verbond” tot stand van geslacht op geslacht: gedachtenis van het verleden, poort naar de toekomst, een geschiedenis van heil.

Het ware te wensen, dat veel buitenkerkelijken die de kerk hebben verlaten vanwege de onverstaanbaarheid of de onverteerbaarheid van de kerkelijke liturgie, opnieuw kennis konden maken met vernieuwde liturgie. Het omroeppastoraat van de kerken doet daar geweldig veel aan. Het is een van die „plaatsen van hoop” waar evangelisatie geschiedt vanuit de zondagsliturgie.

Tenslotte noemen wij een derde factor in de liturgievernieuwing: de *integratie* van de eredienst in het dagelijks leven. Christenen die samenkomen zouden er wat van mee moeten nemen. De maandag moet getekend zijn door de zondag. Dat is al zo vaak gezegd, dat het cliché's zijn geworden. Maar je ziet het in veel gemeenten gebeuren, dat de zondagsamenkomst tot centrum van het kerkelijk leven wordt, tot uitgangspunt van kerkopbouw. Er komen actiegroepen uit voort, die zieken bezoeken, gehandicapten een paar uur ontspanning bezorgen, buitenlandse werknemers uit een stuk eenzaamheid op zondag verlossen, protest aantekenen tegen maatschappelijke wantoestanden; er zijn vredesmarsen mee verbonden en grootscheepse collecten voor noden dichtbij en veraf. De nogal uitgesproken liturgische momenten in het openbare leven zijn verdwenen: in een pluriforme samenleving kunnen ambtsgebeden en welluidende klokken op zondag velen een ergernis zijn. Maar er staan politieke avondgebeden, vesperdiensten, huissamenkomsten, gebedskringen tegenover. De uiterlijkheid heeft hier en daar plaatsgemaakt voor waarachtige innerlijkheid. De hypocrisie van het vrome gebed dat onrechtvaardig handelen maskeert is blootgelegd. Wij beseffen, „dat we aan God niet biddend kunnen vragen, wat wij niet van plan zijn zelf metterdaad te volbrengen” (Bisschop H. Ernst). Zo is zelfs het liturgische vasten ter ere Gods geworden tot een actie „Nieuwe Levensstijl”. Is dat niet wat de profeten en Jezus met „ware eredienst” bedoelden?

Door een bezielde eredienst wordt hoop en élan levend gehouden. Wordt gemeenschap gesticht en verdeeldheid geheeld tussen mensen en kerken. Men kent de kerk aan haar eredienst. Voor de zending van de kerk is de eredienst het „image” en het „visitekaartje”. Het kan mensen afschrikken of aantrekken. Er is goede hoop, dat in vele gemeenten de liturgie een poort naar de toekomst is en niet de deur die men achter zich heeft gesloten. Er is immers grote vraag naar momenten van bezinning in een jachtige samenleving. Er is behoefte aan ontmoeting in een anonieme stadssamenleving. Er is behoefte aan verdieping van het vaak oppervlakkige leven van de beroepsuitoefening. Spel en sport zijn niet voldoende voor een totale geestelijke „recreatie”. Juist binnen de sfeer van „recreatie” (toeristenpastoraat e.d.) blijkt „eredienst” mogelijk.

Mensen, die vaak al jaren van de kerk zijn vervreemd komen via dit toeristen-pastoraat in aanraking met levensechte liturgie. Dit alles is niet zo maar de ervaring van enkelingen, maar het gevoel van vele, „gewone” voorgangers en kerkelijke medewerkers in „gewone” gemeenten. Daarom kan de „gewone” eredienst van de gemeente de functie hebben van een „open deur”-dienst.

Deze laatste verdienen overigens speciale vermelding. Met grote inzet worden op tal van plaatsen „alledag”-kerken, „drive-in-diensten”, „kerkdiensten voor iedereen” of hoe ze ook heten mogen, belegd. In veel binnensteden is een apart city-pastoraat op gang gekomen, waarin dergelijke diensten een vaste plaats hebben. Hier en daar heeft dit werk een uitgesproken oecumenisch karakter. Ongetwijfeld zou er op dit terrein meer kunnen gebeuren. Er wordt niet altijd voldoende crediet aan gegeven vanuit de kerken. Soms proef je de angst voor vernieuwing en experiment, voor verlies van oude zekerheden. Toch gaat het hier om tekenen van hoop, die bij een analyse van het leven van de Nederlandse kerken met ere vermeld mogen worden.

„In de kerkdienst vormen de verkondiging en de viering van het heil, het Woord van God en het antwoord van de mens een eenheid. In de verkondiging spreekt God telkens opnieuw ons leven aan: kritisch, omdat het ver achtergebleven is bij wat Hij van ons vraagt; vergevend, omdat Hij het opnieuw wil gebruiken voor zijn dienst; bemoedigend, omdat Hij het sterken wil in zijn strijd en zorg. Maar ook voor ons antwoord is er plaats: voor de belijdenis van onze schuld, voor de lofprijzing van zijn genade, voor de tokeer van het leven naar God, voor het opnieuw aan Hem toevertrouwen van onze lasten: onze moeiten en verantwoordelijkheden. En omdat in dit gebeuren van woord en antwoord God en de mens, die uit elkaar waren geraakt, weer samenkomen, is er reden voor vreugde, reden om deze gemeenschap met elkaar te vieren. Als de vreugde van de viering van deze gemeenschap niet de grondtoon van al onze kerkdiensten is, ontbreekt de belangrijkste dimensie van ons geloof en zal de kerkdienst afsterven”. (Het geheim van de gemeente, p. 19)

3. Dienst: een leven in liefde

„Christenen willen in navolging van hun Heer werken aan het omvormen en vernieuwen van de aarde, aan het verbeteren van de menselijke verhoudingen, aan het op orde brengen van wantoestanden en chaos, aan het lenigen van directe nood. Ze willen agressie tot staan brengen en vrede stichten. Ze willen het evangelie laten doorwerken in de praktijk van het samenleven. Alleen waar van de verwerkelijking van dit program iets blijkt, kan men van echt christendom spreken. De dienst die de christenen aan de wereld en aan de mensheid verlenen behoort dan ook helemaal tot hun geloven.” (Proeve van een program voor het pastoraat in het bisdom Breda, 1970, p. 33)

Het is een verheugende ontwikkeling in de Nederlandse kerken, dat de herontdekking van het verband tussen geloven en handelen – hoe dat verder

ook wordt gemotiveerd – heeft geleid tot vernieuwing van de diakonale opdracht van de kerk. Met name het profetische karakter van het diakonaat, het opkomen voor recht en gerechtigheid en de sociale aktie om deze naderbij te brengen, is opnieuw in het vizier gekomen. Ook in het verleden hebben kerkleden en pastores vaak een belangrijke bijdrage geleverd aan de maatschappelijke ontwikkeling naar een rechtvaardiger samenleven. En ook nu is het niet zo, dat allen één en onverdeeld aan deze opgaven meewerken. Er doen zich conflicten voor over methoden en over het tempo waarin bepaalde hervormingen kunnen worden doorgevoerd. Er zijn verschillen van mening over het concept van een „rechtvaardige maatschappij”. De zorg om gelijkberechtiging van mannen en vrouwen, van minderheden en kansarme groepen, roept vele politieke vragen op, die de kerken verdelen, zodanig dat soms nieuwe breuken dreigen.

Maar als de toekomst van de kerk afhangt van haar kritische houding tegenover de verslavende machten (zie hoofdstuk II), dan zijn de initiatieven tekenen van hoop, die aan deze kritiek met woord en daad gestalte geven.

Op veel plaatsen hebben de diakonale instellingen van de plaatselijke kerken (diakonien en charitas-instellingen) zich bezonnen op hun taken. Terwijl die enkele jaren geleden zich veelal nog beperkten tot het lenigen van nood in de directe omgeving of in de eigen (geloofs)gemeenschap, heeft men nu de blik gericht op de naaste dichtbij en veraf. Diakonaat is wezenlijk ook „wereld-diakonaat” geworden. Akties als de Bisschoppelijke Vastenaktie, de Interkerkelijke Aktie voor Latijns Amerika „Solidaridad”, de activiteiten van het Werelddiakonaat, de 2%-aktie van Uppsala zijn daarvan het bewijs. Tal van andere, meer radicale akties als X-Y, Betaald Antwoord, het Interkerkelijk Vredeswerk, mobiliseren christenen, ook als ze er niet mee instemmen. Diakonale consultants, F-2-functionarissen, IKVOS-werkers en werkers Kerk en Samenleving proberen de plaatselijke gemeenten bij de invulling en uitvoering van hun diakonale taak behulpzaam te zijn. Er is een speciale Dienst aan de Industriële Samenleving vanwege de Kerken (D.I.S.K.). In enkele rooms-katholieke bisdommen blijkt reeds, dat pastorale werkers vanuit deze diakonale invalshoek mensen bereiken, die tot dan toe hun kerkelijk engagement op een laag pitje hadden gezet. Ook in protestantse kring wordt ervaren, dat politiek of maatschappelijk diakonaat weer in contact brengt met mensen, die van de officiële kerk vervreemd waren. Diakonaat blijkt evangeliserend werk bij uitstek, niet allereerst doordat degenen aan wie hulp wordt verleend zich bij de kerk betrokken weten, maar omdat de sociale dimensie van het geloven voor velen een weg is om te zoeken naar God en hem te vinden.

De aktie „Nieuwe Levensstijl” van de Raad van Kerken is mede door de herontdekking van de sociale dimensie van het geloven geïnspireerd. Het effect ervan is moeilijk te peilen, maar de belangstelling ervoor is groot. Waar men een nieuwe levensstijl radicaal in praktijk durft te brengen, werkt dit aanstekelijk, vooral op jongeren. Zo mogen de „Emmaüs-communauten” zich in een grote belangstelling verheugen.

Deze centra voor de verwerking van welvaartsresten'', zijn religieuze leefgemeenschappen die leven van het verzamelen van overtollige gebruiksgoederen in onze welvaartssamenleving, om daarmee te voorzien in het eigen minimum-levensonderhoud en tegelijk hulp te verlenen aan kansarme groepen hier en elders in de wereld. Een soortgelijke doelstelling, maar dan gericht op sociale noodsituaties in eigen land, hebben de centra van „Aide à toute détresse''. Tal van groepjes van religieuzen hebben de vroegere veilige kloostermuren verlaten om zich temidden van de mensen meer dienstbaar te kunnen maken aan de wereld.

Door tal van kerkelijke verklaringen hebben ook de leidinggevende instanties van de kerken (synoden, bisschoppen) deze dimensie van de christelijke opdracht opnieuw belicht. Wie deze verklaringen leest kan niet volhouden dat het daarbij zou gaan om een vlucht voor de werkelijke opdracht van het geloven in God, in Jezus Christus en de Heilige Geest. Misschien is het gevaar voor een dergelijke vlucht bij sommige kerkleden aanwezig (geweest). Maar mag zo'n vlucht in een tijd van zoeken en tasten naar oprecht en eigentijds Godsgeloof helemaal negatief worden geïnterpreteerd?

„Wat kunnen wij doen? Voor vele mensen is God een woord, dat door mensen gezegd wordt, maar hun ziel niet raakt en Jezus iemand over wie gesproken wordt, maar die een vreemde blijft. Kunnen wij nader komen tot de plaats waar God de aanwezige van ons leven wordt en waar Jezus de levende is in ons midden? Wanneer ik wel wil, maar niet kan, wat moet ik dan doen? Mij dunkt: wachten, wachten op God. Wachten als iemand die uitziet naar Zijn komen en het geduld heeft te wachten tot Hij komt. Wachten en intussen de weg opgaan van de mens met de mens, doen wat recht is en de vrede dienen, de weg waarvan Gods getuigen zeggen: dat is de weg van God met de mens. En is het niet mogelijk ook dan de Kerk te blijven zoeken, die de Naam van Jezus, de Christus, in de wereld der mensen door de tijden heendraagt? En aan het Woord dat wij horen en lezen in de Schriften kans te geven? En zou het niet goed zijn dat zij die dit verlangen delen elkaar zoeken? Het wachten op God is al een keuze en het geeft richting aan het leven. Het vraagt op zoek gaan naar zichzelf, aandacht voor de andere mens, eerbied voor al wat leeft, verantwoordelijkheid voor een samenleving in gerechtigheid en vrede, openstaan voor meer dan wat in de hand van mensen is. Het betekent verandering van leven. (. . .)

Wanneer het wachten vervuld wordt en de Heer de genade schenkt van Zijn aanwezigheid, en ik mij door Hem aanvaard weet, niet overgelaten aan mijzelf, dan is er een toets of het echt is. Deze: draagt de boom goede vruchten? Is het niet een oerovertuiging van iedere mens die door God geraakt is, dat het onmogelijk is om barmhartigheid te vragen en onbarmhartig te zijn, om recht te vragen en onrecht te bedrijven, om vrede te vragen en geen vrede te stichten (Mt. 18,21-35)? Het ware geloven gaat in het oog van Jezus samen met doen van gerechtigheid (Mt. 7,15-23).'' (Bisschop H. Ernst, Overwegingen over God zoeken en over bidden, Vastenbrief 1977)

Bij dit alles is de verminderde invloed en macht van de kerk in de samenleving eerder een welkome kans dan een reden tot pessimisme. Christenen mogen de trekkracht van de hoop niet afmeten aan de mate van hun successen of aan het bereiken van groot resultaat. De geschiedenis van het heil is geen succesverhaal. De bescheiden bijdrage van christenen en kerken is niet uit op persoonlijke of maatschappelijke erkenning, invloed of macht. In het verleden kon de positie van de kerk in de samenleving soms een verdacht licht werpen op haar diakonale handelen en haar evangeliserend dienstbetoon, zeker in de ogen der buitenstaanders. Nu zijzelf kwetsbaar is geworden is haar optreden niet langer bedreigend. Naarmate de kerk zich nog meer kwetsbaar durft op te stellen zal zij geloofwaardiger zijn. Zou ook dit niet een factor van hoop kunnen zijn?

De dienst van de kerk aan de wereld zal kritisch zijn en loyaal tegelijkertijd. De kerkgemeenschap zelf zal een plaats van hoop moeten zijn door de onderlinge liefde die er zichtbaar wordt en die zijn uitstraling vindt naar de gemeenschap waarbinnen christenen leven. Is dat niet het beste waarmerk van echte evangelisatie en zending?

Het is in elk geval de blijvende boodschap van 1 Joh. 3,1-20.

4. Bijbelstudie: 1 Joh. 3,1-20

1. Hoe groot is de liefde, die de Vader ons betoond heeft! Wij worden kinderen van God genoemd, en we zijn het ook. De wereld begrijpt ons niet, en ze kent ons niet, omdat zij Hem niet heeft erkend.
2. Vrienden, nu reeds zijn wij kinderen van God, en wat wij zullen zijn is nog niet geopenbaard; maar wij weten dat wanneer het geopenbaard wordt, wij aan Hem gelijk zullen zijn, omdat wij Hem zullen zien zoals Hij is.
3. Wie zulk een heil van God verwacht, maakt zich rein, zoals Christus rein is.
4. Wie zonde doet bedrijft boosheid, want de zonde is de boodheid.
5. En gij weet dat Christus verschenen is om de zonden weg te nemen, en er is in Hem geen zonde.
6. Wie in Hem blijft, zondigt niet; de zondaar heeft Hem niet gezien en kent Hem niet.
7. Kinderen, laat u niet misleiden: wie het goede doet is heilig zoals Hij;
8. Wie zondigt is een kind van de duivel, want de duivel zondigt vanaf het begin, en de Zoon van God is juist gekomen om het werk van de duivel ongedaan te maken.
9. Een kind van God zondigt niet, want de goddelijke levenskiem blijft werkzaam in hem; hij kan zelfs niet zondigen, want hij is uit God geboren.
10. Hieraan kan men de kinderen van God en de kinderen van de duivel onderscheiden: wie het goede niet doet is Gods kind niet, allerminst hij die zijn broeder niet liefheeft.
11. Want dit is de boodschap die gij vanaf het begin gehoord hebt: dat wij elkaar moeten beminnen.
12. Wij mogen niet zijn zoals Kaïn, die een kind van de boze was en zijn

- broeder vermoordde. En waarom vermoordde hij hem? Omdat zijn eigen daden slecht waren en die van zijn broeder goed.
13. Broeders, weest niet verwonderd als de wereld u haat.
 14. Wij zijn overgegaan van de dood naar het leven; wij weten het omdat wij onze broeders liefhebben. De mens zonder liefde is nog in het gebied van de dood.
 15. Ieder die zijn broeder haat is een moordenaar en gij weet dat geen moordenaar eeuwig leven in zich heeft.
 16. Wat liefde is hebben wij geleerd van Christus: Hij heeft zijn leven voor ons gegeven. Dus zijn ook wij verplicht ons leven te geven voor onze broeders.
 17. Hoe kan de goddelijke liefde blijven in een mens die geld genoeg heeft en toch zijn hart sluit voor de nood van zijn broeder?
 18. Kinderen, wij moeten niet liefhebben met woorden en leuzen maar met concrete daden.
 19. Dat is onze maatstaf; daardoor krijgen wij de zekerheid dat wij thuishoren bij de waarachtige God. Dan mogen wij ook voor zijn aanschijn ons geweten geruststellen, ook als het ons veroordeelt,
 20. want God is groter dan ons hart en Hij weet alles.

Vragen bij deze tekst:

1. Hoe kunnen wij „buitenstaanders” laten proeven van de hoop, die ons bezielt en van de maatstaf van ons leven die aan dit leven zin geeft? Is het christelijk getuigenis voldoende afgestemd op het uitdragen van deze boodschap van hoop?
2. Hoe kan de kerk weer een gemeenschap worden van broederlijke solidariteit, met name via de functie van de zondagse eredienst? Herkent u in de vernieuwing van de liturgie de vreugde van 1 Joh. 3,14: „Wij zijn overgegaan van de dood naar het leven; wij weten het, omdat wij onze broeders liefhebben?”
3. Kan de sociale dimensie van het christen-zijn (de zorg om gerechtigheid, gemeenschap, vrede) een weg naar God zijn? Wordt in het werk van de evangelisatie en de zending in Nederland deze weg voldoende bewandeld?

Besluit

De analyse van de situatie van de kerk in Nederland heeft ons in het voorafgaande negatieve en positieve punten opgeleverd, die van belang kunnen zijn bij de bezinning op „Zending in Nederland”. Uiteraard is deze zelf-analyse gebrekkig en gekleurd. Ze moet worden aangevuld door wat christenbuitenlanders in Nederland en door wat het bezoekersteam aan indrukken heeft samengebracht. Toch hoopt de voorbereidingscommissie met deze zelf-analyse een handreiking te bieden, niet enkel aan het bezoekersteam, maar ook aan de zendings- en evangelisatie-instanties van de Nederlandse kerken voor een vruchtbaar beraad over „Zending in Nederland”.

De organisatie en de methode van de evangelisatie lopen in de diverse

Nederlandse kerken nogal uiteen. Elke kerk heeft zijn eigen traditie op dit punt. Er wordt gezocht naar nieuwe invalswegen en nieuwe methoden. Dat zoeken mag niet losstaan, zo blijkt uit het voorafgaande, van een bezinning op het functioneren van de kerk als geheel. Alleen als de gehele kerk bij de evangelisatieopdracht is betrokken, is er kans dat methoden vruchtbaar zijn.

Op de verdiensten van de verschillende meer uitdrukkelijke evangelisatiemethoden zijn we in dit werkboek niet nader ingegaan. Wij hopen dat het te houden oecumenisch beraad „Zending in Nederland” mensen bijeen zal brengen die het evangelisatiewerk van binnenuit kennen. Wij hopen ook, dat de kerken daarbij van elkaar zullen willen leren, om aldus te komen tot een gemeenschappelijke inzet voor „zending in Nederland”.

Rapport van de werkgroep Buitenlanders in Nederland

ten behoeve van het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”

Bijgaand rapport is de neerslag van de beraadslagingen van een door uw initiatief samengeroepen groep buitenlanders, die langere tijd in Nederland woonachtig zijn.

Deze groep vertegenwoordigt drie kerkelijke tradities: Oosters Orthodox, Anglicaans en Reformatorisch; en de Armeense, Amerikaanse, Canadese, Engelse, Griekse, Hongaarse, Nigeriaanse en Zuid-Afrikaanse nationaliteiten. De groep heeft zes keer in Baarn en Driebergen vergaderd.

De in het rapport opgenomen punten zijn een selectie van die onderwerpen uit onze discussies die naar de mening van de groep wellicht relevant zouden kunnen worden geacht voor het thema: „Zending in Nederland”.

Op de tweede vergadering heeft de werkgroep uit een onder haar leden gehouden enquête zes thema's voor discussie opgesteld.

1. Rol van de kerk in een gesecculariseerde samenleving
2. Kerk en maatschappij
3. Kerkelijke introversie/extraversie
4. Kerk en jeugd
5. Kerk en klasse
6. Kerk en oecumene

1. De rol van de kerk in een gesecculariseerde samenleving

De kerk is er, maar is ook onderweg. Zij kan niet statisch zijn. De boodschap verandert niet, maar wel de vorm daarvan. Vandaag moet de kerk zich vooral richten op de vraag van de zin van het leven in een god-loze samenleving. Hier kan de kerk op twee manieren falen: (a) door de beantwoording van de zin-vraag verloren te laten gaan in oude vormen, (b) door de bijbelse inhoud verloren te laten gaan in actualistische vormen, waarbij de prediking opgaat in verhalen die bepaald zijn door de courant van gisteren. In plaats hiervan moet de kerk vanuit haar eigen bron en referentiekaders (Schrift, kerkelijk jaar, etc.) het *initiatief in handen nemen*.

Als werkhypothese wordt „secularisatie” als volgt gedefinieerd: een maatschappelijke/culturele situatie, waarin geen rekening wordt gehouden met God. Er wordt op gewezen, dat secularisatie een positieve zin kan hebben, voorzover het *désacralisatie* zou betekenen, d.w.z. in zoverre de schepping haar eigen, door God bedoelde plaats terug ontvangt (M. M. Thomas). Dit positieve gaat evenwel verloren, wanneer *désacralisatie* doorslaat in het uitbannen van de Schepper: de *westerse* mens denkt tegenwoordig vaak van brood alleen te kunnen leven (W. A. Visser 't Hooft).

De kerk is *ecclesia*, d.w.z. een gemeenschap van mensen die uitgeroepen zijn

uit de wereld, om in de wereld zout te zijn (Hand 15:14; I Petr. 2:9, 10). Vraag hierbij is: Moet de kerk derhalve een kleine groep blijven? Met andere woorden: Wordt de kerk ware kerk juist bij de gratie van secularisatie? Of is het veeleer zo, dat de kerk moet pogen alle mensen te winnen? Maar als iedereen gewonnen (christen) is, is de kerk dan niet gelijk aan de wereld? Hierbij wordt herinnerd aan het woord van Bonhoeffer: Als de kerk inclusief is (*corpus christianum*) dan geldt: Wie niet voor mij is, is tegen mij; wanneer de kerk exclusief is dan geldt: Wie niet tegen mij is, is voor mij.

De rol van de kerk in een gesecculariseerde samenleving is „to claim everything for God” (maar niet in de zin van regressie naar de Middeleeuwen). Deze claim moet vertaald worden naar de moderne wereld toe. Dit „claimen” impliceert ook het werven van zoveel mogelijk mensen, echter niet gemotiveerd door angst omtrent het dalende ledengetal, maar door de overtuiging dat het evangelie groot nieuws is voor iedereen. De kerk moet deze claim doen gelden in en vanuit de plaatsen en situaties, waar de mensen zich bevinden (Jezus *bleef* niet zitten in de synagoge, maar trok er op uit).

2. Kerk en maatschappij

Het eerste gedeelte van de discussie over dit onderwerp zou als volgt kunnen worden samengevat: Maatschappelijke problemen kunnen niet alleen via maatschappelijke werkers worden opgelost.

Algemeen gedacht wordt, dat de juiste verhouding van kerk en maatschappij vrij onproblematisch kan worden aangeduid: de kerk staat met haar Heer temidden van de maatschappij als dienares. Hoe is nu die verhouding in Nederland?

Geïnspireerd door integrale prediking, hebben de reformatorische kerken in het verleden (vanaf de eeuwwisseling) zich beziggehouden met het oplossen van maatschappelijke problemen in structurele zin. (Met de term „integrale prediking” wordt bedoeld een verkondiging, waarbij heel het evangelie wordt betrokken op heel het leven van de hele mens). Nu deze problemen (voor Nederland!) grotendeels opgelost zijn, behoeft de kerk voor wat betreft de Nederlandse situatie zich nauwelijks meer op dit gebied te beijveren¹). Het oplossen van deze maatschappelijke problemen op materieel gebied wil echter niet zeggen, dat er geen maatschappelijke problemen over blijven, die de aandacht van de kerken vragen, ook in de Nederlandse samenleving; problemen die juist gepaard gaan met maatschappelijke welvaart.

Het gevoel van de werkgroep is, dat de kerken in Nederland op deze problemen niet inspelen, dat er een diepgaande kloof is ontstaan tussen wat men veelal noemt het „verticale” en het „horizontale”²), en dat de kerk te vaak in de laatste periode haar blik heeft verengd tot het horizontale. Gezien de materiële welvaart in Nederland, heeft dit tot gevolg gehad, dat de kerken zich bijna uitsluitend hebben moeten inzetten op het gebied van de ontwikkelingssamenwerking in het buitenland. De werkgroep wil in genen dele beweren, dat deze betrokkenheid bij ontwikkelingssamenwerking onjuist is (zie ook noot 1), maar wil met deze opmerking alleen de aandacht vestigen op het feit dat „het horizontale” en „het verticale” onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Dit betekent in de praktijk, dat de Nederlandse kerken zich veel meer dan voorheen bezig moeten gaan houden met *menselijk wel-zijn*.

De kerken schijnen als volgt te redeneren: Als wij ons niet bezighouden met modieuze sociale problemen, dan zijn wij verloren; er zal dan niet meer naar ons worden geluisterd; we zullen verdwijnen. Preken die exclusief en eenzijdig horizontaal zijn impliceren in diepste wezen evenwel, dat het heil gelijk is aan materiële welvaart alleen, en derhalve ook dat wij hier in het Westen niets meer nodig hebben: we hebben immers materiële welvaart bereikt!? Hiermee wordt vergeten, dat de kerk op deze wijze haar integrale identiteit verliest, d.w.z. haar identiteit als draagster van het evangelie van het Rijk Gods in deze wereld – een evangelie, zoals reeds gezegd, dat te maken heeft met héél het leven.

Intussen lopen mensen rond in wat wij zouden willen noemen een geweldige geestelijke nood: velen zijn slachtoffer van angst, eenzaamheid, vrees, teleurstelling, gebrek aan gemeenschap („community”), en ervaren het leven als zinloos.

De werkgroep is overtuigd van de noodzaak van een integrale prediking, waarbij de mensen opgeroepen worden zich bezig te gaan houden met de problemen van onze tijd op dezelfde manier waarop en met hetzelfde élan waarmee de christenen van vorige generaties de maatschappelijke problemen in het Nederland van toen hebben aangepakt.

Het zij in dit verband nog opgemerkt, dat de werkgroep beslist niet pleit voor een versmalde aanpak van de huidige maatschappelijke problemen in dit land, door een zich louter bezig houden met de brokken van het moderne maatschappelijke systeem (er wordt dus niet gepleit voor een „lapmiddelbenadering” van eenzaamheid, angst, etc., à la het uitdelen van kopjes soep aan armen, door in bontmantel gestoken dames). De werkgroep pleit voor een structurele benadering, die werkelijk relevant, *ad rem* en profetisch is. Zo’n benadering komt alleen tot stand door – uitgaande van een intelligent, aandachtig luisteren naar de beloften en eisen van Gods Woord – de maatschappelijke situatie grondig te analyseren met behulp van een volledig interdisciplinair instrumentarium.

3. Kerkelijke introversie/extraversie

a. Als eerste voorbeeld (dat meteen ook een zekere ambivalentie in deze laat zien) wordt genoemd: de opvang van buitenlanders en Surinamers („rijksgenoten”) door de kerken. Opgemerkt wordt, dat de kerken wel *theoretisch* extravert zijn in dit opzicht: *ze spreken* wel veel over opvang, maar *praktisch* komt hier weinig van terecht. Eén concreet geval ter verduidelijking: alle zakelijke aangelegenheden vanwege de lokale gemeentelijke diensten worden in de Bijlmer in verschillende talen kenbaar gemaakt, terwijl kerkelijke activiteiten worden aangekondigd en kerkdiensten worden gehouden in de Nederlandse taal.

b. Als tweede voorbeeld wordt de problematiek in verband met forensendorpen naar voren gebracht. Er wordt opgemerkt, dat de autochtone bevolking zich vaak introvert opstelt ten opzichte van „buitenstaanders”; landelijke sociale problemen (zoals werkloosheid) worden niet belangrijk geacht voor het dorp; nieuwe activiteiten worden veelal niet getolereerd; jeugddiensten worden óf argwanend bejegend óf geweerd; kerkelijke koinonia wordt

belemmerd door gewoonten zoals vaste zitplaatsen voor „autochtone” gemeenteleden.

c. Het extravert-zijn van zelfs stedelijke gemeenten is vaak alleen maar theoretisch: zelfs zgn. extraverte actiegroepen zijn ten opzichte van soortgelijke groepen van andere kerkgenootschappen introvert.

d. Ook de buitenlandse kerken in Nederland zijn duidelijk introvert. De Engelse, Amerikaanse, Franse en Oosters Orthodoxe kerken zijn erg op zichzelf gesteld. Mogelijke oorzaken hiervoor zijn: vrees voor het verliezen van eigen identiteit, en ook voor de beschuldiging van prosyletisme. Deze kerken hebben ook doorgaans theologische bezwaren tegen het geëngageerd-zijn in de wereld, en nemen derhalve een nauwgezette scheiding tussen geloof en wereld in acht. Maar de neiging tot een dergelijke scheiding kan ook worden geboren uit de psychologische vrees voor beschuldigingen, dat men zich gaat mengen in andermans zaken.

De werkgroep acht het noodzakelijk, dat deze kerken bij het congres worden betrokken.

e. De communicatie van het evangelie naar de eigen omgeving toe ontbreekt vaak in het geheel (evangelisatie wordt nagenoeg achterwege gelaten). Dit is gedeeltelijk te wijten aan het ontbreken van effectieve missionaire structuren van de gemeente, maar vooral ook aan een gemis aan persoonlijke inzet en missionair élan („commitment to witnessing and the spreading of the gospel”) van de gemeenteleden.

Voorzover de communicatie van het evangelie wordt overgelaten aan de massamedia, zij opgemerkt dat dit weinig effect sorteert: 1. vanwege een zekere „technologie moeheid” bij de mensen, 2. vanwege de vrijblijvendheid die inherent is aan elk appèl via deze media, en 3. vanwege het onpersoonlijke karakter van media-boodschappen – vandaag zoeken mensen *persoonlijk contact*. Hoewel de kerken in Nederland extravert lijken te zijn – afgaande op het gebruik van radio en t.v. door kerkelijke instanties – blijft de vraag, gezien het bovenstaande, of *deze* vorm van naar-buiten-treden werkelijk effectief is, en zo niet of hij dan wel legitiem kan worden aangemerkt als een stuk extraversie.

Ook wordt de vraag gesteld, of IKON representatief is voor de Nederlandse kerken.

f. Als laatste voorbeeld wordt gewezen op de houding van kerkleden ten opzichte van vreemdelingen. *Alle* deelnemers zijn – zeker aan het begin van hun verblijf in Nederland (en in sommige gevallen telkens weer) – gestoten op een sterke geslotenheid van de gemeente in hun woonplaats. Als algemene klacht wordt naar voren gebracht, dat vreemdelingen niet vriendelijk worden ontvangen in de kerkdienst, en/of niet worden uitgenodigd na de dienst bij de mensen thuis. Verschillenden hebben opgemerkt, dat *ze juist in de kerk* door mensen worden afgestoten op een heel onvriendelijke manier. De gemeenteleden wachten veelal totdat de vreemdeling naar hen toe komt in plaats van het omgekeerde. Een vraag die algemeen en met een zekere mate van verbijstering gesteld is: Hoe is de lange historie van tolerantie in Nederland te rijmen met deze geslotenheid, deze eigen gerichtheid, dit op zichzelf-zijn? Getuigt dit toch van een soort verborgen nationalisme? (Er wordt in dit verband verwezen naar het interessante, opvallende en universele fenomeen in het

Nederlandse taalgebruik: „ons land”, „ons volk”, „onze taal”, „onze regering”, „onze hoofdstad”, „onze” of „eigen” of „vaderlandse bodem”, etc.) Geslotenheid hangt samen met *cultuur*; Nederlanders zijn over het algemeen koel, terughoudend.

Buitenlanders die wel „opgenomen” worden, worden er op duizend en één manier aan herinnerd dat ze toch vreemdeling zijn. Een voorbeeld: één der deelnemers heeft recentelijk een kerkdienst meegemaakt (in een stadskerk), waarin de predikant naar aanleiding van de doop van een buitenlands kind het volgende zei: De Bijbel spreekt van het opnemen in Israel van Filistijnen, etc., en nu kunnen wij vandaag zeggen: Grieken, Turken en Spaanse mensen worden opgenomen in het volk van God. Een tweede voorbeeld: op vergaderingen wordt vaak – waarschijnlijk niets vermoedend en goed bedoeld – tegen een buitenlander, die Nederlands verstaan en spreekt gezegd, „U mag ook wel verder in het Engels, Duits, Frans . . .”.

4. Kerk en jeugd

Een van de grootste obstakels in de hele problematiek van Kerk en Jeugd is de abstracte manier, waarop de kerk de problematiek benadert en probeert op te lossen. Meer dan in andere gevallen moet duidelijk worden gesteld, dat „de jeugd” als zodanig niet bestaat. Er is geen „jeugd”, maar alleen maar „jongeren”, en dan wel in zeer specifieke omstandigheden, namelijk werkende jongeren, studerende jongeren, enz. Praten over „de problemen van de jeugd” of „Hoe kunnen we de jeugd weer bij de kerk betrekken?” heeft weinig zin. Het evangelie is nooit algemeen, maar heeft in Incarnatie, Kruis en Opstanding een bepaalde historische context en gerichtheid. De kerk moet de jongeren kunnen uitdagen, voorgaan, enz. met het evangelie in de verschillende concrete situaties.

Door de nadruk op het noëtische³) in de reformatorische traditie is een duidelijke scheiding ontstaan tussen oud en jong. De kinderen hebben geen volwaardige plaats, immers *kunnen* geen volwaardige plaats hebben in de gemeente. De preek en vooral de eredienst zijn niet aangepast aan en ook niet gericht op de kinderen (uitgesloten van het Avondmaal, vertrek vóór de preek naar de kindernevendienst, etc.). De kerken zullen er wellicht goed aan doen zich te bezinnen over de wijsheid en de gevolgen op lange termijn van dergelijke praktijken.

Voor wat betreft de jongeren is er een behoefte aan warmte, sfeer, meditatie en viering. De doorsnee gemeente voldoet echter nauwelijks aan deze behoeften. Mogelijk is dit de reden, waarom jongeren het in de kerk „niet meer zien zitten”.

Aan de andere kant is *buiten* het zondagse gebeuren wat betreft met name het politieke engagement de kerkleiding vaak progressiever dan de jongeren, terwijl bij vragen van ethiek en moraal het tegenovergestelde veelal waar is. Bij vele kerkelijke gemeenten bestaat de neiging, om het pastoraat op te splitsen in bejaarden-, jongeren/jeugd- en gewoon pastoraat. De groep wijst er evenwel gaarne op, dat net zo goed als aparte woonwijken voor verschillende leeftijdsgroepen onmenselijk zijn, zo ook gescheiden pastoraat voor jeugd enerzijds en de overigen anderzijds op den duur funest zijn. Een integraal beleid, aanpak en pastoraat zijn meer dan ooit noodzakelijk.

De zaak van de jongeren vanaf hun geboorte te verwaarlozen, en dan met hun plm. 16e jaar koortsachtig te proberen de draad op te pakken getuigt van weinig inzicht, tact, doelmatigheid, en pastorale concern en liefde. God heeft met de mens te maken reeds vóór zijn geboorte (cf. Ps. 139:13-16), en heeft voor hem een nieuwe hemel en een nieuwe aarde in petto.

5. Kerk en klasse

In haar lange geschiedenis is de kerk vaak met een of ander maatschappelijk systeem of klasse geïdentificeerd, in Nederland meestal de middenklassen. Vele arbeiders, landbouwers, enz. voelen zich in de kerk niet thuis. Wat zijn hiervan de oorzaken? Is het het taalgebruik dat deze groepen van de kerk weghoudt? Vaak is de gebezigde taal te intellectualistisch en geleerd, en wordt niet vertaald in termen van het dagelijkse leven van de gewone mensen. Ook kan men zich afvragen of de radicaliteit van de boodschap inhoudelijk voldoende uit de verf komt. De kerk behoort in haar geheel midden in de samenleving te staan als dienares Gods, en in die hoedanigheid ten dienste van alle mensen in hun concrete situaties. Natuurlijk is het zinvol om een en ander kritisch te beschouwen (de preek, de predikant en zijn opleiding, de ouderlingen en hun roeping), maar fundamenteeler nog is het nodig de volle rijkdom van de kerk te herontdekken in haar diakonaat en apostolaat. Tegemoetkoming aan de behoeften van arbeiders en landbouwers, bijvoorbeeld door louter speciale kerkdiensten of wijkgemeenten te organiseren is onrealistisch. De kerk moet als een grote boom een tehuis zijn voor vogels van allerlei pluimage, rechtdoende aan de pluriformiteit van de samenleving, integrerend en uitdagend in haar bestaan en werk. Een bewerkstelling hiervan vereist een grondige en voortgaande dialoog tussen de kerk en bovengenoemde verwaarloosde groeperingen.

6. Kerk en oecumene

De oecumene in Nederland is een pragmatische vraag geworden. De Geest is er niet meer bij. Geld, praktische regelingen, doelmatig functioneren van de verdeelde gemeente karakteriseert vandaag de dag de oecumenische beweging. De oecumene is een conferentie- (conferentiegangers-) aangelegenheid geworden. Vandaar dat er vaak een oecumenische opleving waarneembaar is naarmate een conferentie nadert of net afgelopen is; voor de rest blijft het meestal een theologisch-academische zaak van een professionele topklaag. Er wordt aan de oecumene gedokterd en gesleuteld, terwijl de toestand van de patiënt niet werkelijk verholpen wordt. Nodig is een „grass-roots” oecumene. Dit hoeft niet uniformiteit te betekenen. De kerken moeten onderling elkaar leren verdragen, en binnen de eigen kring (de modaliteiten) de verschillende meningen honoreren. Waar het om gaat is de eenheid van de roeping, hoop en liefde tot haar recht te laten komen, „opdat de wereld gelove dat U mij gezonden hebt” (Joh. 17:21). De kerk hier en nu is een weerspiegeling van de dialectiek van de mens voor het aangezicht Gods, de mens in zijn misère en glorie. Het positieve van de oecumene aan de basis is, dat (zonder theologisch gepraat) de mensen minder bewust worden van de interkerkelijke grenzen. Samenwerking op heel praktische punten betekent vaak voor de gemeenteleden een vervaging van de scheidsmuren, maar helaas geen afbre-

ken daarvan. Aan het afbreken van deze muren komen de kerken om de een of andere reden niet toe.

Dit alles valt voor de werkgroep moeilijk te rijmen met het feit, dat tolerantie en het relativieren van eigen standpunt hoog aangeschreven staan in Nederland, waarmee een goede voedingsbodem zou zijn gegeven voor het welslagen van de oecumene.

De werkgroep is zich zeer ervan bewust, dat dit rapport veelal negatief en derhalve allicht eenzijdig is. Wanneer u ons gevraagd had om ons te bezinnen over de *positieve* en *goede* aspecten van het Nederlandse kerkleven, had dat ongetwijfeld een nog lijviger rapport opgeleverd dan het voorliggende, gewoon omdat er meer fijne dan negatieve dingen waar te nemen zijn.

Maar u hebt ons verzocht een kritische stem te laten horen. Niet geheel zonder tegenzin, en niet altijd vrij van een zeker gevoel van verlegenheid, hebben wij dan ook getracht ons te concentreren op het negatieve, om zo aan de bedoeling van uw opdracht tegemoet te komen.

Hopend met dit rapport aan die opdracht te hebben voldaan, tekenen wij met vriendelijke zuster- en broedergroeten in Christus Jezus,

drs. A. Apostolou

drs. A. Avakian

drs. J. D. Gort (rapporteur)

mevr. V. Hanekamp-Kovacs Sebesteny

dr. E. A. U. Ikoku

ds. L. R. L. Ntoane

dr. P. Staples

dr. G. Vandervelde (rapporteur)

juni 1976

1) De werkgroep wil hiermee zeer bepaald niet het verband tussen de situatie in rijke landen zoals Nederland en de situaties in de zgn. derde wereld uit het oog verliezen. Zij is stellig van mening, dat zowel de politieke, sociale en economische machtsstructuren, alsmede de levensstijl en mentaliteit, die met nagenoeg ijzere hand over het leven in de rijke landen heersen, heel veel dan wel alles te maken hebben met de beroerde hedendaagse situaties en levenscondities in de meeste landen van Azië, Afrika en Latijns Amerika. De rijke landen hebben zich bewust tot *centrum* gemaakt en zetten gewoonlijk alles op alles om zich in die positie te handhaven, waardoor de landen van de derde wereld „automatisch” tot de *periferie* worden gerelegeerd. Ofschoon de werkgroep er van overtuigd is, dat het in wezen niet meer mogelijk is, om over een rijk land (*in casu* Nederland) te spreken, zonder het in dezelfde adem over de „arme” landen te hebben (en vice-versa), acht zij het nochtans strikt genomen niet tot haar opdracht behorend, om zich hierover verder uit te laten.

2) Hoewel wij zelf geen vrede hebben met deze termen worden ze hier niettemin gebezigd om de bestaande spanningen in de gemeente uit te drukken.

3) Bewuste kennis-element

Enkele gegevens over de kerkelijke situatie in Nederland

1. De volkstelling van 1971

De volkstelling van 1947 leverde een percentage van 17 op van degenen die niet tot een kerkelijke gezindte behoren. Andere, verantwoord geachte steekproeven van onmiddellijk daarna gaven een veel hoger percentage: 27. Een dergelijk onderzoek gaf in 1967 het volgende beeld: 35% katholiek, 20% hervormd, 8% gereformeerd, 4% tot een andere kerkelijke gezindte behorend, en 33% niet aangesloten bij een kerk of godsdienstige groepering. De grote marges zijn mogelijk het gevolg van het feit dat bij een volkstelling de burgerlijke overheid informeert, en van de wijze waarop de vraag wordt gesteld. In ieder geval weten wij dat statistieken niet perse de juiste weergave hoeft te zijn.

Met deze waarschuwing in het hoofd, bekijken wij een aantal gegevens van de volkstelling van 1971.

	1971	1960
Rooms-Katholieke Kerk	40.4	40.4
Ned. Hervormde Kerk	23.5	28.3
Gereformeerden	9.4	9.3
Overige kerken	3.0	3.6
Geen kerkel. gezindten	23.3	18.3

Van de kerken hebben de gereformeerden de meest gunstige leeftijdsopbouw, die overigens voor de rooms-katholieken ook niet ongunstig is. In de leeftijdsgroep boven de 45 jaar zijn zij minder sterk vertegenwoordigd. De leeftijdsopbouw van de hervormden geeft voor een deel een tegengesteld beeld, met een hogere vertegenwoordiging boven 40 jaar en een zwakkere vertegenwoordiging bij de jongeren. Aan de leeftijdsopbouw van de katholieken is overigens het teruglopende kinderaantal te constateren (leeftijdsgroep tot 10 jaar).

Gereformeerden en katholieken groeiden aanmerkelijk sinds 1947, met nu een afnemende groei of stilstand. Hervormden zijn sterk teruggelopen reeds vanaf 1947. Dit geldt eveneens voor drie kleinere kerken, de evangelisch-luthersens, doopsgezinden en remonstranten.

In de steden boven de 100.000 groeiden de gereformeerden meestal iets, in vergelijking met 1960 en 1947; de katholieken groeiden in vier van deze steden; de afname van de hervormden was vrij sterk. Over het algemeen was in de stedelijke centra de afname van het kerkelijk lidmaatschap zo sterk, dat men moet concluderen tot een toename op het platteland, gezien de procentuele wijzigingen.

2. Weekendkerkbezoek

Van de rooms-katholieken in Nederland van 7 jaar en ouder ging in januari 1976 31.1% wekelijks naar de kerk; in 1970 was dat 47.2; in 1966 64.4. In een periode van 10 jaar liep dit percentage dus met ruim de helft terug. Hierbij moet echter aangetekend worden dat velen wel meer of minder regelmatig naar de kerk gaan, maar niet elk weekend. De regelmaat voor deze onregelmatigheid is echter veel moeilijker te onderzoeken. In deze zelfde periode liep het kerkbezoek van de hervormden terug van 50% naar 20% en bij de gereformeerden van 95% naar 60%.

3. Ambtsdragers - kerkelijk werkers

In de reformatorische (hervormd en gereformeerd) kerken zijn ongeveer 3.000 predikanten werkzaam in evenveel kerkelijke gemeenten. In de rooms-katholieke kerken zijn 4.000 priesters werkzaam, van wie 2.800 rechtstreeks in het plaatselijke kerkelijke werk. Hun aantal daalt echter in alle kerken en voor de rooms-katholieke kerk is misschien wel het kritieke punt bereikt, zo verklaarde onlangs kardinaal Willebrands, aartsbisschop van Utrecht. Maar er komen steeds meer leken, in alle kerken, die taken in het pastoraat op zich nemen. Het aantal onbetaalde vrijwilligers in de gereformeerde kerken wordt geschat op 54.000. Dit ligt ver boven het gemiddelde van de andere kerken, waar elke pastor de hulp heeft van ongeveer dertig vrijwilligers. Dit wordt gewaardeerd als teken dat de kerken groeien naar een volwassen christendom. De kerken, en zeker de rooms-katholieke kerk, zijn bezig van een clericale kerk een lekenkerk te worden.

4. Bijdragen voor kerk en wereld

De gereformeerden droegen in 1975 gemiddeld 130 gulden per persoon bij, de hervormden en katholieken ongeveer 47 gulden. Per actief meelevend kerklid liggen deze bijdragen echter aanmerkelijk hoger. Voor de rooms-katholieken was dit 89 gulden. Dit blijft echter nog een heel stuk beneden de voorgestelde één procent van het netto-loon.

Vanuit Nederland werken 3.814 priesters, 1.892 zusters, 1.045 lekenbroeders en 356 leken in missie en ontwikkelingshulp. In 1976 hebben de nederlandse katholieken 71 miljoen gulden gegeven voor missionaire activiteiten. Zij gaven per persoon negentien gulden; de hervormden vijftien gulden vijftig en de gereformeerden zevententwintig gulden zestig. Voor het onderhoud van eigen kerken en voor hulpverlening in de Derde Wereld brachten de nederlandse christenen 610 miljoen gulden bijeen in 1976.

5. Ontwikkelingen in de kerken

In deze jaren is een ontwikkeling binnen de kerken in de richting van groepsvorming doorgegaan. Een groepsvorming, die gemakkelijk tot polarisatie uitgroeit. Er ontstaan groepen ter „rechter” en ter „linker” zijde die elkaar over en weer nauwelijks of niet meer verstaan. Het ligt voor de hand dat de ontwikkelingen in de samenleving en de toenemende invloed daarvan op de kerken zo groot wordt, dat het streven om elkaar op basis van dezelfde normen vast te houden, steeds meer spanningen oproept. Met de toenemende

kans dat er naar twee zijden brokken worden gemaakt. Omdat een kerk die ernaar streeft allen bij elkaar te houden meestal tendeert naar „het midden”, ontstaat er groeiende ontevredenheid, zowel „rechts” als „links”.

De hervormde kerk heeft dit verschijnsel het langst gekend. Binnen haar ruimte liggen deze tegenstellingen wellicht het minst fel, hoewel men zeker niet mag zeggen dat bijvoorbeeld de Gereformeerde Bond zijn functie zou verliezen. Het lijkt er eerder op dat hij zich hechter organiseert. Maar aangezien de hervormde kerk de modaliteiten het langst kent, mag men misschien zeggen dat de situatie zich daar gestabiliseerd heeft.

Van de gereformeerde kerken zou men kunnen zeggen dat zij enerzijds een proces van emancipatie afsluiten en anderzijds dat zij bloot staan aan alle vragen die de ontwikkelingen binnen de maatschappij, de cultuur en zeker ook de theologie oproepen. Van beide kanten uit ontstaan spanningen, waarbij men zich angstig afvraagt of het mogelijk zal zijn de eenheid te bewaren. Behalve de eigen theologische vragen, zoals omtrent de leer van de schepping en de verzoening, is de overige problematiek herkenbaar als gemeenschappelijk in alle kerken, op het ogenblik. Het zijn de vragen die opkomen door verschuivingen in de ethiek, veranderingen in het mensbeeld en vanuit de vraag hoe zwaar het accent mag zijn dat de kerk legt op haar verantwoordelijkheid in de maatschappij: de spanning die veelal werd aangeduid door de eigenlijk onjuiste termen „horizontaal” en „verticaal”.

Deze spanningen vinden wij ook binnen de rooms-katholieke kerk in Nederland. Ook daar wordt de vraag gesteld of de prediking niet al te zeer opgaat in politiek engagement. De eigen spanningen binnen deze kerk komen voort uit de ontwikkelingen die op gang gebracht zijn door het Tweede Vaticaanse Concilie en het Pastoraal Concilie van de rooms-katholieke kerk in Nederland. De vernieuwingsbeweging greep veel verder om zich heen dan velen eigenlijk wilden. De onrust en de spanning namen geleidelijk toe, met als aparte factor nog de moeizame ontwikkelingen in de relatie tot Rome.

In 1973 besloten de bisschoppen om een studiecmissie in het leven te roepen met als opdracht aan de bisschoppen adviezen voor te leggen over basisgroepen die zich, links of rechts, onafhankelijk of althans kritisch opstellen. Deze commissie bracht in 1975 een voorlopig rapport uit.

1. Op de eerste plaats enkele karakteristieken van de wereld waarin de jeugd van thans leeft:

De gestegen welvaart

De huidige generatie jongeren is de eerste die geld op zak heeft, dat ze meestal zelf ook heeft verdiend. Voor een groot deel is dit een gevolg van de economische hoogconjunctuur van de afgelopen jaren. Hoewel de jongeren de consumptie maatschappij met woorden aanklagen, zullen ze er praktisch allemaal aan gaan meedoen. Zij gaan het geld dat ze hebben ook besteden en beleven in hun eigen vrije besteding hun onafhankelijkheid van thuis.

De invloed van de massamedia

Allerlei informatie dringt op het ogenblik vrij door tot iedereen. Niet alleen via televisie en radio, ook via kranten, bladen en pockets. In een veelheid van visies en meningen toetst en vergelijkt de mens van tegenwoordig en kiest hij zijn eigen weg. Ook de jongeren. Mede daardoor komen onderling sterk verschillende opvattingen veel voor, ook binnen kleine groeperingen die vroeger veel meer een eenheid vormden, zoals het gezin. Deze overvloed van informatie kan het contact tussen mensen ernstig verstoren.

Onderwijs en algemene ontwikkeling

Ruim de helft van de jongeren beneden 20 jaar volgt nog volledig onderwijs. Van elke gulden die de nederlandse regering besteedt, gaan bijna drie dubbeltjes naar het onderwijs en nog geen vijf cent naar defensie. Vijftien jaar geleden ging ruim een dubbeltje naar defensie en nauwelijks een dubbeltje naar onderwijs.

In een tijd van ontspanning en vrede kan veel meer aandacht besteed worden aan onderwijs en algemene ontwikkeling. Dit brengt ook de consequentie met zich mee dat men elkaar gaat aanspreken en beoordelen op opleiding en intelligentie.

Democratisering van de cultuur

De levensstijl wordt niet meer bepaald door de top, maar is „volks” geworden. Men merkt het aan allerlei aspecten, aan kleding, muziek en ontspanning, aan de televisie- en radioprogramma's, enz. De tegenwoordige levensstijl eist ook jeugdigheid, zelfs voor de ouderen. Doordat de oudere generaties zich instellen op jeugdigheid, valt voor de jeugd de oudere generatie weg als oriëntatiepunt. Zij heeft geen generatie voor zich om zich mee te identificeren. Daardoor mist de jeugd het zicht op haar toekomst. Een andere consequentie is dat door deze situatie de kloof tussen de generaties duidelijk groter wordt.

*) De gegevens in dit artikel zijn merendeels ontleend aan de volgende publicaties:

G. C. de Haas, Die jeugd van tegenwoordig, Baarn 1975

G. A. Kooy, Jongeren en seksualiteit, Deventer 1976

De macht van de staat

De sociale wetgeving is een stevig fundament voor de bestaanszekerheid. Deze geldt ook voor de jongeren. Maar vooral zij ervaren de ambtenarij, de formulierendwang als een dwangbuis, hoewel zij de voordelen ervan tegelijk graag accepteren. Dit heeft tot gevolg dat het persoonlijk initiatief devalueert: er wordt toch voor mij gezorgd, het kan nooit echt mis gaan; en dat men de bevoogding gaat ervaren als willekeur: er wordt over mij bedisseld zonder mij.

De werkloosheid

De toenemende werkloosheid, ook onder jongeren en de economische regressie zijn nog in geen enkel sociologisch onderzoek naar het gedrag van jongeren als factor opgenomen. Ongetwijfeld heeft vooral de werkloosheid een grote weerslag op hun doen en denken.

2. De hedendaagse jongeren

Hoe tekent zich binnen deze algemene situatie het gedrag van de jeugd af, in het bijzonder ten aanzien van godsdienst en kerk?

Een eerste gegeven is dat de gezagscrisis van 1966 sterk doorwerkt, sterker dan in de eerste jaren na 1966. Het begon met een ideaal van een anarchistische maatschappij. Men wilde een samenleving die zoveel mogelijk vrij was van waarden en normen die van bovenaf werden opgelegd. Men keerde zich tegen regenten en notabelen, tegen zedeprekers en alle handhavers van het ouderwetse gezag. Onder druk van de kritiek traden de burgemeester van Amsterdam en de hoofdcommissaris van politie af. Dit opende de weg: hoogleraren, kerkelijke gezagsdragers, burgemeesters, rechters, leraren, ouders, zij werden scherp en onverbiddelijk onder kritiek gesteld. Het karakter van autoriteit en gezag is daarmee drastisch gaan veranderen.

Ook in het gezin. Toch blijft het huwelijk onder de jongeren sterk te worden gewaardeerd. De meeste jongeren beneden 20 jaar wonen thuis en de ruime meerderheid ziet het huwelijk van hun ouders als heel gelukkig. Zij vinden ook dat zij goed met hun ouders overweg kunnen en dat deze begrip hebben voor hun situatie en hun problemen. De ouders fungeren het meest als hun vertrouwensrelatie. Van de beide ouders heeft de moeder enige voorkeur. De ouders worden als opvoeders sterk gewaardeerd en gelden als voorbeeld voor de jongeren als deze later kinderen zullen hebben.

Recente sociologische onderzoeken hebben de negatieve verwachtingen die door psychologen waren uitgesproken en waardoor een negatief toekomstbeeld van het gezin was ontstaan, dus heel duidelijk tegengesproken.

De interesse voor de binnenlandse politiek is gering, maar ook de veel grotere belangstelling voor humanitair-mondiale problemen loopt iets terug. De partijen met een links sociaal-economisch programma trekken 60% van de jongeren aan. Maar ook de rechts-liberalen zagen hun aanhang onder de jongeren in de laatste jaren verdubbelen van 10% tot 22%. Onder een groot aantal jongeren leeft de sterke drang naar maatschappijvernieuwing, vanuit een optiek die marxistisch is of daar toch wel veel mee gemeen heeft. Aldus stelt G. A. Kooy, op basis van onderzoekgegevens van 1974; G. C. de Haas

komt op basis van een ander onderzoek uit datzelfde jaar tot de conclusie dat, in vergelijking met 1968, er een toenemend conservatisme onder de jongeren is te constateren in het maatschappelijk leven en een liberalisme in het gezinsleven. De politieke polarisatie heeft zich niet doorgezet naar een progressieve meerderheid en wordt thans teruggedraaid ten gunste van het politieke compromis. Men gelooft niet meer in revolutionaire veranderingen op politiek en maatschappelijk gebied. Het blijft een morele omwenteling, die zich voornamelijk thuis afspeelt en op het terrein van de sexualiteit, met de kerk als goede derde.

De economische betekenis en waarde van het huwelijk is eerder groter geworden dan kleiner. Toch is er een groot verschil met vroeger. Toen had het huwelijk een actieve rol in de economie. Men probeerde zoveel mogelijk producent te zijn en te sparen. Nu heeft het huwelijk voornamelijk een consumptief belang. Desalniettemin blijven de jongeren het huwelijk in hun perspectief behouden. Het doel is minder om kinderen te krijgen, meer de liefde tussen man en vrouw. Toch groeit de weerstand tegen het principiële kinderloze huwelijk. De sexualiteit is voor de jeugd heel duidelijk iets gewoons geworden. Zij spreken er gemakkelijk over. Sexueel contact wordt ook vóór het huwelijk en buiten het huwelijk gemakkelijk aanvaard. Evenals bij de jeugd, is trouwens in de hele samenleving een zekere liberalisatie te zien op dit terrein. Homosexualiteit wordt minder problematisch, is dat voor velen helemaal niet meer. De ongehuwde moeder is steeds minder een outcast.

Kuisheid en fatsoenlijkheid zijn geen deugden die hoog staan aangeschreven. Evenmin als dapperheid, gehoorzaamheid of ingetogenheid. Hoger in aanzien staan authenticiteit, openhartigheid, zakelijkheid en geloofwaardigheid. Afkeer van medemens op grond van ras en andersgeaardheid wordt steeds meer afgewezen.

Godsdienstigheid en kerk

Onder de jongeren manifesteert zich iets van een wereldbroederschap, sterker wellicht dan ooit tevoren. Deze is echter meer humanistisch ongodsdienstig dan evangelisch gekleurd. Het zich kerkelijk gebonden weten loopt eerder terug. Soms is er een totale scheiding ontstaan tussen een oudere generatie die nog wel bij de kerk hoort en de jongere generatie die er niet meer bij hoort. Dit geldt dan voor de jeugd uit het burgerlijk milieu. De arbeidersjeugd is al langer onkerkelijk, evenals het arbeidersmilieu.

Vooraf in puberteit en adolescentie laat men de kerk los. Deze beslissing kan erg vaag zijn en ongemotiveerd, maar ook heel bewust. Verschillende factoren spelen een rol, maar het functieverlies van de kerk in de hedendaagse maatschappij weegt wel zwaar. Bovendien behoort de kerk bij een manier van leven en geloven waarvan de jeugd zich distantieert. Het mislukken van de oecumene heeft een vorige generatie jongeren kopschuw gemaakt. Voor de huidige generatie jongeren is oecumene een leeg woord. Ondanks een zekere concentratie van aandacht op de jongeren hebben de kerken weinig of niets aan deze ontwikkeling kunnen doen. Herhaaldelijk wordt verwezen naar de idee van het „moratorium” van de psychiater Erikson in zijn boek „Young Man Luther”. Hij bedoelt daarmee de ruimte en de tijd die de jonge

mens in zijn vormende jaren nodig heeft om de fundamenten te leggen voor zijn levensvisie, zijn maatschappijbeschouwing en geloofsleven. De jongere schept afstand tot de kaders waarin hij is opgegroeid en ontwikkelt al experimenterend zijn eigen opvattingen en gedrag. Het lijkt verstandig dat de kerk daar niet een geforceerd einde aan maakt. In deze periode neigen de jongeren vaak tot radicale zwart-wit tekeningen, tot fundamenteel gedrag. Zij hebben in deze vaak chaotische periode soms sterk behoefte aan uiterst eenvoudige, bijna simpele opvattingen en ideeën. Zij hebben in deze periode vaak grote belangstelling voor mystiek-religieuze ervaringen, voor yoga en andere vormen van oosterse spiritualiteit. Zij willen (ook samen) de krachten en mogelijkheden van het innerlijk leren kennen. Hemel en hel zijn niet meer te plaatsen boven de mens en onder de mens, maar boven *in* de mens en diep *in* de mens. Zij zijn intensief bezig met de boze agressie en de vernielende woede van hun eigen driften en begeerten en energieën, en ontdekken met verbazing ook weer hun streven naar schoonheid en wijsheid en goedheid.

De woorden *verstilde emotionaliteit* zijn wel hiervoor gebruikt. De jeugdcultuur heeft een nieuwe wereld in de mens zelf ontdekt en ze heeft steeds minder behoefte om deze binnenwereld op te offeren aan de harde, kille buitenwereld of aan de afgestompte oppervlakkige praktijk van het gangbare kerkelijke leven.

Conclusie

Concluderend mag wellicht gesteld worden dat de bekende institutionele kerk voor de jongeren (en veel ouderen) niet aantrekkelijk meer is; dat achter het „ongeloof” van de jeugd misschien wel de „ongeloofwaardigheid” van de kerk schuilgaat; dat de kerk veelal niet bij machte is om wat er aan geloof leeft onder de jeugd, in hun eigen taal te begrijpen; dat zij weer een „warme” kerk zal moeten worden, van daden en niet van woorden, die in haar leven de eenheid van de mystieke en de politiek-analyserende gerichtheid zal moeten waarmaken.

15 februari 1977

Van parochie naar „missionaire gemeente”?

1. VRAGEN VAN NU

Met een zekere regelmaat duikt sinds enige tijd de uitdrukking „missionaire gemeente” op. De vraag of het nu een gelukkige term is laten we voorlopig even voor wat ze is. Het lijkt mij belangrijker om er achter zien te komen wat er eigenlijk mee bedoeld wordt, waar hij vandaan komt en wat de praktische bruikbaarheid ervan kan zijn. Over het laatste schijnen hier en daar wel enige twijfels te bestaan. Wat het ontstaan betreft zijn we van mening dat er minder reden is tot onzekerheid. Eerder dan een waarschijnlijk voorbijgaand gelegenheidsonderwerp kunnen we het zien als een onvermijdelijke consequentie van het veranderingsproces in missionair denken en doen sinds het begin van de zestiger jaren. Toegegeven moet worden dat op de vraag naar wat men dan onder „missionaire gemeente” dient te verstaan, nog geen duidelijk antwoord te geven is. Maar er zijn voldoende symptomen die er op wijzen dat we hier toch te maken hebben met een belangrijk kristallisatiemoment in het moeizaam proces van eigentijdse missionaire bewustwording. Aangetekend dient wel dat de aandacht in katholieke kringen op dit punt, in tegenstelling met die welke te constateren valt bij de protestantse kerken, nog maar van betrekkelijk recente datum is. Een verklaring voor dit feit is overigens niet zo moeilijk te vinden. We beperken ons in wat volgt ook voornamelijk tot de vragen zoals die van katholieke zijde naar voren komen, zonder hiermee te willen suggereren dat er bij onze protestantse mede-christenen geen onzekerheid bestaat op dit terrein¹⁾.

Om een of andere reden heeft het onderwerp mij reeds vroegtijdig geïntrigeerd. Deze belangstelling is alles behalve van abstract academisch karakter. Integendeel, zij sluit juist nauw aan op een stuk missionaire praktijk van ettelijke jaren – zowel hier in Nederland als in Latijns Amerika – en de hardnekkige pogingen daarin bepaalde ontwikkelingslijnen te kunnen ontdekken. De korte maar intense ervaring die ik vorig jaar, samen met collega Van Rossum, heb opgedaan tijdens een werkreis door Noord-Brazilië was ook in dit opzicht van onthullende betekenis. Het vermoeden dat we hier te maken hebben met een fundamenteel aspect van het kerk- en missieprobleem van onze tijd, is toen alleen maar versterkt²⁾. Het is overigens geen gemakkelijker probleem. Ook dat is een stuk ervaring.

Onthullend taalgebruik

Uit de onderzoeken rondom het verschijnsel van alternatieve groepsvorming in de kerk en de vele gesprekken die ik met missionaire actiegroepen, pastorale werkers en missiologen over het thema „missionaire gemeente” heb kunnen voeren, zijn enkele interessante gegevens naar voren gekomen.

Klaarblijkelijk is er sprake van een merkwaardige vorm van selectieve verschuiving in kerkelijk taalgebruik. Met het woord „missionair” weten velen, op zijn zachtst gezegd, niet goed raad meer. „Gemeente” is in katholieke kringen een begrip dat de doorsnee-kerkganger nog wat ongewoon in het gehoor ligt. Het wordt wel in toenemende mate gebruikt. Alleen kunnen we hier tegelijkertijd twee merkwaardige feiten constateren.

a. Blijkbaar wordt in datzelfde katholieke milieu het woord „gemeente” veelvuldig en zonder probleem gebruikt door randkerkelijke en/of contesterende groepen of bewegingen. Veel wordt het dan gecombineerd met de toevoeging „kritisch” of „alternatief”. In een „Informatiebrief voor basisgroepen en kritische Gemeenten in Nederland” van februari 1976 treft met in een lijst van 92 vooralsnog bekende groepen, naast een bont geheel van allerlei andere benamingen, 17 maal het woord „gemeente” of „kritische gemeente” aan tegenover één vermelding van de term „parochie”³⁾. Dat de bestaande weerstand tegen deze toch wel erg protestantse term daardoor niet minder wordt, ligt wel wat voor de hand. In meer dan één opzicht schijnt hij wel tegen de orthodoxe haren in te moeten strijken. Opgemerkt moet hierbij wel worden dat „gemeente” in de bovengenoemde gevallen juist niet in zijn kerkrechtelijke en territoriale betekenis wordt genomen. Men verstaat het voornamelijk in de ecclesiologische zin van „levende gemeenschap” voor wie ook de viering van de geloofsmysterieën een centrale plaats inneemt⁴⁾.

b. Een tweede feit dat te denken geeft is daarnaast de soms nauw verholten irritatie die het gebruik van de uitdrukking „missionaire gemeente” schijnt op te roepen. Met name is dit het geval in gesprekken met wel duidelijk evangelisch geïnspireerde, maar tegelijk sterk seculier gerichte en maatschappelijk geëngageerde actiegroepen. Aangezien de benaming „kritische gemeente” bij hen geen bezwaren oplevert, richt de reactie zich waarschijnlijk tegen „missionair” of de koppeling daarvan aan „gemeente”. Kennelijk roept dit bij velen van hen automatisch verdenkingen op van kerkelijke ghettovorming of verkapt proselitisme.

Inzover ik kan nagaan is dat zeker niet de bedoeling van diegenen die goede redenen menen te hebben om te spreken over „missionaire gemeente”. Ook bij hen leeft ongetwijfeld de overtuiging dat het traditionele kerksysteem in een ernstige crisis verkeert en in veel opzichten de moderne mens niet meer aanspreekt⁵⁾. Dat zij hardnekkig en in toenemende mate blijven spreken over de noodzaak om te komen tot vorming van „missionaire gemeenten” wijst o.i. op eenzelfde symptoom als wat bij de „informele groepen” in de kerk valt waar te nemen. De verklaring dat beide de naam „gemeente” verkiezen boven die van „parochie”, kan moeilijk alleen maar worden gevonden in een behoefte aan of loffelijk streven naar een meer oecumenisch taalgebruik. Zeker voor gelovigen van katholieke huize, maar ongetwijfeld niet minder voor vele van de protestantse basisgroepjes, roept het begrip „gemeente” het idee op van kleine herkenbare groepen met een uitgesproken gemeenschapsbewustzijn. Een groepsvorming, op grond van een gemeenschappelijke ervaring van heil en bevrijding in Jezus Christus, voor bezinning én actie inzet voor de vermenselijking van de samenleving. Er zijn tekenen te over die er op wijzen dat juist op dit punt het traditionele parochie-systeem niet meer, of slechts nog maar bij wijze van uitzondering functioneert. Ver-

derop zullen we, aan de hand van een vergelijking tussen de functie van die parochie in het klassieke missiebedrijf en de actuele behoefte aan nieuwe vormen christelijke gemeenschapsopbouw in missionaire zin, proberen wat meer zicht te krijgen op wat men eigenlijk bedoelt met, wat wij graag zouden willen noemen, de „*utopie*” van de *missionaire gemeente*.

Koerswending

Als we de eerste pagina's van Wereld en Zending-nieuwe-stijl goed begrepen hebben, dan kan het niet anders dan dat dit tijdschrift bijzonder geïnteresseerd moet zijn in de zojuist beschreven problematiek⁶). Na rijp beraad heeft de redactie gemeend een niet onbelangrijke koersverandering te moeten uitvoeren. „*Tijdschrift voor opbouw van de missionaire gemeente*” is de nieuwe ondertitel. De richting die men wenst in te slaan komt hierin duidelijk tot uiting. Het besluit om juist deze keuze te maken, kwam tot stand op grond van een analyse van de recente ontwikkelingen op missionair terrein en een peiling naar de te verwachten trends. Door het kompas te richten op het oriëntatiepunt „missionaire gemeente” verwacht men ook metterdaad in te spelen op werkelijk bestaande lacunes op pastoraal-missionair terrein. Men was zich terdege bewust van de boven-gesignaleerde vragen en onzekerheden. Maar deze hebben de redactie er niet van kunnen weerhouden om deze beslissing te nemen. Zij weet dat zij zich waagt aan een avontuur waarvan de uitkomst nog volkomen onzeker is. Elke poging tot verheldering van de betekenis van de term „missionaire gemeente” en een vergroting van zijn praktische bruikbaarheid wordt daarom als een welkome bijdrage beschouwd. De verdere ontwikkeling van een verantwoord en vooral eigentijds missionair bewustwordingsproces in de christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland kan daar alleen maar mee gediend zijn.

Het is daarom ook dat men met belangstelling uitzag naar de resultaten van de studiedag die het Zendingwetenschappelijk Werkverband (Z.W.W.) begin dit jaar te Utrecht organiseerde. Het thema van dit beraad was: „*Betekenis en mogelijkheden van de missionaire gemeente in Nederland*”. Een nuchtere en tegelijk suggestieve titel. Het problematisch karakter van het onderwerp „missionaire gemeente” komt hierin immers in twee opzichten goed tot zijn recht. Men wil eerst eens zien wat men daaronder zoal kan of wil verstaan. Om van daaruit te komen tot de vraag van het werkelijkheidsgehalte en de praktische bruikbaarheid ervan zou hopelijk maar één stap hoeven te zijn. Het tweede aspect, welke kansen of mogelijkheden men ziet om feitelijk te kunnen komen tot de ontwikkeling van wat men, voorlopig althans, onder „missionaire gemeente” meent te moeten verstaan, leek ons van nog groter belang. Jammer genoeg is men op deze zeer zinnige en realistische vraagstelling niet ingegaan. De discussies bleven beperkt tot een niet onbelangrijk maar o.i. toch secundair probleem: de vraag naar eigentijdse en efficiënte organisatievormen voor missionaire activiteit van de kerk in de samenleving. De discussie hierover had als uitgangspunt het werk van M. A. Thung, „*The precarious Organisation - Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure*”⁷). Wij zijn er met de schrijfster van overtuigd dat de inbreng van de sociologie bij het zoeken naar *aangepaste organisatiepatronen* voor doelmatig missionair handelen van de kerk in deze tijd een alles behalve

overbodige luxe is. Maar wij zijn, afgezien van het feit dat het oorspronkelijke thema van het beraad tot dit secundair organisatie-aspect werd verengd, ook van mening dat bij de huidige stand van zaken in kerk en samenleving eerst een andere vraag aan de orde dient te komen. Een vraag overigens die de theologie ook niet alleen kan oplossen. Wat op dit ogenblik in kwestie staat bij talloze gelovigen is zonder meer de zin van het kerk-zijn zelf. Voordat er daarom zinnig over organisatiemodellen of structuren gesproken kan worden, moeten we samen eens wat meer zicht zien te krijgen op dit kernprobleem. Het gaat namelijk over de wenselijkheid van en mogelijkheden tot eigentijdse christelijke gemeenschapsopbouw als maatschappelijk relevant en, ecclesiologisch gezien, noodzakelijk vertrekpunt voor missionaire presentie en activiteit van de kerk. En de weg daartoe zal zeker niet gaan via het ontwerpen van abstracte, levensvreemde theorieën, maar door kennis te nemen van wat er in de concrete werkelijkheid praktisch al gebeurt.

Het is boeiend om te zien hoe b.v. in een onderzoek als dat van de Braziliaanse Bisschoppenconferentie (C.N.B.B.) naar het verschijnsel „basisgemeenschappen” juist wel uitvoerig, sociologisch én theologisch, op deze fundamentele aspecten wordt ingegaan⁸). En precies op dit kernpunt werd aan de verwachtingen, opgeroepen door het thema van het Z.W.W.-beraad niet beantwoord. Tijdens de groepsdiscussies kwam theologisch het probleem „gemeenschap” terloops even ter sprake n.a.v. de functie van de viering van de christelijke heilsmysterieën, maar sociologisch gezien ging het eigenlijk de mist in. Een poging om via enkele aanvullende theologische en historische kanttekeningen de discussies in de lijn van het oorspronkelijke thema te brengen heeft praktisch geen resultaat opgeleverd⁹).

De redactie van W. & Z. was van mening dat in de discussiepaper enkele aspecten van het probleem „missionaire gemeente”, vanuit katholiek standpunt historisch een belichting kregen die misschien nuttig kon zijn als eerste terreinverkenning. Een bestudering van de andere wezenlijke aspecten zal als noodzakelijke aanvulling daarop in een later stadium moeten volgen. Met name de ecclesiologie zal hiertoe een belangrijke bijdrage moeten leveren. Op haar beurt zal deze echter pas goed tot haar recht komen als zij aansluiting heeft op de concrete problemen waarmee mens en samenleving nu op maatschappelijk, economisch en politiek terrein geconfronteerd worden. Zonder een voortdurende analyse van de maatschappelijke situatie in lokaal zowel als mondiaal perspectief kan daarom de vraag naar betekenis en mogelijkheden van missionaire gemeente-ontwikkeling niet worden beantwoord.

2. TERUGBLIK NAAR GISTEREN

Missionaire parochie?

Om er achter te komen wat er eigenlijk bedoeld wordt als men praat over „missionaire gemeente” is een korte terugblik in de recente missiegeschiedenis gewoon onontbeerlijk. De werkelijke zin en draagwijdte van deze vraag kunnen we misschien wat verduidelijken door, wat we voor het gemak even de „missionaire parochie” van voorheen zouden willen noemen te stellen naast dat, wat op grond van de ontwikkelingen op missionair en kerkelijk terrein van na het Vaticaanse Concilie, nu een „missionaire gemeente” zou moeten zijn.

Het valt moeilijk te ontkennen dat de r.-k. kerk van de 19e eeuw en de eerste helft van de 20e eeuw een uitgesproken missionaire kerk was. In betrekkelijk korte tijd heeft zij zich met behulp van een buitengewoon efficiënt georganiseerd missiebedrijf over de gehele wereld kunnen uitbreiden. Als kleinste kerkelijke eenheid op het grondvlak bezette de parochie in deze spectaculaire missionaire beweging een uitermate belangrijke en vitale sleutelpositie. De feitelijke inkleuring van haar functie in dit missiegebeuren sloot vanzelfsprekend nauw aan op de toen bestaande kerk- en missie-opvattingen. Deze leenden zich voortreffelijk tot de ontwikkeling van een all-round systeem van missie-activiteiten waarbij alle lagen van de kerk op een of andere wijze betrokken waren. Onder de praktisch exclusieve verantwoordelijkheid van de paus voerde de S.C. de Propaganda Fide een sterk gecentraliseerd missiebeleid voor heel de wereldkerk. De praktische uitvoering van het directe missiewerk werd door de toenmalige Sacra Congregatio toevertrouwd aan speciale instituten, de sinds het midden van de vorige eeuw snel in aantal toenemende missionerende orden en congregaties. Hun werk zou echter niet mogelijk zijn geweest zonder de voortdurende geestelijke, morele en vooral financiële steun van de parochies in Europa en Noord-Amerika. Onder de leiding en stimulans van de Pauselijke Missiewerken en een bijna verbazingwekkend aantal gespecialiseerde missionaire hulporganisaties ontwikkelde zich aan de basis een wijd vertakt netwerk van parochiële missiecomité's, aktiegroepen en verenigingen ¹⁰⁾. De parochiegemeenschap was, wat men toen noemde „bezielde door een bruisende missiegeest” of „liefde voor de missie”. In talloze manifestaties volgens jaarlijks haast stereotyp vastgelegde patronen en structuren kwamen deze collectief tot uiting. In deze typisch eigentijdse zin zin kunnen we gerust spreken van het bestaan van „*missionaire parochies*”.

De sleutelpositie in dit imposante missieverhaal werd ingenomen door de figuur van de missionaris. Voor de doorsnee kerkmens werd in sterke mate de missie in hem gepersonifieerd. Via relaties van bloedverwantschap en plaatselijke afkomst bestonden er sterke emotionele banden met zijn persoon. Deze kregen hun bijna natuurlijke verlenging in het toen aanwezige levende gemeenschapsbesef van de parochies. Zij vormden de grondslag van de identificatie met die missionaris en via hem met de missie van de kerk. Deze werd door zijn persoon direct herkenbaar en levensecht dicht bij huis gebracht. Ginds in het verre „missieland” vervulde hij een plaatsvervangende functie voor de parochie.

Vanuit een kijk op kerk en missie zoals die zich nu aan het ontwikkelen is, kunnen we, achteraf gezien, toch een merkwaardige trek ontdekken in dit indrukwekkende missieverhaal. Missie bleef tenslotte iets wat gedaan werd door anderen en ergens verweg gebeurde. In dit dubbel opzicht zou men ook kunnen spreken van „vreemde missies”. De parochianen waren nooit op directe wijze verantwoordelijk voor het eigenlijke missiewerk. Zij waren daarvan niet rechtstreeks de uitvoerende subjecten. Als thuisfront vervulden zij daarin slechts een indirecte of bemiddelende functie. In eigen land of omgeving was geen behoefte aan missie en waardie ergens ver weg wel bestond werd deze door door hen gesteunde specialisten uitgevoerd. De parochiegemeenschap vormde niet meer dan een overigens onmisbaar en uitste-

kend georganiseerd toeleveringsbedrijfje voor een verder onafhankelijk van haar werkende onderneming.

Grondverschuivingen

Sinds ettelijke jaren zijn er meerdere symptomen die er op wijzen dat er in deze hechte missionaire structuur aan de basis een breuk is gekomen. Daarover hebben we het zojuist gehad. Of dat ook het geval is met de daaruit ontstane traditionele *missiecultuur* is een andere vraag. We komen daar nog nader op terug.

De ingrijpende gevolgen van deze veranderingen lijken van beslissende betekenis te kunnen worden voor de toekomst van een kerk die vanuit haar evangelische optiek een voor de moderne mens reële en aansprekelijke boodschap van bevrijding wil overbrengen, d.w.z. een werkelijk missionaire kerk zal kunnen zijn. Onder de vele oorzaken die tot deze veranderingen hebben geleid zijn er drie van fundamenteel belang voor het onderwerp waarover we het hier hebben. Op de eerste plaats komen de onverwacht snelle en haast revolutionaire verschuivingen in de politieke en economische machtsverhoudingen op mondiaal terrein sinds de Tweede Wereldoorlog. Van niet minder grote betekenis blijkt vervolgens het functieverlies te zijn van de institutionele kerk met haar historisch verstarde leerstellige, ethische en kerkordelijke uitdrukkingsvormen en met name de uitholling en voortgaande ontbinding van het traditionele parochiesysteem. Als sluitstuk hiervan komen op de derde plaats de verschuivingen op missie-theologisch terrein of, beter gezegd en in breder verband, op de verhouding kerk en wereld.

Dat de hieruit voortgekomen crisis in het hedendaagse kerkbewustzijn en verwarring op het terrein van missie en zending tot allerlei soorten van vaak emotioneel geladen spanningen moet voeren, is o.i. niet moeilijk te verklaren. Bovengenoemde oorzaken hebben de structuur van het klassieke missiebedrijf aan de basis wel sterk ondergraven. Maar wat vooralsnog springlevend schijnt te zijn is de daaruit ontstane klassieke *missiecultuur*. De voor iedereen doorzichtige en efficiënte organisatie van „de missie” werd gedragen en gevoed door een theologisch, psychologisch en sociologisch erg aansprekelijke en niet moeilijk te structureren kerk- en missie-opvatting. We noemen enkele opvallende kenmerken als: uitbreiding van het voor het zieleheil noodzakelijk kerkinstituut, bekeringswerk en allerlei uit propagandistisch oogpunt gezien goed in de markt liggende vormen van medisch, educatief en sociaal dienstwerk in de „vreemde” niet-christelijke en arme landen. Wat de meesten echter ontging was dat dit alles gebaseerd was op een systeem van eenzijdige, ongelijke machtsverhoudingen op politiek, economisch en cultureel terrein tussen Noord en Zuid.

De hardnekkige nawerking van dit eens zo diep ingeslagen missie-idee hoeft daarom ook niet zo merkwaardig of geruststellend te zijn als die voor sommigen schijnt. Ondanks genoemde desintegrerende factoren blijkt er wel degelijk een gerede verklaring te vinden voor de nog steeds aanwezige „goodwill” voor de „missie”, zelfs bij randkerkelijken of onkerkelijken. In dit opzicht is de symbolische functie van de „missionaris” nog zeker niet uitgewerkt. Een graagmeter hiervoor zijn o.a. de stijgende inkomsten bij gelegenheid van de jaarlijks terugkerende collectiedagen van de vertrouwde missie-organisaties.

Over de inhoudelijke waarde van de feitelijk hiërarchischer liggende missie-opvatting en motivaties zegt dat overigens nog maar weinig of niets. Het verschil in interpretatie van deze verschijnselen vormt momenteel juist een van de markantste spanningsvelden tussen de traditionele fondswervende missie-organisaties en voorstanders van nieuwe, alternatieve vormen van missionaire motivatie en engagement. Wat ons echter nog meer verontrust in verband met het onderwerp waarmee we bezig zijn is een andere vraag. Wordt niet al te gemakkelijk verondersteld dat de doorwerking van dit cultuur-automatisme, wat op missionair terrein nog duidelijk werkzaam is, de garantie inhoudt voor het voortbestaan van een kerk, die werkelijk kán en wil beantwoorden aan de vervulling van haar historische zendingstaak in overeenstemming met de werkelijke nood aan zingeving en bevrijding van de wereld van morgen?

Wat is kerk-zijn nú?

De diepere oorzaak van de impasse waarin men met de vraag naar een eigentijdse vormgeving van en activering tot missionair handelen dreigt te raken zijn voor velen de onzekerheid en veranderingen in ons zicht op de zin van het kerk-zijn. Is die kerk eerst en vooral een strak georganiseerd en van bovenaf geleid, hiërarchisch instituut waarin alle beleidsbepaling en beslissingsmacht exclusief bij de top ligt?

Of moeten we niet veel meer als we over kerk praten denken in termen van een levende gemeenschap? Een gemeenschap op gewone mensenmaat waarin het zwaartepunt ligt bij concrete, kleine groepen of gemeenschapsjes aan de basis, met een eigen stuk onvervreembare verantwoordelijkheid voor de evangelische zendingsopdracht. Naar gelang het antwoord op deze vraag zal men ook tot een verschillende invulling komen van „missie”. In het eerste geval gaat men gemakkelijk denken over missie als een vorm van expansie, een kwantitatieve uitbreiding van het oorspronkelijke moederbedrijf elders, uitgevoerd door specialisten en indirect geruggesteund door kleine „aandeelhouders” op het grondvlak. In het tweede geval ervaart men „missie” als een stuk eigen verantwoordelijkheid en actie van meer beweeglijke, kleine basisgroepen in de omgeving waarin deze leven en in solidaire samenwerking met zuster gemeenschapsjes elders in de wereld. Meer dan „expansie” komt dan het aspect van „exploratie”, speurtocht, op de voorgrond. Al werkend en zoekend zal men dan daarvoor de geschikte methoden en structuren kunnen ontdekken. Vandaaruit kan men dan gestalte gaan geven aan aansprekelijke vormen van authentiek kerk-zijn. Ofschoon het mondiaal aspect hiervan een wezenlijk facet blijft vormen, zijn de feitelijke doeleinden en prioriteiten veel concreter en dichterbij gekomen. Want tegelijk met dit zoeken naar nieuwe vormen van zinvol kerkbeleven of gelovig-samen-zijn en samen-doen, zal de overtuiging groeien dat men als gelovige gemeenschap zelf een stuk directe verantwoordelijkheid draagt voor de missionaire presentie en activiteit in de eigen samenleving en, onlosmakelijk daarmee verbonden, in de rest van de wereld. Zitten we dan niet in de richting van wat men eigenlijk bedoelt met „missionaire gemeente”?

3. PEILING NAAR DE TOEKOMST

Twee wegen zonder raakpunt?

Grof voorgesteld lijken er twee wegen om, binnen het raam van de brede christelijke geloofstraditie, de continuïteit van de missionaire opdracht te garanderen en tegelijk naar inhoudelijke, methodische en structurele vernieuwing daarvan te kunnen streven. De eerste is de aanpassing vanuit het kerkinstituut zelf en van de bestaande organisatiepatronen in meer reformistische zin. De tweede is de weg van het risico, het durven rekenen op een spontane groei van de kerk door de erkenning van het werk van de Geest in de ontwikkeling van een meer pluriforme, dynamisch-missionaire kerk van onderop.

a. Poging tot aanpassing van de bestaande missionaire organisatie aan de top op basis van de conventionele kerk- en missie-opvattingen is een weg die sinds enkele jaren al naarstig wordt bewandeld. Er is sprake van een voorzichtige bijsturing van inhoud, doelstellingen van de missionaire onderneming. Bepaalde vormen van décentralisatie zijn doorgevoerd.

Minstens in theorie is de medeverantwoordelijkheid van de bisschoppen met de paus en de curiale missionaire beleidsinstanties erkend. Verder streeft men naar de autochtonisering van de plaatselijke kerk en haar missiewerk. Men tracht te komen tot betere coördinatie tussen missionaire hulporganisaties en het, via missieraden, directer betrekken van de plaatselijke geloofsgemeenschap bij het missiewerk. De vraag is of men bij dit alles toch niet een beleid voert dat vast blijft houden aan de traditionele missie-opvatting in expansieve zin. De beoogde veranderingen zouden dan slechts betekenen dat de zgn. „missiekerken” nu zelf voor deze kerkuitbreiding aansprakelijk zijn. IJveren voor een indigenisatie kan daarmee heel goed in de pas lopen. De voorgestane hervormingen beperken zich dan eigenlijk tot een bijsturen van de bestaande kerkstructuren vanuit de bekende en vertrouwde invalshoeken. Naast een zekere vorm van décentralisatie valt de klemtoon toch steeds nog op betere coördinatie, minder op het zoeken naar alternatieve en aangepaste vormen van plaatselijk kerk-zijn met voor de eigen samenleving zinvolle en aansprekelijke vormen van missionaire activiteit¹¹).

b. Naast deze pogingen tot „aggiornamento” van, volgens sommigen, wat té duidelijk kerk-ideologisch karakter, constateert men overal ter wereld de opkomst van allerlei soorten van christelijke groepsvorming. Het is een bont geheel van bewegingen, actiegroepen, kritische gemeenten. Vanuit een uitdrukkelijk evangelische inspiratie en motivatie zijn deze actief bezig in hun eigen omgeving en trachten middels concreet engagement al doende tot een vernieuwende invulling te komen van aangepaste en flexibele organisatiepatronen en werkmethoden. Leiderschap van leken, collectieve beleidsbepaling en gezamenlijke uitvoering van projecten en acties zijn enkele van de opvallende kenmerken. Hun vertrekpunt voor actie en reflectie vormt, bij de ene groep meer uitdrukkelijker dan bij de andere, het samen-ervaren van heil en bevrijding in Jezus Christus vanuit de problemen en vragen die hun samenleving beroeren. Aanvankelijk kwamen zij vooral voor in Latijns Amerika, maar momenteel vindt men ze praktisch in alle continenten. De betekenis en doeltreffendheid van deze vorm van christelijke gemeenschapsvorming, die

tegelijktijd duidelijk de trekken van een zich missionair bewuste gemeenschap vertonen, is al empirisch aanwijsbaar. De spanning met de officiële kerk is hier en daar merkbaar. Maar er zijn ook voorbeelden van een bereidheid van die kant tot een werkelijke ommekeer in de richting van een betrekkelijker, meer dynamisch en maatschappelijk geëngageerd kerk verstaan¹²⁾. Ecclesiologisch zijn er geen fundamentele bezwaren in te brengen tegen deze eigentijdse kerkontwikkeling; integendeel zelfs. En vanuit missionair oogpunt mag zelfs verwacht worden dat hierin juist de betekenis en eigen functie van de kerk als bemiddelingsorgaan tussen het oorspronkelijke heilsgebeuren in Jezus Christus en het antwoord op de nood aan bevrijding, gerechtigheid en vrede van de hedendaagse mens en zijn samenleving opnieuw optimaal tot zijn recht zal kunnen komen¹³⁾. Velen zijn van mening dat dit voor die kerk zonder meer een uur van genade is. Zij wijzen erop dat het alleszins de schijn heeft dat we weer staan voor een proces dat meermalen in de kerkgeschiedenis heeft plaatsgevonden. Het openbreken nl. en missionair inspireren van een verstarde kerkinstituut door kritische minderheidsgroepen. Hopelijk zal deze ontwikkeling de kerk van nu weer gevoelig kunnen maken voor de radicale betrekkelijkheid van haar structuren en haar waarschuwen dat zij niet wordt tot een instituut dat dreigt te gaan draaien om haar eigen middelpunt.

4. VOORZICHTIGE CONCLUSIES

De weerstanden die worden opgeroepen als men spreekt over „missionaire gemeente” komen, naar onze mening kennelijk van de kant van hen die menen dat de officiële kerk niet bereid is zichzelf onderste boven te keren, of dat, uit de aard der zaak, zelfs niet kán, al zou zij dit ook willen. Het zou neerkomen op de poging om een vierkante cirkel te construeren. De bovengeschetste wegen van missionaire presentie of aktie zijn volgens hen twee wegen zonder kruispunt, waar men elkaar kan en wil ontmoeten. Een voorbeeld daarvan dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat vindt men in de polarisatie die zich aftekent in de Limburgse kerk. Ook als men in dit opzicht optimistischer is – en er zijn voorbeelden genoeg om zo’n houding te verantwoorden – dan blijft toch staan dat in de meeste gevallen de parochie in zijn traditionele vorm niet of nauwelijks kan beantwoorden aan dat wat we, vagelijk althans, onder „missionaire gemeente” moeten verstaan. De reeds meermalen vermelde alternatieve groepsvorming van christenen, en met name „de kritische gemeenten” beantwoorden nog het meest aan de basismerken van een „missionaire gemeente”. Zonder te denken aan structurele inkapseling of organisatorische overkoepeling in welke vorm dan ook, wordt, vanuit een gezond gevoel van breed-christelijke traditie door sommigen de vraag gesteld of bij hen niet het gevaar bestaat het levend contact met de bredere christelijke wereldgemeenschap kwijt te raken of terug te vallen in een wereldvreemd piëtistisch isolement.

Voor een tijdschrift als „Wereld en Zending” dat met zijn nieuwe formule gekozen heeft voor „de opbouw van de missionaire gemeente” zijn dit vragen van levensbelang. Wat wij hier hebben geprobeerd is slechts in enkele

grove lijnen te schetsen, die voor de groei naar een juist inzicht hierin misschien een kleine bijdrage kunnen leveren.

De impasse waarin we soms dreigen te raken bij dit moeizaam zoeken naar nieuwe wegen komt o.i. niet op de laatste plaats voort uit een haast frustrerende ballast aan ál te vlot geformuleerde theologische ideeën zonder dat we een weg zien om die in de grond vaak waardevolle „utopieën” te kunnen vertalen in aansprekelijke en hanteerbare criteria voor gemeenschapsvorming en missionaire bewustwording en aktie. Op grond van de korte analyse van het probleem zoals we die hier hebben trachten te maken, menen we als oriëntatiepunten voor een *voorlopige* invulling van wat „missionaire gemeente” zou kunnen zijn, enkele punten ter verdere discussie te kunnen voorstellen:

- a. het gaat over groepsvorming van christenen aan de basis voor bezinning en eigen verantwoordelijkheid voor aktie vanuit een evangelische motivatie;
- b. als dragende grond en vertrekpunt voor deze bezinning en aktie en de instandhouding van een levend gemeenschapsbesef neemt de viering van de christelijke heilsmysterieën een eigen, onvervangbare plaats in;
- c. de groep sluit zich niet zelfgenoegzaam op in een religieus-kerkelijk of maatschappelijk isolement; ze voelt zich verbonden met de samenleving én met andere zustergemeenten;
- d. haar gemeenschappelijke inzet voor een dienst aan de samenleving richt zich primair op de eigen omgeving, maar kan nooit worden losgemaakt van de mondiale dimensie daarvan.

De feitelijke invulling, qua vorm en organisatiepatroon, van zo’n basisgroep is sterk afhankelijk van de concrete maatschappelijke verhoudingen en plaatselijke cultuur. Met name is dit een groot probleem bij de snelle ontwikkeling van agrarische naar sterk ge-urbaniseerde samenlevingspatronen. Dit probleem begint zich in haast alle landen in toenemende mate op te dringen. Tot nu toe heeft de kerk hierop nog geen antwoord kunnen geven.

Op dit punt en ook andere kan de sociologie ons zeker wat meer wegwijs maken. Bij voorbaat tekenen we daarbij aan, – na wat boven is gezegd misschien ten overvloede – dat geen enkele organisatievorm, hoe noodzakelijk deze ook moge zijn de vraag waar het werkelijk over gaat kan oplossen. Deze kan op zich geen enkele garantie bieden voor het tot-leven-brengen en het voortbestaan van het diepste „mysterie” van het christelijk kerk-zijn. Zeker ook niet voor dat wat we, voorlopig dan maar een „missionaire basisgemeente” willen noemen.

Werken aan en praten over kerkelijke structuren en/of missionaire organisatievormen is m.a.w. nog niet hetzelfde als werken aan de opbouw van „missionaire gemeente” als zichtbare uitdrukking van getuigend en voor de wereld bevrijdend christelijk kerk-zijn. Ook „Wereld en Zending” zal hierin tastend zijn weg moeten zien te vinden.

¹⁾ Rond de Eerste Wereldoorlog is vooral in Duitsland het probleem „gemeenschap” sterk in de aandacht van de theologie gekomen. Meer uitdrukkelijk over „gemeente” heeft met name F. Klostermann sinds de zestiger jaren veel gepubliceerd; cfr. F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wenen 1965 en: *Gemeinde – Kirche der Zukunft* 1 en 2, Freiburg 1974.

²⁾ *Rogier van Rossum en Jan van Engelen*, *Kerk op zoek naar haar volk*, Baarn 1976, pp. 114-131.

³⁾ Informatiebrief voor Basisgroepen en Kritische Gemeenten, Driebergen febr. 1976.

⁴⁾ *Ton Nuij* onderscheidt in Nederland drie soorten alternatieve groepen: aktiegroepen, kritische gemeenten en leefgroepen. Over „gemeente” zegt hij: „waar een groep mensen regelmatig samenkomt, niet alleen aktie te voeren, maar om zich te bezinnen, zichzelf en hun akties onder kritiek van de bijbel te stellen, te bidden en de eucharistie te vieren, en dit alles buiten de georganiseerde kaders van de officiële kerk, dan is er sprake van een „kritische gemeente” of van een „alternatieve parochie”. Bij gemeente hoort kennelijk het aspect van viering, en „gemeente” is een soort alternatieve parochie. cfr. *Alternatieve Groepen in de kerk*, De Horstink Amersfoort 1972, pp. 2 en 6.

⁵⁾ cfr. o.a. K. Rahner, *Structuren in verandering*, Hilversum 1973 en, idem, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, hfdst. 7.

⁶⁾ *Wereld en Zending*, 6e jrg.-1977-1, pp. 1-5.

⁷⁾ Den Haag 1976.

⁸⁾ *Comunidades: Igreja na Base*, Estudos da CNBB, 2e editie 1975, pp. 13-110.

⁹⁾ Discussiepaper, *Van parochie naar „missionaire gemeente”*. Test-case voor de opkomst van een missionaire kerk van morgen? J. M. v. Engelen, jan. 1976.

¹⁰⁾ cfr. J. Roes, *Het grote Missie-uur, 1914-1950* Ambo 1974.

¹¹⁾ cfr. J. M. v. Engelen, *Missiologie op een keerpunt*, in *Tijds. v. Theologie*, 15-1975-3, pp. 291-312.

¹²⁾ cfr. *Basisgemeenschappen*, in *Concilium* 11-1975-4, *Concilium* 9-1973-4; *Pro Mundi Vita*, *Kerkelijke Basisgemeenschappen*, 1977-62; A. Lockley, *Christian Communes*, London 1976.

¹³⁾ K. Rahner, o.c. 1976, hfdst. 7; en: L. Boff, *Catolicismo Popular; que é Catolicismo?* in: *Revista Ecclesiastica Brasileira* 36-1976-141, pp. 19-52.

Mady A. Thung

Een ander model voor een missionaire kerk; een organisatiesociologische benadering

1. Weerstanden tegen sociologie

Wie van sociologische zijde probeert bij te dragen aan kerkproblemen, stuit op heel wat weerstanden. Eén daarvan ontmoet men ook elders in de maatschappij, buiten de kerk. De sociologie houdt zich (evenals bijvoorbeeld de psychologie) met ieders dagelijkse ervaringswerkelijkheid bezig. Ze doet dat echter op een andere manier (systematischer, gedistancieerder) en met een ander doel (namelijk verklaren) dan de betrokkenen zelf doen. Ze gebruikt daartoe een eigen begrippenapparaat en ziet samenhangen, waarin de betrokkenen zich niet herkennen en die soms bedreigend zijn voor het beeld dat zijzelf zich van hun ervaringswereld hebben gevormd. De discrepantie verschilt in principe niet zoveel van die tussen bijvoorbeeld het medisch-wetenschappelijke beeld van het menselijk lichaam en onze eigen beleving ervan, maar aan die discrepantie zijn wij al veel langer gewend. Aan de medicus gunnen wij daarom het goed recht zich zijn eigen (ietwat ontluisterende) beeld te vormen van ons lichaam. Wellicht is ons beeld langzamerhand ook zó beïnvloed door popularisering van het medische denken, dat het door de medicus niet meer zo erg overhoop gehaald kan worden. Er is echter een tijd geweest, dat dat wél het geval was. Niet toevallig kwamen toen juist kerk en theologie tegen de opkomende medische wetenschap in het geweer. Dit leidt tot een tweede soort weerstand die men speciaal in de kerk ontmoet. Ze heeft iets te maken met het verschil in denktraan tussen sociologie en theologie. Aangezien het een apart artikel zou vergen om dit te behandelen, duid ik het slechts aan met een paar steekwoorden: verklarend tegenover duidend, analyserend tegenover synthetiserend, empirisch tegenover normatief, sceptisch tegenover utopisch. Of, kort omschreven: terwijl sociologen moeite doen de ervaringswerkelijkheid te verklaren, haar daartoe in elementen uiteenleggen, hypothesen formuleren omtrent mogelijke verbanden en deze weer aan ervaringsgegevens toetsen, waarbij zij zich tot één aspect (intermenselijke verhoudingen en processen) beperken, lijkt het erop dat theologen bezig zijn diezelfde ervaringswerkelijkheid te „duiden”, in te passen in een visie waarin de vraag centraal staat wat God van ons wil in deze werkelijkheid en hoe Hij ermee handelt. Daarbij zijn ze met het *geheel* bezig en niet met „anatomisch” ontlede aspecten. Hun duiding brengt een normatieve en utopische inslag met zich mee, waartegenover sociologische redenties alleen maar als ontnuchterend, ontheiligend en bedreigend kunnen aankomen.

2. Veronderstellingen

Deze notities zijn nodig omdat in gesprekken¹⁾ telkens weer blijkt dat sociologische beelden van kerk en kerkelijk leven begrepen worden als equivalenten-

ten van, of alternatieven voor de theologische. Op grond van die veronderstelling worden ze dan gewogen en te licht bevonden. Wat de socioloog aanbiedt, is echter geenszins als zodanig bedoeld. Zijn analyse van onze (gemeenschappelijke) ervaringswerkelijkheid sluit een theologische duiding helemaal niet uit. Zomin als een anatomische ontleding van het menselijk lichaam de duiding van de mens als scheepsel en beelddrager Gods uitsluit. Wat dit betreft, heeft de socioloog in het geheel geen pretenties en neemt hij – als hij het christelijk geloof toegedaan is – ook in eigen levensbeschouwing tal van theologische duidingen over.

De bedreiging van sociologische zijde schuilt elders: ze betreft de impliciete maatschappijbeelden, de intuïtieve, ongetoetste voorstellingen van sociale verschijnselen, die in veel theologische duidingen verscholen zijn. Voor de socioloog gaat het erom dat éérs het zicht op de dagelijkse ervaringswerkelijkheid verscherpt wordt, alvorens deze geduid wordt. Anders loopt men het gevaar, een duiding te geven van verschijnselen die in die ervaringswerkelijkheid helemaal niet terug te vinden zijn, of samenhangen te veronderstellen die zich in het sociale leven niet voordoen. Met het gevolg dat zij die met deze duidingen werken, in de praktijk steeds weer stuklopen op die ervaringswerkelijkheid. De confrontatie van sociologische en theologische inzichten kan dus wel degelijk leiden tot de vraag, de laatste te wijzigen of opnieuw te interpreteren.

Nu is het niet zo, dat de eerste ondubbelzinnige en onomstotelijke verklaringen van onze ervaringswerkelijkheid leveren. Integendeel. Er is véél onduidelijks; het is in de sociale wetenschappen trouwens onmogelijk om kennis te verkrijgen die dezelfde graad van zekerheid en exactheid bezit als bijvoorbeeld in de natuurwetenschappen het geval is. Bovendien: voorzover het om kerken gaat, is er in Nederland bijzonder weinig onderzoek verricht en weinig feitenkennis voorhanden²). De theoloog of de kerkelijke werker die sociologische inzichten verdisconteert, heeft daarmee dus geen garantie dat hij *niet* zal stuklopen op de ervaringswerkelijkheid. Maar hij krijgt een instrument in handen om haar beter te begrijpen, er dichterbij te komen. Hij kan ook voortbouwen op het werk dat verricht is door generaties van onderzoekers die zich op die sociale werkelijkheid speciaal hebben toegelegd. Hij behoeft niet meer in de valkuilen terecht te komen, die zij achter zich hebben. Daarom lijkt het me zinvol dat theologen in samenwerking met sociologen tot nieuwe duidingen trachten te komen, die hen *beiden* bevredigen. Uiteraard treden ze dan buiten het domein van de sociologie.

Met het bovenstaande is lang niet alles gezegd³). Maar korthedshalve moet ik het hierbij laten alvorens organisatiesociologisch noties in te voeren. Het verduidelijkt, hoop ik, de aard van deze noties: ze belichten één aspect (zoals de anatomie één aspect van het menselijk lichaam belicht) en laten het aan psychologie, sociale psychologie, politicologie, economie enz. over, ándere aspecten te onderzoeken⁴).

3. Iets over organisatiesociologie

Organisatiesociologie is een vrij recent specialisme en houdt zich bezig met een verschijnsel dat men specifiek kan noemen voor de moderne westerse samenleving: de planmatige, bewuste structurering en herstructurering van

sociale groepen, met de bedoeling op zo doeltreffend mogelijke wijze een aantal gestelde doelen te bereiken. Deze bezigheid, dit bewuste en planmatige structureren is tot ver in de geschiedenis terug te vinden (met name in de geschiedenis van kerken, staten en legers), maar in onze tijd is het een object van steeds zorgvuldiger, explicieter, meer „uitgekiend” onderzoek geworden. Er zijn ook aparte vakken, zoals organisatiekunde en organisatieadvies, uit voortgekomen. Bovendien heeft het aantal organisaties zich sedert de 19e eeuw steeds meer uitgebreid, waardoor thans in alle sectoren (economie, recreatie, gezondheidszorg, onderwijs etc.) het maatschappelijk leven zich vrijwel geheel voltrekt binnen gespecialiseerde, doelbewust in het leven geroepen, d.w.z. *georganiseerde* verbanden.

Als de organisatiesociologie zich hiermee bezighoudt, let ze o.m. op *formele* systemen van

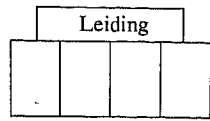
- arbeidsverdeling: tussen personen, tussen onderafdelingen of subgroepen,
- bestuur, beheer, besluitvorming, coördinatie,
- leiding, controle, beschikbare sancties,
- werving, inlijving, uittreding van leden; selectie van leiders,
- werving en interne verdeling van middelen (geld, goederen, goodwill), en meer van dergelijke voorwaarden voor gezamenlijke doelverwezenlijking. Het blijkt dan dat men in die voorwaarden op zeer uiteenlopende manieren kan voorzien en dat de gekozen methode van invloed kan zijn op wat er verder in een organisatie gebeurt: zoals de onderlinge omgang, de mate waarin er eensgezindheid heerst of conflicten optreden, de mate waarin er doeltreffend gewerkt wordt, de groei of achteruitgang van het ledental etc. Het blijkt ook dat de samenhangen die men vindt, verschillen voor verschillende soorten organisaties: in ziekenhuizen zijn deels dezelfde en deels andere sociale processen waar te nemen dan in bedrijven; beide verschillen tot op zekere hoogte van organisaties in de sfeer van de vrije tijdsbesteding, en zo kan men doorgaan.

Het ligt voor de hand dat de inzichten die aan dit studieterrain zijn te ontleen, van nut kunnen zijn voor vragen van kerk en gemeente. Maar dan moet men wel eerst expliciteren, in welke *richting* men antwoorden zoekt, d.w.z. wat voor *soort* organisatie men op het oog heeft.

4. Wat te verstaan onder missionaire kerk?

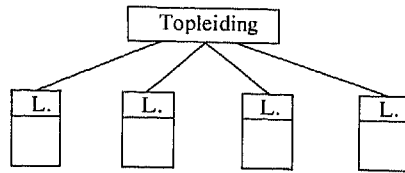
In dit nummer van „Wereld en Zending” gaat het om het „missionair-zijn” van gemeente en kerk. Daarbij kan het o.m. van belang zijn zich af te vragen, of er ook organisatievormen zijn, die de missionaire werking kunnen bevorderen dan wel belemmeren. Om er van sociologische zijde iets over te kunnen zeggen, moet men wel vaststellen wat dan met dat „missionaire” wordt bedoeld, d.w.z. wanneer een kerk als missionair is aan te merken. Maar hier is nu precies zo’n thema aan de orde als in par. 2 werd besproken: een theologische duiding waar impliciete voorstellingen van sociale verschijnselen in verscholen kunnen zitten. Blijkbaar is een kerk soms „missionair” en soms niet. D.w.z. het gaat om concrete (feitelijke of denkbare) verschillen tussen kerken. Moeten ze ook empirisch waarneembaar zijn? Zo ja, dan moeten ze óók in sociologische termen beschreven kunnen worden. Maar in welke dan?

I. Unitaire organisatie



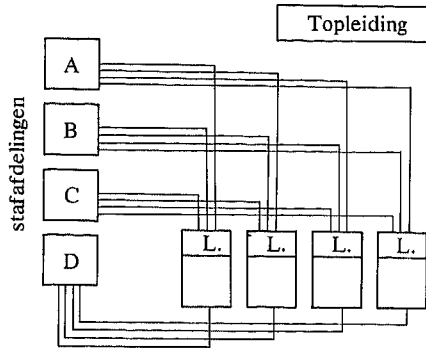
- één doel
- onzelfstandige afdelingen
- per afd. steeds dezelfde leden

II. Federale organisatie



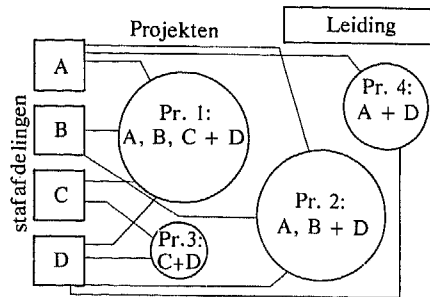
- meer doelen
- afzonderlijke leidingen; zelfst. afd.
- per afd. steeds dezelfde leden

III. „Composiete” organisatie



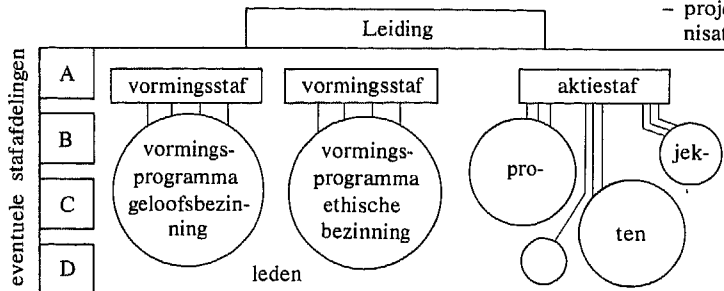
- meer doelen
- gespecialiseerde staf afd. (personeels-afd., juridische afd., boekhouding) die service verlenen aan afz. afd.
- per afd. steeds dezelfde leden

IV. Projekt-organisatie



- opéénvolgende doelen, in achtereenvolgende projecten gerealiseerd
- gespecialiseerde afd. dragen naar gelang behoefte bij
- leden in wisselende samenstelling bijeen, in telkens andere projecten (b.v. leden uit afd. C + D werken samen in projekt 3).

V. Missionair kerkmodel voor één regio



- drie hoofddoelen
- projektmatige organisatie in aktiesector
- leden nemen in steeds wisselende samenstelling deel aan beurteilungen alle soorten activiteiten

De socioloog kan hier alleen gissingen doen en tot voorstellen komen. Daarbij gaat hij enerzijds af op wat hij van theologische redeneringen opvangt, om aldus de richting te bepalen waarin gezocht wordt. Anderzijds is het nodig om na te gaan wat praktisch realiseerbaar lijkt. Pas na dit onderzoek is het mogelijk, met concrete voorstellen te komen voor een interpretatie van het missionaire, die zowel voor hemzelf als de theoloog aanvaardbaar lijkt. Of ze dat voor de laatste inderdaad is, moet deze natuurlijk zelf beslissen.

Wat ondergetekende over „missionaire gemeente” opving, dankt zij aan het bekende gelijknamige studieproject van de Wereldraad van Kerken hierover⁵). Voor de lezers van dit blad behoeft dit nauwelijks uitwerking; ik volsta met de verwijzing naar enkele steekwoorden: de relatie die gelegd wordt tussen Gods handelen en veranderingen in de geschiedenis, de nadruk op *sjaloom* als het doel van dat handelen, de uitnodiging aan de mensen met dat handelen mee te werken. Voor de kerk betekent dat: „Daar God voortdurend bezig is in de wereld en het zijn doel is *sjaloom* te vestigen, is het de taak van de kerk dit te herkennen en op de tekenen ervan te wijzen”⁶).

Uit deze accenten is m.i. te concluderen, dat hier hetzelfde „Anliegen” sprak, dat sedert het eind van de vorige eeuw te herkennen is in christelijke sociale bewegingen, christensocialisten, de Amerikaanse Social Gospel Movement, de beweging voor Praktisch Christendom, de Wereldraad-afdeling „Church and Society” etc.: datgene namelijk wat Berkhof de „wending naar de wereld” noemde⁷). In zoverre bood de ecclesiologie van de „missionaire gemeente” niets nieuws. Nieuw was m.i. dat zij *een relatie legde* tussen dit „Anliegen” en de vraag naar de structuur en werkwijze van de kerk. Daardoor bood zij een goed aanknopingspunt voor een organisatiesociologische benadering van de kerk. Zoals hieronder zal blijken, leidde deze benadering tot een voorstel voor een theologische interpretatie van de kerkelijke „missio” die misschien *niet* helemaal beantwoordt aan de voorstellingen van hen die de „missionaire gemeente” gedachte aanhangen.

Helaas is er geen ruimte om die organisatiesociologische benadering uitvoerig uit te werken. Ik volsta met de aanduiding van enkele sociologische problemen en een schets van denkbare systemen van arbeidsverdeling tussen onderafdelingen. Voor allerlei andere aspecten van organisatie, zoals in par. 3 genoemd, moet ik naar elders verwijzen⁸).

5. Een godsdienstsociologisch probleem

Kijken we naar de praktijk van de kerkelijke bemoeienis met de maatschappij en de politiek, dan blijkt die grote moeilijkheden op te leveren. De overtuigingen van kerkleden op dit gebied variëren van uiterst links tot uiterst rechts en dienovereenkomstig variëren de verwachtingen ten aanzien van wat hun kerk moet doen. De sociologische verklaring hiervoor is, dat politieke overtuigingen van kerkleden momenteel ook niet worden bepaald door wat de kerk naar voren brengt, maar door hun plaats in de maatschappij, de invloeden van hun milieu, de belangen die zij vanuit hun positie hebben en door allerlei opinievormende krachten die zij in hun directe omgeving tegenkomen. Tot nu toe wordt dit in onderzoek bevestigd. Deze onderzoekingen gaan nog verder: ze suggereren dat niet alleen *politieke* maar ook *geloofsovertuigingen* beïnvloed worden door sociale posities en milieus van de kerkleden⁹).

Voor de sociologie houdt dit verband met de vraag naar de wijze waarop godsdienst in de samenleving functioneert, een vraag waarachter Marx' bekende stelling schuilgaat dat godsdienst het „opium van het volk" is. In deze extreme vorm wordt deze stelling doorgaans niet aangehangen, maar ze heeft wel het intensief bediscussieerde probleem opgeroepen of er van een godsdienst wel stootkracht tot verandering kan uitgaan. Is het niet veeleer zo, dat alle godsdiensten, de christelijke inclusief, zelf diepgaand door de maatschappij worden beïnvloed, en dat ze dan ook méé veranderen als de maatschappij verandert?

Iemand die zich uitvoerig hiermee bezighield, is Lewy¹⁰) en deze komt tot de stelling dat godsdienst een verschijnsel is met een januskop: onder bepaalde omstandigheden kan hij revolutionerend werken, onder andere omstandigheden functioneert hij als legitimatie, bestendiger van de status quo. Onder die omstandigheden rekent Lewy o.a. de organisatievorm.

Kan dit verder helpen met betrekking tot het boven gesignaleerde probleem, de sociale gebondenheid van politieke en geloofsovertuigingen der individuele kerkleden? M.i. wel; deze sociale gebondenheid is namelijk nooit volledig, er is altijd een (kleine) marge waarbinnen men zich afwijkend kan opstellen, eigen keuzen kan doen. Het komt er nu op aan, dat tegenover alle beïnvloeding en pressie die er vanuit de omgeving op het kerklid wordt uitgeoefend, de kerk haar eigen contra-invloeden laat uitgaan. Doet ze dat niet, dan is hij al te gemakkelijk aan de verleiding blootgesteld, zich van zijn vrije marge niets aan te trekken, zich te conformeren met zijn dagelijkse omgeving en die overtuigingen aan te hangen die het meeste overeenkomen met zijn dagelijkse belangen. In dat geval kan het geloof worden ingeschakeld als een gewetenssusser, een legitimerend geheel van vertrouwde frasen, ritueel en gebruiken, die een gevoel van veiligheid en zekerheid scheppen.

6. Operationele en inoperationele doelen¹¹)

Maar gáán er momenteel wel zulke contra-invloeden van de kerken uit? M.a.w. geven ze leiding, hebben ze gezag met betrekking tot de ingewikkelde maatschappijproblemen van onze tijd? Op dit punt stuiten wij op een nieuw probleem. De organisatiesociologie onderscheidt organisaties met operationele en inoperationele doelen. Voorbeelden van de eersten zijn: sportclubs, een vereniging tot behoud van de Waddenzee, of een coöperatieve melkfabriek. Het zijn organisaties waarvan het doel vrij concreet is en waarin niet zo verschrikkelijk veel discussie mogelijk is over de benodigde middelen en wegen om het te bereiken. Van inoperationele doelen daarentegen is niet direct duidelijk, hoe ze te bereiken zijn. Organisaties die ze in hun vaandel schrijven (een opbouworgaan, een vormingscentrum, een orgaan dat ontwikkelingsamenwerking beoogt) hebben een apart instrumentarium en aparte procedures nodig om hun vage doelen van jaar tot jaar – of: van de ene beleidsperiode tot de andere – om te zetten in praktische actieprogramma's. Een politieke partij bijvoorbeeld formuleert op gezette tijden een nieuw partijprogramma; in een verkiezingsperiode wordt dat geconcretiseerd tot een verkiezingsprogramma; doet ze mee aan de regering, dan probeert ze e.e.a. weer nader te concretiseren in het regeringsprogramma. Dit alles vergt echter onder-

zoek, intern overleg en besluitvorming, en wel op een manier die in de kerken hoogst ongebruikelijk is. Deze missen daarvoor ook de organisatorische voorwaarden.

Wie eenmaal op dit onderscheid tussen operationele en inoperationele doelen is geattendeerd, gaat zich steeds onbehagelijker voelen bij alles wat er in de kerken gepreekt, geschreven, bepraat wordt met betrekking tot maatschappijproblemen. Het voltrekt zich bijna altijd in inoperationele termen¹²). Met als gevolg: dat het kerklid van de kant van de *kerk* slechts zeer *onduidelijke* contra-invloeden ontvangt tegenover alle oproepen, sociale pressie, suggesties, en andere invloeden die hij dagelijks in zijn omgeving opdoet. Het blijft bij vage noties dat het anders moet, zonder concrete aanwijzingen hoe dat dan kan. Geen wonder dat hij ze naast zich neerlegt als zijn familie verwacht dat hij één bepaalde partij stemt, afgeeft op de politici, die tijdens een verjaarsvisite over de tong gaan, méédoet met de klacht over de hoge belastingen, moppert over Surinamers of zich anderszins ondoordacht conformeert aan algemeen gangbare oordelen.

7. Is operationalisering van maatschappelijke doelstellingen mogelijk?

Wat dan? zal de reactie zijn op het bovenstaande. Moet een kerk zich vóór of tegen het NATO-lidmaatschap uitspreken? Vóór of tegen Duisenbergs één-procentsnorm? Vóór of tegen de vermogensaanwasdeling? Wij raken hier een uiterst moeilijk thema waarover het laatste woord nog niet zo gauw is gezegd. Mijn stelling is (voorlopig) dat het hier gaat om het kiezen tussen twee kwaden:

- ofwel: de kerken blijven, als het om maatschappijproblemen gaat, zich bewegen op het vlak van inoperationele uitspraken, oproepen, prediking. De kans is dan echter zeer groot dat ze geen enkel effect hebben op de handel en wandel der gemeenteleden wier politieke overtuigingen al lang vastliggen;
- ofwel: zij begeven zich op het glibberige pad van (betrekkelijk) concrete keuzen en duidelijke richtlijnen voor wat zij denken dat op het betreffende moment verantwoordelijk politiek gedrag is¹³).

Het lijkt mij dat in het laatste geval er heel wat meer kans is op invloed, zowel op de gemeenteleden als direct in de samenleving. Wellicht behoeft dat pad minder glibberig te zijn dan het nu lijkt. Een aantal belangrijke voorwaarden is nu namelijk niet vervuld. Voor de gemiddelde kerkleden is het *niet* vanzelfsprekend dat hun kerk zo zou optreden; de godsdienstige opvoeding in het verleden heeft hen niet vertrouwd gemaakt met het idee dat het tot de christelijke moraal zou kunnen behoren zich een verantwoordelijke politieke mening te vormen. Het ontbreekt ook aan systematische en regelmatige volwassenencatechese waarin sociaal-ethische thema's aan de orde kunnen komen. Bovenal ontbreekt het aan onderzoeksorganen, denkwerk, advieslichamen waarin het voorbereidend studiewerk verricht kan worden dat zo'n leidinggevende rol met betrekking tot de politieke gewetensvorming der gemeenteleden mogelijk kan maken.

Evenmin zijn we in de kerken gewend aan het idee dat ethische noties steeds opnieuw geoperationaliseerd moeten worden. Men denkt profetische taal te moeten spreken, onomstotelijke uitspraken te moeten doen: „zó spreekt de

Heer . . ." De veranderlijke en gecompliceerde samenleving vergt echter een heel andere stijl van optreden. Zo erg veel zekerheden zijn er niet. Wij kunnen slechts gissen wat van moment tot moment de beste weg lijkt. Dat is vaak een weg van compromissen en erkenning van het „nog niet". Erkenning ook dat aan praktisch elk politiek program bezwaren vastzitten¹⁴). Politieke en ethische keuzen die vanuit deze bescheidenheid worden aanbevolen, zijn belangrijk verteerbarder dan alles wat met grote ethische of profetische pretenties wordt gepresenteerd.

8. Een précaire onderneming

Een kerk die zich aldus in de politieke arena begeeft, ontkomt overigens niet aan interne conflicten. Die conflicten kunnen echter hanteerbarder gemaakt worden, wanneer de grote maatschappelijke en politieke vraagstukken voorwerp worden van gezamenlijke studie, overleg en vorming. Ook democratische besluitvormingsprocedures kunnen helpen ze vruchtbaarder te maken dan ze thans zijn. Immers: ook *nu* leeft er een vaag algemeen besef dat we in de kerk ons niet aan politiek kunnen onttrekken. Doordat het in ons kerkelijke werk, zoals het thans is georganiseerd, geen onderdeel wordt van systematische bemoeienis, leidt dat besef momenteel alleen maar tot heilloze polarisatie. Iedere pastor en ieder gemeentelid vertaalt het op eigen houtje, zoals het hem goeddunkt.

Maar ook als er systematischer aan gewerkt zou worden dan nu het geval is, blijft de kerkelijke bemoeienis met de politiek een précaire aangelegenheid. Ze stelt hoge eisen aan het kerkelijk leiderschap¹⁵), ze vergt gebruikmaking van expertise en zorgvuldige verzameling van informatie, ze vergt soms riskante beslissingen. Ze zal er dikwijls toe leiden dat de kerk impopulaire standpunten verdedigt in de maatschappij, of zich moet scharen bij een verliezende partij.

9. „Daden" en „woorden"

Dat lijkt allemaal nogal uitzichtsloos. Maar dan moet men zich realiseren dat er in een kerk veel méér aan de orde moet komen dan politieke studie, vorming en aktie. Als de verkondiging van het Evangelie, de aankondiging van de van Godswege toegezegde „sjaloom", zich uitsluitend langs deze weg moest voltrekken, zou er niet veel van duidelijk worden. Daarvoor zijn onze politieke activiteiten *te* gebrekkig, schiet onze kennis omtrent de effecten ervan *te* zeer tekort, is onze keuze tussen het ene en het andere aktieprogramma op *te*-veel onzekerheden gebaseerd. Het is m.i. een teken van kortzichtigheid bij de zgn. „horizontalisten" dat ze met die gebrekkigheid van al ons praktische doen en laten geen rekening houden. Zonder de begeleidende dimensie van „woorden" valt niet duidelijk te maken wat er onder „sjaloom" moet worden verstaan. Daarvoor is meer nodig, namelijk alles wat vanouds in prediking en viering werd overgedragen, verder bijbelstudie, geloofsbezinning, oefening in gebed en meditatie. Een vraag – hier niet aan de orde – is wel, of hiervoor geen nieuwe vormen nodig zijn.

Om misverstanden te voorkomen moet hierbij wel meteen weer aan par. 5 en 6 herinnerd worden: het verschijnsel dat *dezelfde* geloofsovertuiging dienstig kan zijn om zeer uiteenlopende maatschappelijke doelstellingen te legitime-

ren. Dat brengt de aard van de religieuze taal m.i. met zich mee. Ze doet uitspraken over de zin, de grondslagen, het doel van heel ons bestaan. Ze moet op alle voorkomende situaties van toepassing zijn en is per definitie inoperatieel. Het is daarom *evenzeer* een misvatting, te menen dat een prediking, of een viering, die zich van deze taal bedient, de mensen zal motiveren tot verantwoordelijk gedrag in de maatschappij. Anders gezegd: „woorden" zijn *evenmin* toereikend om duidelijk te maken waarover het in het Evangelie gaat. De begeleidende dimensie van „daden" is óók onmisbaar. De maatschappelijke consequenties van wat wij in geloofstermen uitdrukken, zo werd hierboven betoogd, zijn namelijk niet onmiddellijk evident. Misschien is op dit punt een kleine uitweiding geoorloofd. Veel ellende rondom „horizontalistische" en „verticalistische" interpretaties van wat een kerk moet doen, is m.i. terug te voeren op gebrek aan inzicht, hoe gróót de afstand is tussen ethisch verantwoord handelen en gelovige taal. Wie echter van dat inzicht uitgaat, zal niet zo gemakkelijk aannemen dat geloof zal leiden tot goed handelen, of dat uit ons handelen het geloof zal worden afgeleid. Zo'n inzicht leidt er ook toe, dat men voor de opheldering van ethische vragen niet veel verwacht van bijvoorbeeld hernieuwde bijbelstudie. Die bijbelstudie is nodig, want het is óók een levensgrote vraag hoe wij met de overgeleverde woorden kunnen omgaan. En ze zal ons zeker de ethische opgaven van dit moment weer op het hart binden. Voor de *uitvoering* van die opgave en de keuze tussen de ene of de andere weg, is studie van de maatschappij, denkwerk, moeizaam gissen van het effect van onze keuzen, en gemeenschappelijke besluitvorming nodig. Het individuele gemeentelid mag daarmee niet worden opgezadeld. Het heeft de steun nodig van de hele geloofsgemeenschap.

10. Drie aandachtsvelden

Dat alles brengt mij tot de overtuiging dat de „wending naar de wereld" in de kerk niet realiseerbaar is, als daarvoor geen organisatievormen, geen vastgelegde procedures bestaan. Maar dat is niet het enige wat organisatie behoeft; naar mijn idee zijn er drie aandachtsvelden nodig:

- de geloofsovertuiging, de bezinning daarop, de omgang met de bijbel;
- de ethische bezinning, het zoeken naar richtlijnen voor wat maatschappelijk verantwoord handelen is, in verschillende situaties en op opeenvolgende momenten;
- de praktische aktie met betrekking tot (minstens enkele) maatschappijproblemen waaraan in gemeenschappelijk overleg prioriteit is toegekend voor een bepaalde periode.

Alle drie zijn nodig: geloofsbezinning alléén, zonder ethische bezinning en aktie, kan al te gemakkelijk ertoe leiden dat we blijven steken in inoperatieve taal. Ethische bezinning alléén, zonder aktie, kan gemakkelijk in vrijblijvendheid blijven steken. Ethische bezinning en aktie samen, zonder geloofsbezinning, verduisteren het zicht op het feit dat het ons om volmaakter vrede en vollediger recht gaat dan wat wij met ons handelen bereiken¹⁶). Omdat ze niet automatisch in elkaars verlengde liggen en het werken op het ene aandachtsveld niet garandeert dat het op de andere aandachtsvelden goed gaat, vergen ze ook alle drie *eigen* procedures en een *eigen* apparaat. Men kan

zich het kerkelijk leven daartoe voorstellen als gegroepeerd rondom drie centra:

- twee vormingscentra – leerhuizen zo men wil – waarin geloofsbezinning en ethische bezinning kunnen plaats vinden, en
- een centrum voor kerkelijke actie van waaruit politieke activiteiten (lobbies, inzamelingen, demonstraties en wat dies meer zij) georganiseerd kunnen worden.

Misschien moeten deze niet ruimtelijk van elkaar gescheiden worden, maar belangrijk is, dat er drie *afzonderlijke* suborganisaties zijn, met eigen staf (voorgangers, zo men wil), eigen beleidsvorming en ook eigen studiewerk ter voorbereiding en evaluatie van het beleid. Anders is er kans dat – naargelang de individuele voorkeur van de voorganger – het ene aandachtsveld aan het andere wordt opgeofferd. Misschien is onder sommige omstandigheden nog een vierde centrum nodig:

- voor charitatief werk, maar in onze westerse verzorgingsstaten kan men betwijfelen of hier nog een taak ligt voor de kerk.

11. Organisatievormen

Een zo gevarieerde apparatuur is niet te financieren en bemannen door een afzonderlijke gemeente. Het is echter de vraag of de kerken zich niet teveel blind staren op één organisatiemodel en daardoor een onnodige (en fatale) nadruk leggen op de betekenis van de plaatselijke gemeente. Met als gevolg dat deze sterk overvraagd wordt en omkomt in een veel te breed scala van taken en verwachtingen. Het individuele gemeentelid mag men niet opzadelen, zo betoogde ik hierboven, met al het denk- en giswerk dat voor ethisch verantwoord handelen nodig is. De afzonderlijke *gemeente* mag evenmin hiermee opgezadeld worden.

Uit de tekening op pagina 170 blijkt dat er heel wat variatie denkbaar is in organisatievormen. De modellen die hier getekend zijn, zouden achtereenvolgens kunnen voorkomen bij een kleine dorpschool, met enkele klassen (I), een vereniging met plaatselijke afdelingen (II), een bedrijf of ziekenhuis, met afzonderlijke „staf-afdelingen” voor huishouding, inkoop, verkoop, boekhouding etc. (III), een groot bouwbedrijf dat telkens nieuwe projecten onderneemt en dan ad-hoc organisatievormen schept (IV). In de kerk zijn wij meestal geneigd te denken dat de organisatie eruit ziet als nr. II. Toch zijn er elementen van een „composiete” organisatie te vinden (bouwcommissies, adviserende raden, boekhoudkundige diensten enz.) en zijn er heel wat bureaus, organen (een publiciteitsafdeling, een drukkerij, een seminarie) die de vorm hebben van een unitaire organisatie. Ook onderneemt men vaak ad-hoc projecten, waaraan allerlei organen – naar gelang de behoeften – medewerking verlenen. (Kom over de brug! organisatie van een Nederlands Nairobi-beraad e.d.). Het is niet in te zien, waarom nu juist de *plaatselijke* gemeenten zulke belangrijke organen zouden zijn voor de verwezenlijking van de missionaire taak van de kerk. Kan ze iets bereiken zonder al die andere organen? Gaat daarvan in veel gevallen niet veel meer invloed uit op de maatschappij?

Daar komt nog iets bij. Velen menen in de plaatselijke gemeente een kans te

zien om iets van een onderling gemeenschapsverband, saamhorigheid, een geestelijk tehuis te scheppen. Nu is het allereerst de vraag of dat gelukt; op dat punt hebben al heel wat pastores teurstellingen moeten incasseren. Maar als het wél gelukt, is het nog niet zo zeker of dit de meest gewenste vorm is van saamhorigheid. Men vergelijkte daarvoor de eerste drie organisatiemodellen met het vierde. Bij de eerste drie treffen per afdeling steeds dezelfde leden elkaar. Daar kunnen goede persoonlijke relaties door ontstaan (ook heftige conflicten trouwens!). Maar het brengt wel met zich mee dat men van de rest van de organisatie niet veel merkt. Het contact ermee loopt:

- als de organisatie hiërarchisch is opgebouwd: via het van boven aangestelde afdelingshoofd;
- als de organisatie democratisch is opgebouwd: via degene die de afdeling vertegenwoordigt in het leidinggevende orgaan. Protestantse gemeenten, met vertegenwoordigers in de Synode, weten goed, hoe weinig er via zo'n contactpersoon in de gemeente doorkomt. De „kerk” is voor het gemiddelde gemeentelid de wijk- of dorpskerk; wat er nog meer aan vast zit, overziet men niet.

In model IV daarentegen leert men de rest van de organisatie uit eigen ervaring kennen. Men ontmoet de ene keer leden uit afdeling A, een andere keer uit afdeling B enz. Er kunnen óók persoonlijke banden uit voortkomen, maar daarnaast kan er een saamhorigheidsbesef ontstaan met de organisatie als *geheel*.

In sociologisch onderzoek neemt men dat waar bij grote ideële bewegingen; het leidt tot een identificatie met de stichters, de geschiedenis, de symbolen van die beweging. Het is een abstracter soort saamhorigheid dan die van de face-to-face relaties in de plaatselijke gemeente. Daardoor is ze ook stabiel: minder kwetsbaar voor alle fluctuaties die door incidentele ruzies, persoonlijke eigenaardigheden, grillig optreden van een toevallige voorganger etc. optreden. Uiteraard is het niet aan de socioloog om aan te geven, of dit de soort verbondenheid is die men zich voor de kerk moet wensen. Ze wordt hier aangeboden als een mogelijkheid, om te laten zien dat er veel meer variatie denkbaar is in organisatievormen dan men zich gewoonlijk bewust is.

Ervan uitgaand dat de soort verbondenheid die in een projectmatig werkende organisatie ontstaat, zinvol is voor een kerk, kan men de organisatievormen III en IV combineren tot een soort „kerkmodel”, mits men er rekening mee houdt dat het hierbij alléén gaat om de taakverdeling tussen subgroepen (wat voor staf, wat voor leiding er nodig is, hoe de leiding aangesteld, c.q. gekozen moet worden, hoe ze te werk moet gaan etc., is dus niet aan de orde). Centraal daarin staat de gedachte, dat er volle organisatorische ruimte moet zijn voor alle drie de aandachtsvelden van par. 10¹⁷). Dat betekent dat het noodzakelijke instrumentarium alleen op stedelijk of regionaal niveau realiseerbaar is. Dat biedt dan tevens de gelegenheid, de kerkleden ervaring te laten opdoen met een groter geheel, hen méér van de kerk te laten beleven, hen gevarieerder ervaringen te geven, dan binnen één kleine gemeente mogelijk is. Het sluit helemaal geen kleine groepsvorming op lokaal niveau uit: dat kan vanuit de drie centra georganiseerd worden. Vormings- en aktieprogramma's zullen trouwens vaak via kleine groepen verlopen. Het maakt wél de kans geringer, dat men zich in één groep afzondert van de overige kerk.

12. Herinterpretatie van het idee „Missionaire Kerk”?

Alvorens te besluiten, moet ik nog éénmaal beklemtonen dat hierboven een analytische benadering aan de orde was. Er werd uitsluitend nagegaan, wat voor soort onderverdeling in subgroepen ertoe zou kunnen bijdragen, dat de „wending van de kerk naar de wereld” zich inderdaad praktisch voltrekt. Daarvoor moest eerst ingegaan worden op de obstakels die de socioloog waarneemt met betrekking tot deze wending, met name het probleem van de „januskop” van alle geloof en de inoperationaliteit van onze geloofstaal. Er werd dus wel een fundamenteel probleem aangesneden, maar voor het overige bleef dit artikel beperkt tot één enkel aspect van „organisatie”. Vragen omtrent de liturgie, de zielszorg, het geloofsonderricht, waren evenmin aan de orde. Alleen suggereerde ik dat het laatste beter in de vorm van vormingswerk kan geschieden dan in onderwijzende vormen. Overigens ben ik mij bewust dat de organisatie-kant op haar beurt ook maar één kant van het kerkelijk leven omvat. Het geloof zelf, de bezieling, zijn daarmee niet aan de orde geweest. Heeft het dan wel zin, zo uitvoerig bij organisatievormen stil te staan *terwijl het om die bezieling gaat?* M.i. wel; de organisatievormen kunnen die bezieling zowel ondersteunen als frustreren, naar gelang de wijze waarop ze worden gestructureerd. Bovendien: organisatievormen zijn te plannen, te hanteren – de bezieling hebben we niet in de hand. Wat is er tegen om datgene waaraan wij vorm kunnen geven, dan ook naar beste weten uit te voeren?

Zoals boven bleek: ook als we dat naar beste weten doen, blijft die „wending naar de wereld” een hachelijke zaak. Kan dáár dan het specifieke „missionaire” mee bedoeld zijn dat wij op theologisch vlak als het „Gebot der Stunde” ervaren? Dit snijdt het laatste thema aan: het toegezegde voorstel voor herinterpretatie van het „missionaire”. Dat volgt dan nu; het is tweeledig.

Een eerste voorstel is om niet meer van „missionaire gemeente” te spreken, maar van „missionaire kerk”. De plaatselijke gemeente wordt zwaar overvraagd wanneer ze alléén de moeizame „wending naar de wereld” moet volbrengen¹⁸⁾. Men zou het de toporganen van onze kerken trouwens veel te gemakkelijk maken als men deze wending van *hen* niet vroeg!

Maar wat te zeggen van het begrip „missionair”? Rondom dat begrip is langzamerhand een hopeloze spraakverwarring ontstaan. Er zijn door theologische manipulaties langzamerhand minstens drie connotaties in te herkennen, die alle drie op *zeer verschillende activiteiten* duiden zodat de term geen enkel houvast meer biedt voor het concrete werk:

1. werk overzee
2. werving van leden
3. dienst in de samenleving

Het wordt hoog tijd dat wij ophouden met al die activiteiten dezelfde naam te geven. Waarom kunnen wij niet spreken van „buitenlandse dienst” (1), „publiciteit” (2) en „christelijke actie” (3), of andere, soortgelijke termen? Als het „missionaire” karakter van de kerk iets te maken moet hebben met ons geloof in Gods handelen in de geschiedenis, laten we die term dan dáárvoor reserveren. *Dit* geloof te representeren in de samenleving, *in combinatie met* het streven er ook door praktische actieprogramma’s in het

handelen gestalte aan te geven, kan een karakteristiek zijn die een kerk uniek maakt. Misschien bestaat dáárin haar „zending”. Een dergelijk „Anliegen” kan haar onderscheiden van op devotie gerichte, quiétistische kerken enerzijds en van politieke partijen of actiegroepen anderzijds. Het is een karakteristiek die *alle* kerkelijke activiteiten moet doortrekken en niet alleen de drie bovengenoemde.

1) Dit artikel komt uit zo’n gesprek voort, nl. een lezing en discussie tijdens een vergadering van het Zendingswetenschappelijk Werkverband, 10 jan. 1977 te Utrecht.

2) Er zijn legio niet-onderzochte vragen. B.v. *wie* er regelmatig de kerk bezoeken en *waarom*, c.q. *wie* er bewust uit de kerk wegblijven en *waarom*; hoe de kerkdienst wordt ervaren, hoe preken worden geïnterpreteerd, hoe het zit met de zgn. pluriformiteit in de geloofsbeleving, welke mensen b.v. *niet* en welke juist *wel* aangesproken worden door oecumenische diensten; welke politieke oriëntaties door welke mensen worden aangehangen, of daarbij een relatie is te bespeuren met verschillende geloofsoriëntaties; hoeveel er van synodale beraadslagingen, of van de handel en wandel van de Raad van Kerken doordringt in de gemeenten.

3) De sociologische analyse van samenhangen kan zich ook tot de theologische duidingen zélf uitstrekken. Bovendien: op de vraag *wannéer* theologische duidingen gebaseerd zijn op ongetoetste, onvoldoende doordachte, maatschappijbeelden, kunnen in concrete gevallen verschillende antwoorden gegeven worden.

4) Wél vergt de tegenwoordig gevraagde integratie van wetenschappen dat resp. deelwetenschappen nagaan in hoeverre hun vooronderstellingen en uitkomsten kloppen met die der andere, c.q. daardoor gecorrigeerd dienen te worden. Aan hun aspect-karakter valt echter m.i. niet te ontkomen.

5) Achtereenvolgens „The missionary structure of the congregation” en „Structures for missionary congregations” genoemd. Een verslag van de W.-Europese en Amerikaanse werkgroepen hierover in *The church for others*, Geneva 1967.

6) *The church for others*, a.w., p. 15.

7) H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1973, pp. 429 e.v.

8) Mady A. Thung, *The precarious organisation. Sociological explorations of the church's mission and structure*, The Hague 1976.

9) Het verschijnsel is bekend; de N.H. Kerk heet een „middenstandskerk”, de Remonstrantse en Doopsgezinde Kerkgenootschappen tellen relatief veel hogere beroepsgroepen onder hun leden. In de Gereformeerde Kerken zijn arbeiders slecht vertegenwoordigd en de landbouwende groepen oververtegenwoordigd. In de V.S. is het nog duidelijker; stijging op de maatschappelijke ladder leidt vaak tot overgang naar een „hogere gesitueerde” kerk, zoals de Presbyteriaanse of Episcopale. Uitvoeriger hierover in Thung, a.w., par. 5.1.

10) G. Lewy, *Religion and Revolution*, New York 1974.

11) Aan dit onderwerp moet nog verder gewerkt worden. Er zijn gradaties van „operationaliteit” te onderscheiden (Thung a.w., p. 139).

12) Dr. H. M. de Lange attendeerde mij erop dat ik in mijn beschrijving van dit verschijnsel onrecht deed aan een aantal recente uitspraken van de afdeling „Church and Society” van de Wereldraad: ze zijn veel concreter en gedetailleerder dan ik suggereerde op b.v. pp. 136, 139 in Thung, a.w.

13) Dat behoeft geen partijkeuze te zijn; diverse belangrijke politieke programmapunten zijn bij méér partijen terug te vinden.

14) De neiging die men bij veel politiek geëngageerde pastores aantreft, om dát te ontkennen, is misschien wel de belangrijkste reden waarom kerkelijke politieke actie momenteel zoveel weerstanden wekt. Ze wordt vaak met een air van morele voortreffelijkheid en onfeilbaarheid gepresenteerd.

¹⁵⁾ Elders uitvoeriger uitgewerkt, Thung, *a.w.*, pp. 265 e.v., pp. 312 e.v.

¹⁶⁾ Uitvoerder verantwoording in Thung, *a.w.*, pp. 222 e.v.

¹⁷⁾ Er is mij wel eens verweten dat hierin geen ruimte is voor het pastoraat. Maar er is alle ruimte voor de werkzaamheid van pastorale counselors, mensen die opgeleid zijn voor persoonlijke begeleiding en die bv. spreekuren houden die voor ieder toegankelijk zijn (zoals ik elders al eens heb bepleit, zie in P. E. Kraemer e.a., *Gemeente in Meervoud*, Amsterdam ± 1966, pp. 113 e.v.). Daarnaast meen ik dat pastoraat in de zin van: zorg, aandacht, beschikbaarheid voor de persoonlijke nood van de mensen met wie men te maken heeft, een dimensie moet zijn van alle omgang met elkaar in de kerk. Mensen in leidende posities hebben hier een extra verantwoordelijkheid, al zullen ze wellicht niet altijd in de gelegenheid zijn, de gesignaleerde noden zelf op te vangen.

¹⁸⁾ Om dezelfde reden is het rapport van het studieproject over de „missionary congregation” uiteindelijk „*Church for others*” genoemd.

Rectificatie:

In het vorige nummer is verzuimd jaargang en nummer af te drukken. Wilt U nevenstaand strookje in dat nummer bevestigen? Dank U.

Redactie.

6e jaargang, nr. 1

6e jaargang, nr. 1

Enkele kanttekeningen bij het artikel van dr. Mady A. Thung

Op 6 juni 1976 promoveerde mevr. Mady A. Laeyendecker-Thung in Leiden tot doctor in de sociale wetenschappen op een proefschrift met de titel „The precarious organisation” en met als ondertitel „Sociological explorations of the Church's mission and structure” (De precaire organisatie: sociologische onderzoeken aangaande de zending en de structuur van de kerk)¹⁾.

Mady Thung is eigenlijk reeds jarenlang betrokken bij onderzoeken van deze aard. Zij was lid van de Europese werkgroep die onder leiding van Hans Hoekendijk in 1968 het bekende rapport „Church for others” (Kerk voor anderen) publiceerde. Ze was gedurende een aantal jaren studiesecretaris van de Nederlandse Zendingraad en had reeds voor deze dissertatie een aantal studies over dit onderwerp gepubliceerd. Deze dissertatie is een samenvattend geschrift waaruit voor sociologen en theologen veel te leren valt. Helaas heb ik tot nu toe in de Nederlandse vakbladen nog geen enkele bespreking van deze dissertatie gelezen. Het is niet mijn bedoeling hier een poging daartoe te wagen. Ik wil slechts de hoop uitspreken dat een socioloog t.z.t een bespreking zal geven.

Als theologe wil ik echter dankbaar erkennen, dat ik van die dissertatie veel geleerd heb. Niet alleen omdat dat boek een uiterst nuttige oriëntatie geeft in de godsdienstsociologie en kerksociologie en de daarin gehanteerde begrippen, maar vooral ook omdat hier bij mijn weten voor het eerst breed en diep de betekenis van de organisatiesociologie voor het zoeken naar structuren voor missionaire gemeenten in het licht treedt en bespreekbaar wordt. Ik wil me, nu de redactie mij vroeg te reageren op de bijdrage van de schrijfster in dit nummer, concentreren op die bijdrage, maar ik hoop zo nu en dan te letten op het bredere referentiekader van de dissertatie waarbinnen het artikel van dr. Thung functioneert.

Waardevolle adviezen betreffende een deeltaak van de kerk

De dissertatie en dit artikel bevatten bijzonder waardevolle en wijze adviezen betreffende een deeltaak van de kerk. Ik geloof dat het geheim en de taak van de kerken wijder en dieper is dan door dr. Laeyendecker wordt omschreven. Ik hoop daar in het vervolg van deze reactie op terug te komen. Maar dat een van de deeltaken van de kerk is processen op gang te brengen die kerken, politieke partijen en andere organisaties kunnen bezielen en bemoedigen om bepaalde maatschappij-problemen aan te pakken „waaraan in gemeenschappelijk overleg prioriteit is toegekend in een bepaalde periode” lijkt mij voor geen tegenspraak vatbaar. Wat in de dissertatie en in dit artikel geschreven wordt over de drie aandachtsvelden: „bijbelstudie, ethische bezinning en stimulering van praktische actie” is zeer waardevol en hier worden wegen gewezen die begaanbaar zijn in kerk en gemeente in vele (niet alle) delen van de wereld.

Het is onloochenbaar o.a. de roeping van de kerken om te zoeken naar de wil van God in de grote vragen van deze tijd: de worsteling tegen racisme, het milieuvraagstuk, kern-energie, het streven naar een nieuwe economische orde, de vragen die samenhangen met bewapening enz.

De weg die de schrijfster wijst om polarisaties te voorkomen, maar tevens om vrijblijvendheid te weren en toch van de kerk geen politieke partij te maken, is mijns inziens een verantwoorde weg, die inderdaad betreden moet worden en kan worden. Toch stelt zowel de dissertatie als dit artikel mij voor een aantal vragen, die ik graag naar voren breng om de discussie over de relatie tussen theologie en sociologie voort te zetten.

De eerste vraag is die betreffende de onderscheiding kerk en lokale gemeente in deze beschouwingen.

De plaatselijke gemeente

Zowel in de dissertatie als in dit artikel wordt in de structurering van de missionaire kerk sterk de nadruk gelegd op de centrale of regionale „boven-gemeentelijke” missionaire kerk en wordt telkens benadrukt, dat men de plaatselijke gemeente niet overvragen moet. De vraag rijst of het wel juist is om plaatselijke *gemeente* en centrale of regionale *kerk* zo tegenover elkaar te plaatsen. Is de nadruk op de lokale gemeente werkelijk „onnodig en fataal”? Het valt mij op, dat in het Aziatische rapport over de missionaire gemeente, dat in 1964 in Singapore verscheen binnen het kader van het bekende project van de Wereldraad van Kerken, juist de nadruk valt op de lokale gemeente. Dat rapport heet: „Structures for a missionary congregation” (structuren voor een missionaire gemeente) en geeft vele voorbeelden en suggesties voor de opbouw van lokale congregaties. Ook in de algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken in New Delhi viel het accent op de lokale congregatie, toen uitgesproken werd dat *in loco* de kerk tot openbaring moet komen als een „echte gemeenschap, predikende het Ene Evangelie, brekende het ene brood, verenigd in gemeenschappelijk gebed, en met een georganiseerd leven dat zich uit in getuigenis en dienst voor allen in loco”²).

Het komt mij voor, dat de wisselwerking, de inter-actie en de intense communicatie tussen centrale (en regionale) organen en lokale gemeenten voor de vervulling van de missionaire en diakonale taak van de kerk van fundamentele betekenis is. De beleidsadviezen van mevr. Laeyendecker zijn toch in vele opzichten ook toepasbaar in de lokale gemeenten? Projektmatige opzet van kerkelijke taken kan toch ook in de lokale gemeenten worden gerealiseerd? Zou de organisatiesociologie juist niet willen en kunnen helpen bij het organiseren van meer contact tussen de „topleiding” in regio en land en in de Wereldraad van Kerken? Dat het daaraan vaak ontbreekt, is duidelijk. Maar er zijn ook voorbeelden van intens contact tussen lokale gemeente en centrum, die tot navolging roepen en die om meer organisatorische uitbouw vragen.

Welke visie op de kerk ligt ten grondslag aan de beleidsadviezen in dit artikel?

Zowel bij het nauwkeurig lezen en herlezen van de dissertatie als bij de lezing van dit artikel viel het mij telkens op, dat de visie op de taak van de kerk nog in sterke mate bepaald wordt door wat in het rapport „Church for others” van

1968 domineerde. Telkens weer wordt zowel in de dissertatie als in het artikel de taak van de kerk beperkt „tot participatie aan de verbetering van de samenleving”.

God is bezig te handelen in de geschiedenis van mensen, volkeren en culturen. Hij is bezig tekenen van Zijn Rijk in de wereld op te richten en de taak van de kerk is die tekenen te onderscheiden en daarin te participeren. Intussen is er m.i. terecht veel kritiek uitgebracht op deze verenging en versmalling van de taak van de kerk, o.a. door H. Berkhof in zijn boek „Christelijk geloof” (pag. 429 vv.), die kritiek uitoefende op de oppervlakkige manier waarop over het „handelen Gods” werd gesproken en over de neiging om de kerk alleen als een pressiegroep te beschouwen. De leus „God acts in history” (God handelt in de geschiedenis) kan niet in het algemeen worden gelanceerd. Het handelen van de God en Vader van Jezus Christus is niet een ongekwaliificeerd handelen. Het is een zeer gericht handelen. De „Missio Dei en de Actio Dei” is gericht op die nieuwe orde van zaken, die in het Nieuwe Testament het Rijk Gods wordt genoemd en waarvan de constitutie is de liefde tot God en de naaste. Bij deze Missio Dei en Actio Dei in de richting van het Messiaanse Rijk legt God een relatie tussen de Messiaanse *tijd*, de Messiaanse *gemeenschap* (de *ecclesia*) en het Messiaanse *Rijk* (de *basileia*). Nu zijn er sinds 1968 een aantal ecclesiologieën en missiologieën verschenen waarin getracht wordt de kerk en haar zending in de wereld te zien binnen het coördinatensysteem van deze Missio- en Actio Dei. Ik vind daarvan in de dissertatie geen reflex. De schrijfster merkt m.i. terecht op, dat sociologie nooit een remplaçant van theologische bezinning kan en wil zijn. Dat had ik altijd wel begrepen. Maar ik vraag mij wel af of de socioloog die behulpzaam is tot het functioneren van missionaire gemeenten toch niet meer rekening moet houden met de relatie tussen „ecclesia” en „basileia”, zoals die in vele nieuwere ecclesiologieën en missiologieën wordt ontwikkeld.

H. Berkhof heeft een indringende ecclesiologie gegeven in zijn boek „Het christelijk geloof”, waarin hij de kerk beschrijft als onmisbaar instituut, als onmisbare gemeenschap en tevens als functie van het apostolaat. G. C. Berkouwer heeft twee delen gewijd aan een bijbelse ecclesiologie en haar geheim en haar missionaire taak diep beschreven en geconcretiseerd in zijn Dogmatische Studiën³), Jürgen Moltmann schreef zijn indrukwekkende ecclesiologie: „Kirche in der Kraft des Geistes”⁴).

In deze en dergelijke ecclesiologieën die alle na 1968 verschenen, wordt de kerk niet verengd en versmald tot een instituut tot verbetering van de samenleving en gereduceerd tot een pressiegroep. Haar taak wordt niet beperkt tot die van een vormingscentrum en tot vormingswerk.

In al die ecclesiologieën worden wij herinnerd aan wat Paul Minear noemde de „Images of the Church in the New Testament”, waarin de kerk veel meer is dan een vormingsinstituut voor de operationalisering van maatschappelijke doelstellingen.

Er zijn sinds 1968 ook vele *missiologieën* verschenen waarin getracht wordt in terugkeer tot de bijbelse gezichtspunten na te denken over de missionaire taak van de gemeente in de huidige wereld.

Wat komt in zulke studies naar voren als taak van de kerk?

Ik geef slechts enkele noties weer: De kerk behoort te zijn *Gods profetes* op

de aarde, die op talloze wijzen Gods radicale beloften en eisen in Wet en Evangelie doorgeeft en door vertaalt van geslacht tot geslacht. In prediking, in groepswerk, in gesprek en met alle mogelijke communicatiemiddelen. In vele sociologische studies wordt bij de bezinning op die taak de tegenstelling gemaakt tussen „comfort” (troost) en „challenge” (uitdaging). „Comfort” wordt dan als „escape” (vlucht) beschouwd (in marxistische zin) en de „challenge” alleen benadrukt (vgl. pag. 98 vv. van de dissertatie). Het kenmerkende van het Woord Gods, dat aan de kerk is toevertrouwd, is juist dat het de radicale beloften bevat die niemand als enige troost in leven en sterven kan missen en de radicale eisen, die doordringen in het gehele leven en samenleven. Wie de beloften („comfort”, troost) communiceert zonder het Evangelie, communiceert het Woord Gods niet en wie de eisen en uitdagingen communiceert zonder het Evangelie, predikt het Woord Gods niet. Een van de onvervangbare taken van de kerk in alle eeuwen is om door woord en Sacrament de radicaliteit der beloften en eisen door te geven en uit te werken temidden van de volkeren en van religies en ideologieën. De kerk moet uit haar kannen en kruiken dit woord uitdelen aan het volk Gods en aan de samenlevingen, onderweg naar het Rijk. Die prediking, die bediening van Woord en Sacrament sluit wel vormingswerk in, maar ze gaat daarin in geen enkel opzicht op.

De kerk is ook en moet ook zijn *cultusgemeenschap*, waarin Gods beloften en eisen terugkeren tot God in liederen en gebeden. Daarom zijn *vieringen* onmisbaar voor de vervulling van de roeping van de kerk. De schrijfster is in haar dissertatie van oordeel dat de vieringen te centraal staan in het kerkelijk leven. Dat zal wel waar zijn. Het is fout als de vieringen het een en het al zijn in de kerk. Maar men mag in het licht van de Nieuwtestamentische visie op de kerk de vieringen ook niet marginaliseren, zoals de schrijfster doet in hfdst. V van haar dissertatie (pag. 177).

De kerk is een *gemeenschap* waarin wij met elkander in verbondenheid met heel de oecumene samenleven als volk Gods, in loco en mondiaal.

De kerk is o.a. ook een *vormingscentrum*, waarin wij met elkaar zoeken naar de gehoorzaamheid aan de wil van God in de jungle van de huidige problemen. En de kerk is tevens als ze werkelijk kerk is een oefenplaats voor een nieuwe levensstijl.

Dit zijn noties over de missionaire gemeente, die in allerlei ecclesiologieën en missiologieën naar voren komen. Het gevaar van dogmatische ecclesiologieën en missiologieën is, dat ze vaak de indruk wekken dat de kerk *de facto* reeds beantwoordt aan deze roeping en taak. De waarde van kerk-sociologisch onderzoek is – dat stem ik volmondig toe – dat het onderzoek van de ervaringswerkelijkheid van het dagelijkse kerkelijk leven ontvuchtend en ontluisterend werkt. Dat is nodig en maant tot ootmoed en ommekeer. Maar zou het niet de taak van de kerksociologie zijn om in de confrontatie met het *volle* geheim en de *volle* roeping der kerk de kerken te herinneren niet alleen aan enkele deeltaken, maar aan de gehele taak? En zou het niet de taak van de organisatiesociologie in het bijzonder zijn om adviezen aan te reiken voor de organisatie van de *hele* taak en van *alle* deeltaken der kerk?

Enkele verzoeken aan de organisatiesociologie

Het komt mij voor dat dr. Thung zowel in haar dissertatie als in dit artikel zeer waardevolle adviezen geeft over de vraag hoe in de kerken processen op gang kunnen worden gebracht om gezamenlijk tot bezinning en tot de voorbereiding van actie te komen in de micro- en macro-problemen op sociaal-ethisch gebied. Toch zou ik in verband met het bovenstaande nog andere verzoeken naar voren willen brengen bij wijze van illustratie van mijn bedoeling.

Op welke wijze kunnen zodanige kerkstructuren ontwikkeld worden dat de kerken opgebouwd worden daar waar mensen en gemeenschappen zich bevinden, zodat ze niet als ghetto's of oude stadsmuren in de wereld staan? Hoe kan de communicatie van Gods beloften en eisen gediend worden in de huidige samenleving? Kan daarin worden volstaan met „informatie en publiciteit”? Hoe kan de eenheid van woord en daad, van getuigenis en diakonie beter en dieper georganiseerd worden? De schrijfster vraagt aarzelend of aan de drie door haar genoemde aandachtsvelden de diakonia nog wel moet worden toegevoegd in onze verzorgingsstaten. Vanwaar die aarzeling? Het komt mij voor, dat diakonie in onze samenleving altijd nodig zal blijven om de barmhartigheid en de gerechtigheid te dienen, want open en verborgen wonden zullen altijd om diakonie vragen in saecula saeculorum. De vraag is slechts op welke wijze getuigenis en dienst zo georganiseerd kunnen worden dat ze niet naast elkaar als partners functioneren, maar tot een eenheid kunnen worden verweven, zoals dat in het Nieuwe Testament het geval was in de dagen van Jezus van Nazareth en zijn Apostelen.

Ik maak deze slotopmerkingen omdat ik zowel door de dissertatie als door dit artikel dieper dan ooit overtuigd ben van de betekenis en het nut van de organisatiesociologie voor het functioneren van de kerk in de samenleving. Wat mij boeit is dat dit sociologische boek en dit artikel niet geschreven zijn met de afschuwelijke *Kassandra-mentaliteit*⁵⁾ waarvan zoveel kerk-sociologische studies vol zijn en die vele dienaren der kerk met wanhoop vervult in plaats van hen te troosten en te bemoedigen. Deze geschriften zijn bemoedigend, behulpzaam, en gaan terecht uit van de overtuiging dat sociologen en theologen elkaar nodig hebben.

1) Uitg. Mouton & Co., Den Haag.

2) The New Delhi report, pag. 116.

3) Dogmatische Studiën, De Kerk I en II. Kampen 1970 en 1972.

4) München 1975.

5) *Kassandra*: dochter van Priamos in de Griekse mythologie, die altijd en gaarne de ondergang aankondigt.

Bruder aller Menschen; der missionarische Aufbruch in Franziskus von Assisi.

Uitgave: Missionszentrale OFM, Robert Kochstrasse 39, Postfach 443, 53 Bonn - Bad Godesberg 1, West-Duitsland. 182 pag., prijs onbekend.

Deze studie bevat drie delen. Eerst wordt de missionaire aanzet van Franciscus onderzocht. Vervolgens zijn er getuigenissen uit twaalf verschillende landen over de betekenis die hij in al deze culturen gekregen heeft of wellicht krijgen zal. Tenslotte wordt het geboden materiaal samengevat en geanalyseerd. Terecht neemt het tweede deel de meeste ruimte in. Het is opmerkelijk, hoe weinig plaats- en tijdgebonden Franciscus eigenlijk is geweest. Hij is met recht de „Bruder aller Menschen”. Dit is niet uitsluitend zijn eigen verdienste. Zijn volgelingen trekken hem naar zich toe. Er is een voortdurend groeiproces. Wat met Jezus gebeurd is, gebeurt ook met Franciscus. De charismatische Franciscus van P. A. van Corstanje is niet geheel dezelfde als de Franciscus van Dom Helder Camara. Het gevolg van deze annexatie is, dat slechts in lovende zin over hem gesproken kan worden. Hij is slechts ten dele de man uit Assisi. Hij is bovenal het grote voorbeeld, waarnaar men zich richt. In feite gaat het in deze getui-

genissen dan ook om een bezinning op de waarde van een franciscaans christendom. In dit verband verdient het getuigenis uit Bosnië bijzondere aandacht. Vanwege de speciale inzet van de orde in dit gebied tijdens de botsing tussen het dualisme van de Bogomielen en de katholieke traditie, heeft het christendom hier een speciaal stempel gekregen. Het is hier minder besmet geraakt door de vermeniging met politieke macht. Het heeft hier het karakter behouden van solidariteit met de armen.

Waarschijnlijk is het wel typerend, dat de nederlandse bijdrage begint met de constatering dat zowel de franciscaanse familie als de nederlandse kerk in een crisis verkeert. Het is duidelijk, dat de schrijver in de charismatische beweging een weg ziet tot vernieuwing. Dit zal vermoedelijk alleen het geval zijn, wanneer hiermee wel gepaard gaat werkelijk medelijden met de ellendigen, waarover Dom Helder Camara schrijft. Terecht wijst deze erop, dat de armoede van Franciscus iets geheel anders is dan de ellende in de miljoenensteden van de derde wereld.

Al met al is het boek een boeiende poging nader uit te werken, op welke wijze het franciscaanse christendom ook in onze tijd in de verschillende continenten het werk van Christus kan voortzetten.

A. J. Jelsma

S. Krikke, Veranderd levensbesef en liturgie. Een verkenning van godsdienstwijsgerige en liturgische aspecten der randkerkelijkheid.

Van Gorcum, 1976, ing. f 29,50

Moed kan aan de auteur van dit proefschrift niet ontzegd worden. Het is geen geringe onderneming een omvattende schets van veranderd levensbesef te geven en aannemelijk te maken dat dit levensbesef de belangrijkste oorzaak van randkerkelijkheid is, doordat namelijk de kerken in hun liturgieën er geen of onvoldoende rekening mee houden. Bij een dergelijk onderwerp zijn bovendien zoveel andere disciplines in het geding, dat je gemakkelijk aan hun vindingen en opties te kort doet en dus toorn over je afroept. De poging om het huidige levensbesef op het spoor te willen komen is bovendien prijzenswaard. Als „accommodatie de praxis is, gebouwd op het geloof in de kenosis” (Hoekendijk) dan is inzicht in en inspelen op het levensbesef ook in onze tijd een missionaire opdracht van de eerste orde.

In deel I typeert Krikke het huidige levensbesef met de trefwoorden: religieuze twijfel, désacralisering, krachteloos worden van elke absoluutheidspretentie, het als ondoorgrondelijk beschouwen van bestaan en geschiedenis, verdwijning van mythisch bewustzijn, eigenmachtig reguleren van het leven, verschuiving van individueel naar sociaal heilsverlangen, existentiële angst. Het geheel resulteert in een „christelijke geloofsloosheid” (Waldmann). Schrijver sluit zich in grote lijnen aan bij de filosofische theologie van W. Weidschedel die via een „open nihilisme” en „open scepticisme”, dat radicaal door blijft vragen, het huidige nihilisme wil doorstaan.

In deel II wordt nagegaan of dit zo geschetste veranderde levensbesef zijn weerslag vindt in de onderscheiden dienstboeken, liedboeken e.d. Dat blijkt zelden het geval te zijn. Het liedboek levert bijvoorbeeld niet meer dan tien liederen op die er mee door kunnen! Wat liturgische teksten betreft is vrijwel alleen wat Huub Oosterhuis schreef acceptabel en dan nog maar voor een deel.

In deel III komt aan de orde aan welke voorwaarden een vernieuwde liturgie zou moeten voldoen en hoe die er in grondlijnen zou uitzien als met het veranderd levensbesef reke-

ning zou worden gehouden. Voor veel gebruikelijke elementen is er dan geen plaats. (b.v. geloofsbelijdenis). Andere (b.v. gebed, preek, sacramenten) zouden sterke modificatie moeten ondergaan. Over blijft een soort hedendaagse versie van wat de Vrije Gemeente heeft voorgestaan.

Ook al moet de poging geprezen worden veranderd levensbesef en liturgie te confronteren, het resultaat van de studie heeft mij niet bevredigd. Vooral omdat veel te weinig rekening is gehouden met wat andere disciplines aandragen. De schrijver zet zich ook merkwaardig fel af tegen de godsdienstsociologie, daarbij axiomatisch aanknappend bij de stelling van zijn promotor Hubbeling uit diens dissertatie (1956!): „De sociale factoren zijn niet de belangrijkste oorzaken van de massale onkerkelijkheid in Nederland en elders in Europa in de twintigste”. De stelling mag een terechte kritiek impliceren op enkele uitingen van de kerkelijke sociologie uit die dagen, maar er is sedertdien nog wel wat meer aan onderzoek en theorievorming gedaan met betrekking tot randkerkelijkheid e.d. Godsdienstsociologen doen wel wat meer en anders dan enquêtes houden om mensen weer in de kerk te krijgen. Ook de grenzen tussen sociologie en sociale psychologie zijn thans zeer doorlaatbaar geworden. Opmerkelijk is dat het ook voor niet-sociologen zeer toegankelijke werk van Nederlandse godsdienstsociologen als Dekker, Laeyendecker, Laeyendecker-Thung, Scholten, Vrijhof over randkerkelijkheid e.d. zelfs in de literatuurlijst ontbreekt. Kennisname van hun werk zou deze godsdienstwijsgerige studie zeer ten goede gekomen zijn. Maatschappelijke verschijnselen als pluralisme, privatisering, mobiliteit, technisch-wetenschappelijke ontwikkelingen, en snelle veranderingen überhaupt hebben nu eenmaal een sterke invloed op het levensbesef. Zij kunnen bij een analyse van dat levensbesef niet ontbreken. Het zou bovendien aangereikt hebben dat er veel soorten randkerkelijken zijn en dat er nog al wat diversiteit van levensbesef bestaat.

Bij een onderzoek of de kerkdienst voldoende inspeelt op het moderne levensbesef zegt het alleen analyseren van liturgieteksten en liederen nog niet zo veel. Een kerkdienst is een sociaal-psychologisch en communicatief gebeuren dat niet uitsluitend en zelfs niet hoofd-

zakelijk bepaald wordt door de gebruikte formuleringen. (Nog afgezien van het feit, dat men zich in vele diensten nauwelijks aan de geanalyseerde dienstboeken etc. houdt). Veel randkerkelijken accepteren bijvoorbeeld best een iets archaische taal als ze de voorganger als „echt” ervaren.

Overigens is dat inspelen op veranderd levensbesef ook geen eenvoudige zaak. Er dreigt of: vlotte moderniteit als verpakking voor een archaische opvatting, of: het verheffen van modern levensbesef – zoals men dat zelf beleeft en ziet – tot criterium van wat (nog) gelden mag. Krikke vervalt m.i. in het laatste gevaar. Zijn voorstellen tot vernieuwing van liturgi-

sche formulering en vormen „zeggen” mij niets. Juist niet in mijn „randkerkelijke” dagen!

Dit alles neemt echter niet weg dat Krikke een aantal aspecten van modern levensbesef signaleert die zeker in meerdere of mindere mate meespelen als mensen van kerk en geloof losraken. Het inspelen op deze aspecten is door de kerken nog onvoldoende serieus genomen! Dat zal – behalve op liturgisch – uiteraard ook op homiletisch, catechetisch en pastoraal gebied dienen te geschieden. Hopelijk inspireert deze studie anderen om de uitdaging verder op te pakken.

F. N. M. Nijssen

A. Camps, Christendom en godsdiensten der wereld.

Baarn 1976, 104 pag., prijs f 8,90

In de serie *Oekumene* schreef prof. Camps van Nijmegen over een actueel onderwerp, namelijk de relatie tussen het christendom en (andere) godsdiensten. In een eerste hoofdstuk geeft hij de oorzaken van een veranderde houding van christenen tegenover andersgelovigen aan: zij is het gevolg van een fundamentele verschuiving in de situatie der andere godsdiensten en daarmee samenhangend een ontwikkeling in het kerkelijk denken van monoloog naar dialoog. Hoofdstuk twee geeft voorbeelden van nieuwe vormen van dialoog en contact. Camps laat zich hier nogal kritisch uit over de activiteiten van de Wereldraad van Kerken op het terrein van de dialoog. Men zou daar de theologische problematiek, die andere godsdiensten opwerpen, omzeilen door concrete dialogen aan te gaan met vertegenwoordigers van andere godsdiensten. Hier vergeet de auteur dat de Wereldraad telkens na zulke concrete dialogen zich in eigen kring heeft bezonnen op de resultaten. Kennelijk heeft Camps meer waardering voor organisaties als de „Temple of Understanding” en de „World Conference on Religion and Peace”. Maar aan al deze vormen van dialoog verwijt hij dat ze niet toe komen aan een dialoog van het heil. Het moet immers uiteindelijk gaan om een diepere dialoog, gebaseerd op een positieve waardering van de andere religies. In het derde hoofdstuk schetst de schrijver eerst de remmingen die hiertegen zijn opgetreden zowel aan reformatorische als aan katholieke zijde. Vervolgens wijst hij op een aantal denkers in het verleden en heden die tot zulk een positieve waardering gekomen zijn. In het vierde hoofdstuk volgen dan enkele voorbeel-

den van een nieuwe waardering van bepaalde godsdiensten, zoals die van R. H. Drummond in zijn boek over het boeddhisme en zoals de wederzijdse beoordeling van moslims en christenen, onder andere uitkomend in de dialogen gehouden in Cordoba, Tunis en Tripoli. Opvallend is dat Camps kennelijk de uitspraak van Tripoli aanvaardt dat christendom en islam de profeten en boodschappers van elkaar erkennen (overigens gebruikte Tripoli de uitdrukking „eren” die wat zwakker is dan „erkennen”). Vanuit de gezamenlijke monotheïstische religies wil hij kritiek uitoefenen op hindoeïsme en boeddhisme, die minder in staat zijn oplossingen aan te dragen voor de wereldproblemen van vandaag.

In zijn laatste hoofdstuk probeert Camps vanuit de dialoog met de andere godsdiensten te komen tot een nieuwe visie op de wereldchristenheid. De schrijver zou het christendom willen zien als een zeer pluriforme beleving door mensen van de idealen van Jezus Christus, van zijn visie op mens, wereld en Vader. Deze idealen wortelen dan binnen een algemene heilsgeschiedenis van Gods zelfmededeling aan mensen en hun antwoord daarop.

Al met al een boeiend boek. Terloops maakte ik al een enkele kritische opmerking. Er blijven vragen, bij voorbeeld: kan men ongenueanceerd over de godsdiensten spreken als heilzaam? Kan soms de rebellie tegen de religie niet heilzamer zijn? En bracht Jezus niet méér dan een nieuwe visie, namelijk zichzelf als heiland? Hoe is dan de verhouding tussen dit heil en het algemene heil, is het voldoende te zeggen dat de idealen van Jezus Christus wortelen binnen de algemene heilsgeschiedenis?

Kortom, de dialoog over de dialoog moet doorgaan.

D. C. Mulder

Ype Schaaf, Ja, maar . . . , Tien vragen over de Derde Wereld.

Meinema, Delft, Serie Ter Sprake nr. 14, 34 pag., prijs f 3,50. Bij aantallen reductie.

Ds. Ype Schaaf, directeur van het Friese Hervormde Service-bureau, „It Skewiel” en adviseur van de hervormde diakonieën van Friesland heeft met het schrijven van dit boekje allen aan zich verplicht, die regelmatig met hetzelfde soort vragen worden lastig gevallen als hij heeft ervaren. Vragen zoals:

Waren de mensen ginds niet veel gelukkiger vóór wij met onze beschaving over hen kwamen? (1)

of: In Nederland zijn nog zoveel problemen op te lossen (6)

of: Zijn de mensen ginds wel echte christenen? (9).

Zo gemakkelijk als ze gesteld worden, zo moeilijk zijn ze te beantwoorden. De schrijver heeft dat bekwaam gedaan, puttend uit zijn kennis van Afrika en zijn ervaringen op reizen in Indonesië en Zuid-Afrika. Het beste zijn die antwoorden waar hij inzicht geeft in de historische achtergronden en de hem ter beschikking staande gegevens zoals die over kolonialisme, de ontwikkelingsproblematiek, de betekenis van de Bijbel, de Wereldraad van Kerken op begrijpelijke wijze toelicht.

Voor zijn eigen overwegingen was het bestek van dit boekje te klein. Daardoor roepen deze

nieuwe vragen op. Met name wat in par. 5 over het communisme staat, is te snel en te ongenueanceerd geschreven. In één adem China en Indo-China communistische staten noemen, de allerarmsten op Java aanspreekbaar voor het communisme noemen (anderen niet?), een geslaagde communistische revolutie op Cuba vermelden, dat alles veronderstelt bij de lezer een grondige kennis van de vroegere en huidige ontwikkeling. Het verdient aanbeveling, ook in verband met wat elders over marxisme wordt gezegd, bij een volgende druk een aparte paragraaf te schrijven of te laten schrijven over de variëteiten van het marxistisch communisme.

Bij een volgende druk kunnen dan ook algemeen goed geworden uitlatingen worden weggelaten zoals bijvoorbeeld die op blz. 9 over Soekarno en de Nieuw-Guinea-kwestie. Anders zou er een duidelijke uiteenzetting van de kritiek op Soekarno moeten instaan. Onjuistheden als op blz. 8: „In Azië begint deze kleine nationalistische élite direct na de Tweede Wereldoorlog met de vrijheidsstrijd” zouden gecorrigeerd kunnen worden als in par. 3 een alinea werd ingevoegd over het begin van de nationalistische bewegingen in Azië, die een sterke impuls kregen van de val van Port Arthur (1906).

Wij wensen dit boekje menige herdruk toe. Het biedt meer dan voldoende stof voor een grondige cursus over de ontmoeting met de twee/derde wereld.

M. C. Jongeling

Aan dit nummer werkten mee:

R. J. van der Veen,

algemeen secretaris Nederlandse Zendingsraad; secretaris voorbereidingscomité „Zending in Nederland”.

A. Houtepen,

gedelegeerde voor oecumenische activiteiten bisdom Breda; lid voorbereidingscomité „Zending in Nederland”.

W. Sleddens,

stafmedewerker Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. oecumenica, Utrecht.

J. M. van Engelen,

studiesecretaris Nederlandse Missieraad; docent missionaire planning aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

Mady A. Thung,

godsdienstsociologe; part-time verbonden aan het project „Reflecties op de toekomst” van „Kerk en Wereld”.

J. Verkuyl,

hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Toegezonden boeken:

Peppelenbosch, P. G. N., Teune, E.,
De wereld der Arabieren. Romen, Bussum,
2e herziene druk 1976, 187 pag., prijs f 19,50.

Bijeen-publicaties cahier 3: **Arabieren.**
62 pag., prijs f 9,50 (bij 5 ex. of meer f 8,—).

Ter inleiding

In ons land is onlangs het oecumenisch beraad „Zending in Nederland” van start gegaan. Dit boeiende en belangrijke experiment behelst een soort „kerkvisitatie” van mede-christenen uit de „derde wereld” aan kerken in ons land. Het voorbereidend materiaal bestaat uit het werkboek, statistisch materiaal over de kerkelijke situatie in ons land en de ervaringen, opgedaan door buitenlanders die langere tijd hier te lande verblijven. Dit materiaal is voorbereid door een comité waarin binnenlands en buitenlands apostolaat, industrie-arbeid enz., zowel van rooms-katholieke als van protestantse zijde, zijn vertegenwoordigd. De voornaamste auteur van het werkboek is de r.k. theoloog dr. A. Houtepen, verbonden aan het bisdom Breda. Het geheel wordt ingeleid door ds. R. J. van der Veen, die de opzet en de bedoelingen van het projekt uiteenzet.

De redactie van „Wereld en Zending” heeft graag voldaan aan het verzoek om dit materiaal in het tijdschrift op te nemen. Het past precies in de nieuwe formule: mede dienstbaar te zijn aan opbouw van de missionaire gemeente in Nederland. Het projekt „Zending in Nederland” betreft onze gemeenten volop in de relatie met kerken overzee. Het materiaal is dan ook bedoeld als werkmateriaal voor de plaatselijke gemeenten. Allereerst voor die gemeenten, die direct door bezoek van een van de buitenlanders bij het projekt betrokken zijn. Daarnaast ook voor andere belangstellenden. Wij verwachten dat dit er velen zullen zijn. *Voor hen zijn overdrukken van dit werkmateriaal verkrijgbaar à f 3,— per stuk (10 of meer ex. f 2,50 per stuk) bij de Nederlandse Zendingsraad, Prins Hendriklaan 37, Amsterdam.*

Wij hopen, dat velen, die „Wereld en Zending” nog niet kennen, de gelegenheid willen aangrijpen om zich te abonneren. Daartoe is een folder beschikbaar bij de Nederlandse Zendingsraad. Wie zich nog voor dit jaar abonneert, ontvangt voor slechts f 20,— de gehele jaargang 1977 (studenten f 17,50).

C. H. Koetsier, eindredacteur

Oecumenisch beraad „Zending in Nederland”

Oorsprong en doelstelling van het projekt

„Zending in Nederland” is de naam van een oecumenisch projekt waarin het gaat om de missionaire kwaliteit van de kerken in ons land. Het meest opvallende van dit projekt is misschien, dat hierbij hulp van buiten is gevraagd. Hulp van de kant van christen-buitenlanders die reeds geruime tijd in Nederland wonen en werken. Maar ook hulp van de kant van een negen-tal christenen die hun werk in Christus' Kerk in eigen natie een maand in de steek willen laten en als zendingsarbeiders-nieuwe-stijl ons een internationale kerkvisitatie willen aanbieden, een kerkvisitatie over de vraag van onze missionaire uitstraling en aantrekkingskracht in eigen samenleving.

Het initiatief tot dit projekt komt uit de Nederlandse Zendingsraad en heeft te maken met ervaringen die zijn opgedaan tijdens de wereldzendingsconferentie te Bangkok, december/januari 1972-1973. Het thema van Bangkok „Verlossing en bevrijding in Jezus Christus vandaag” werd destijds methodisch aan de orde gesteld door in tal van sekties enkele direkt in een bepaalde inzet voor verlossing en bevrijding betrokkenen te vragen een aktie-verslag van die inzet te geven. Geen theoretische overwegingen dus over hoe het zou moeten zijn, maar een verslag over plus- en minpunten, over zegen en stagnatie. Zo werd bijvoorbeeld in de sektie over „kerkgroei” door een Oost-Duitsler een verslag gegeven omtrent de enorme terugloop in ledental van de Evangelische Kerk in Oost-Duitsland. Het boeiende van de opzet was nu dat een aantal christenen die elders in de wereld direkt bij dezelfde vragen betrokken waren, maar die daarbij heel andere ervaringen opdeden, als eersten in de discussie werden betrokken. Zij zaten in zekere zin in de binnenste cirkel rond de verslaggever. Het laat zich denken dat in een discussie tussen die Oostduitse verslaggever en de voorzitter van de snel groeiende kerk van Oost-Java een uiterst existentiële en direkt op inzet voor het Evangelie gerichte bezinning ontstond.

De vraag die bij de Nederlandse Zendingsraad na Bangkok bleef hangen was of wij christenen in Nederland niet eens met een verslag over onze inzet, onze verlegenheden en onze hoop over de evangelisatie in eigen land in een soort mini-Bangkok in het midden zouden kunnen zitten, omringd door een aantal meedenkende en openhartig meesprekende christenen uit andere culturen, tradities en naties.

Draagvlak

Tussen het eerste initiatief in die richting en het huidige draagvlak en de huidige vormgeving van Zending in Nederland ligt een lang en soms moeizaam proces. Daarbij is met name van de kant van de „evangelisatie-

mensen" de noodzaak bepleit van waarborgen tegen een activistische en oppervlakkige wijze van „inzetten" of „gebruiken" van buitenlandse mede-christenen. Hoewel je noch de Geest Gods, noch de geest van buitenlandse mede-christenen door knappe organisatie tot resultaat kunt dwingen, dien je je toch af te vragen of er verwacht kan worden dat zowel op het punt van de communicatie als naar de inhoud iets wezenlijks tot stand zou kunnen komen. Wij mogen buitenlandse christenen niet in een positie manoeuvreren waarin van hun kant een soort Godswonder wordt verwacht. Diegenen die zich in Nederland inzetten voor de evangelisatie, voor het industriewerk e.d. zitten soms voor wat zich als Gordiaanse knopen voordoet. Wij kunnen niet van een aantal buitenlanders even vergen al die Gordiaanse knopen door te hakken op basis van vier weken rondreis door ons land minus de tijd om te slapen, te eten en vriendelijk te zijn. Alleen wanneer door ons condities zouden kunnen worden geschapen die de gevaren van oppervlakkigheid en van een show met buitenlandse mensen als proeve van onze internationaliteit zouden kunnen terugdringen, zou het verantwoord zijn een uitnodiging naar een aantal buitenlanders te doen uitgaan.

In feite is de definitieve beslissing om een buitenlands team van negen leden uit te nodigen pas gevallen nadat de eerste twee voorbereidende fasen van het hele proces aanzienlijk waren gevorderd. Ook nadat het vertrouwen binnen het voorbereidingscomité gegroeid was dat niemand bedoelde activistisch met het idee van „Zending in zes continenten" aan de haal te gaan. Het voorbereidingscomité dat tenslotte besloot de invitatie te doen uitgaan is als volgt samengesteld:

Ds. H. J. ter Bals, Amsterdam (DISK – „Dienst aan de industriële samenleving vanwege de kerken");

Mevr. drs. V. Berkhof-de Lange, Holten (werkgroep Kairos);

Mevr. J. G. Boiten-du Rieu, Amsterdam (oecumenisch project Oude Zijds 100 te Amsterdam);

Prof. dr. H. A. M. Fiolet, Amstervoort (Raad van Kerken in Nederland);

Mevr. C. M. Bisse van Heemstra, Leusden (Algem. Diakonaal Bureau van de Gereformeerde Kerken);

Dr. J. Hogema, Berg en Dal (Nederlandse Missieraad);

Dr. A. Houtepen, Breda (Willibrord Vereniging);

Ds. F. N. M. Nijssen, Driebergen („Kerk & Wereld", Hervormd Evangelisatorisch Beraad);

Ds. R. J. van der Veen, Amsterdam (Nederlandse Zendingsraad);

Drs. J. D. te Winkel, Leusden (Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken).

De aanduidingen achter de namen betekenen in de meeste gevallen, echter niet in alle gevallen, dat deze personen deelnemen namens de vermelde instanties. Op 13 oktober 1976 werd het plan aan de Raad van Kerken in Nederland voorgelegd. De Raad besloot het project te sponsoren en aan de ledenkerken te vragen het project samen te financieren, met gebruikmaking van de verdeelsleutel die in de Raad van Kerken gebruikelijk is.

Gezamenlijk rooms-katholiek en protestant, en grondiger dan elders

De gedachte van zulk een internationale kerkvisitatie is niet origineel. De

afdeling wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken heeft het stimuleren van „ecumenical teamvisits on evangelism" als een van de prioriteiten voor deze jaren. De laatste jaren hebben zulke internationale kerkvisitaties plaatsgevonden in de Lutherse kerken van Noord-Amerika, in de bij de Raad van Kerken in Canada en in de bij de Raad van Kerken in Zweden aangesloten kerken. Het nieuwe van de voor Nederland gekozen opzet ligt allereerst in het gegeven dat het hier gaat om een volledig gezamenlijk project van rooms-katholieke en protestantse zijde. Voorts valt op dat, op grond van bovengenoemde reserves tegenover het gevaar van een oppervlakkige show, de voorbereiding in Nederland grondiger is opgezet dan uit de buitenlandse voorbeelden naar voren komt. De opzet in Nederland kent namelijk vijf fasen en de indruk bestaat dat de eerste fase van een maanden tevoren in het Engels en Nederlands beschikbare zelfanalyse en de tweede fase van het betrekken van christen-buitenlanders die reeds in de te bezoeken natie wonen, in de opzet in andere naties niet voorkomen.

Het werkboek

De eerste fase van Zending in Nederland ging om het opstellen van wat een parallel genoemd zou kunnen worden van het aktieverslag in een sekte te Bangkok. Het ging dus om het opstellen van een werkboek waarin een analyse van onze missionaire presentie en aktie in eigen volk is opgenomen. Dit werkboek is direkt na dit inleidende artikel in dit nummer van „Wereld en Zending" opgenomen.

Bij de samenstelling van dit werkboek is gekozen voor een opzet waarbij kerncitaten uit recente publicaties van personen met onderling zeer verschillende benadering een rol spelen. De pluriformiteit in benadering zoals die onder christenen in Nederland te vinden is, komt daardoor enigszins tot zijn recht, evenals het verschil in overtuiging dat daarbij een rol speelt. Vandaar dat in het werkboek citaten zijn te vinden van een kerksocioloog als dr. G. Dekker, maar ook van een theoloog als dr. C. Graafland. Citaten uit een brief van de rooms-katholieke bisschoppen, maar ook elementen uit het Kaski-rapport. Uiteraard betekent deze opzet niet dat in het geheel niet een stuk denken en evalueren van het voorbereidingscomité is vervlochten. Het voorbereidingscomité is bij de opstelling van dit stuk bijzonder veel dank verschuldigd aan de eindredacteur, dr. A. Houtepen.

Het ligt in de bedoeling het werkboek medio april in Engelse vertaling aan de leden van het internationale bezoektteam toe te zenden. De Nederlandse tekst kan dienen ter voorbereiding op het bezoek in die twaalf regio's van ons land die daarvoor zijn uitgekozen. Maar de hoop leeft dat dit werkboek met de daarbij behorende handreiking voor bijbelstudie veel breder in Nederland gebruikt kan worden, in cursussen, conferenties of door groepen en personen die met de doorwerking van het Evangelie van Jezus Christus in ons volk bezig willen zijn.

Een bijdrage van christen-buitenlanders die in Nederland wonen en werken

De tweede fase van het project betreft het meedenken van christen-buitenlanders die reeds langere tijd onder ons zijn en die ons hebben meegeemaakt. Een acht-tal van hen was bereid om zes zaterdagen samen te komen,

mensen" de noodzaak bepleit van waarborgen tegen een activistische en oppervlakkige wijze van „inzetten" of „gebruiken" van buitenlandse mede-christenen. Hoewel je noch de Geest Gods, noch de geest van buitenlandse mede-christenen door knappe organisatie tot resultaat kunt dwingen, dien je je toch af te vragen of er verwacht kan worden dat zowel op het punt van de communicatie als naar de inhoud iets wezenlijks tot stand zou kunnen komen. Wij mogen buitenlandse christenen niet in een positie manoeuvreren waarin van hun kant een soort Godswonder wordt verwacht. Diegenen die zich in Nederland inzetten voor de evangelisatie, voor het industriewerk e.d. zitten soms voor wat zich als Gordiaanse knopen voordoet. Wij kunnen niet van een aantal buitenlanders even vergen al die Gordiaanse knopen door te hakken op basis van vier weken rondreis door ons land minus de tijd om te slapen, te eten en vriendelijk te zijn. Alleen wanneer door ons condities zouden kunnen worden geschapen die de gevaren van oppervlakkigheid en van een show met buitenlandse mensen als proeve van onze internationaliteit zouden kunnen terugdringen, zou het verantwoord zijn een uitnodiging naar een aantal buitenlanders te doen uitgaan.

In feite is de definitieve beslissing om een buitenlands team van negen leden uit te nodigen pas gevallen nadat de eerste twee voorbereidende fasen van het hele proces aanzienlijk waren gevorderd. Ook nadat het vertrouwen binnen het voorbereidingscomité gegroeid was dat niemand bedoelde activistisch met het idee van „Zending in zes continenten" aan de haal te gaan. Het voorbereidingscomité dat tenslotte besloot de invitatie te doen uitgaan is als volgt samengesteld:

Ds. H. J. ter Bals, Amsterdam (DISK – „Dienst aan de industriële samenleving vanwege de kerken");

Mevr. drs. V. Berkhof-de Lange, Holten (werkgroep Kairos);

Mevr. J. G. Boiten-du Rieu, Amsterdam (oecumenisch project Oude Zijds 100 te Amsterdam);

Prof. dr. H. A. M. Fiolet, Amstervoort (Raad van Kerken in Nederland);

Mevr. C. M. Bisse van Heemstra, Leusden (Algem. Diaconaal Bureau van de Gereformeerde Kerken);

Dr. J. Hogema, Berg en Dal (Nederlandse Missieraad);

Dr. A. Houtepen, Breda (Willibrord Vereniging);

Ds. F. N. M. Nijssen, Driebergen („Kerk & Wereld", Hervormd Evangelisatie-beraad);

Ds. R. J. van der Veen, Amsterdam (Nederlandse Zendingsraad);

Drs. J. D. te Winkel, Leusden (Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken).

De aanduidingen achter de namen betekenen in de meeste gevallen, echter niet in alle gevallen, dat deze personen deelnemen namens de vermelde instanties. Op 13 oktober 1976 werd het plan aan de Raad van Kerken in Nederland voorgelegd. De Raad besloot het project te sponsoren en aan de ledenkerken te vragen het project samen te financieren, met gebruikmaking van de verdeelsleutel die in de Raad van Kerken gebruikelijk is.

Gezamenlijk rooms-katholiek en protestant, en grondiger dan elders

De gedachte van zulk een internationale kerkvisitatie is niet origineel. De

afdeling wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken heeft het stimuleren van „ecumenical teamvisits on evangelism" als een van de prioriteiten voor deze jaren. De laatste jaren hebben zulke internationale kerkvisitaties plaatsgevonden in de Lutherse kerken van Noord-Amerika, in de bij de Raad van Kerken in Canada en in de bij de Raad van Kerken in Zweden aangesloten kerken. Het nieuwe van de voor Nederland gekozen opzet ligt allereerst in het gegeven dat het hier gaat om een volledig gezamenlijk project van rooms-katholieke en protestantse zijde. Voorts valt op dat, op grond van bovengenoemde reserves tegenover het gevaar van een oppervlakkige show, de voorbereiding in Nederland grondiger is opgezet dan uit de buitenlandse voorbeelden naar voren komt. De opzet in Nederland kent namelijk vijf fasen en de indruk bestaat dat de eerste fase van een maanden tevoren in het Engels en Nederlands beschikbare zelfanalyse en de tweede fase van het betrekken van christen-buitenlanders die reeds in de te bezoeken natie wonen, in de opzet in andere naties niet voorkomen.

Het werkboek

De eerste fase van Zending in Nederland ging om het opstellen van wat een parallel genoemd zou kunnen worden van het aktieverlag in een sekte te Bangkok. Het ging dus om het opstellen van een werkboek waarin een analyse van onze missionaire presentie en aktie in eigen volk is opgenomen. Dit werkboek is direkt na dit inleidende artikel in dit nummer van „Wereld en Zending" opgenomen.

Bij de samenstelling van dit werkboek is gekozen voor een opzet waarbij kerncitaten uit recente publicaties van personen met onderling zeer verschillende benadering een rol spelen. De pluriformiteit in benadering zoals die onder christenen in Nederland te vinden is, komt daardoor enigszins tot zijn recht, evenals het verschil in overtuiging dat daarbij een rol speelt. Vandaar dat in het werkboek citaten zijn te vinden van een kerksocioloog als dr. G. Dekker, maar ook van een theoloog als dr. C. Graafland. Citaten uit een brief van de rooms-katholieke bisschoppen, maar ook elementen uit het Kaski-rapport. Uiteraard betekent deze opzet niet dat in het geheel niet een stuk denken en evalueren van het voorbereidingscomité is vervlochten. Het voorbereidingscomité is bij de opstelling van dit stuk bijzonder veel dank verschuldigd aan de eindredacteur, dr. A. Houtepen.

Het ligt in de bedoeling het werkboek medio april in Engelse vertaling aan de leden van het internationale bezoekteam toe te zenden. De Nederlandse tekst kan dienen ter voorbereiding op het bezoek in die twaalf regio's van ons land die daarvoor zijn uitgekozen. Maar de hoop leeft dat dit werkboek met de daarbij behorende handreiking voor bijbelstudie veel breder in Nederland gebruikt kan worden, in cursussen, conferenties of door groepen en personen die met de doorwerking van het Evangelie van Jezus Christus in ons volk bezig willen zijn.

Een bijdrage van christen-buitenlanders die in Nederland wonen en werken

De tweede fase van het project betreft het meedenken van christen-buitenlanders die reeds langere tijd onder ons zijn en die ons hebben meege-maakt. Een acht-tal van hen was bereid om zes zaterdagen samen te komen,

uiteraard zonder de aanwezigheid van enige Nederlander. Zij hebben ons de bijzondere dienst bewezen om eens op papier te zetten wat zij voor indrukken hebben gekregen omtrent de Nederlandse kerken als zendingskerken in eigen natie. Op ons verzoek hebben zij daarbij hun reserves overwonnen en de bij hen levende kritiek geformuleerd. Het voorbereidingscomité heeft deze bereidheid op hoge prijs gesteld. Het door dit acht-tal geschreven memorandum is eveneens in dit nummer van „Wereld en Zending” opgenomen. Het wordt eveneens in het Engels aan het bezoekersteam toegezonden en kan in Nederland samen met het werkboek de bezinning stimuleren.

De internationale kerkvisitatie: van 19 sept.-17 okt. 1977

De derde fase betreft dus het bezoek van een team van 9 christenen uit het buitenland. Op dit moment lijkt deelname uit Azië, Afrika en uit het Caribisch gebied verzekerd. Enkele Latijns Amerikanen laten nog op antwoord wachten. Uiteraard wordt gestreefd naar een hoog gekwalificeerd team van vrouwen en mannen, van rooms-katholieken en protestanten en naar de deelname uit de kring van de 'evangelicals' (de zgn. evangelische christenen), evenals naar de deelname van een christen die lid is van een kerk die in een socialistische natie mag deelnemen aan de zending van God.

De bezoekers zullen in groepjes van twee of drie bezoek brengen aan twaalf regio's in ons land. Elk groepje zal ongeveer vier dagen doorbrengen in een plattelandsituatie, ongeveer vier dagen in een verstedelijkt deel van ons land en ongeveer vier dagen in een gebied dat door sterke industrialisatie wordt gekenmerkt. De opzet van de regionale bezoeken wordt niet door het landelijk voorbereidingscomité vastgesteld, maar door regionale contactpersonen of voorbereidingscommissies. In het overleg met regionale vertegenwoordigers is afgesproken dat het bij deze bezoeken allereerst gaat om „de gewone gemeente”. Daarnaast dient er echter ook enige ruimte te zijn voor een ontmoeting met bijzondere arbeid, experimenten, en zo mogelijk met dissidenten en buitenkerkelijken, indien die bereid zijn hun kijk op het missionair functioneren van de christelijke gemeenschap in ons land te geven. Naast de twaalf regio-bezoeken zal het team als geheel of in groepen verdeeld een vijf-tal dagen bezoeken brengen aan vertegenwoordigers van landelijke organen van zeer verschillende aard. Uiteraard een bezoek aan de Raad van Kerken. Maar ook aan het centrum van Youth for Christ en aan vertegenwoordigsters van de christen-vrouwen bewegingen in Nederland. Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken en Willibrord Vereniging zullen worden ontmoet, maar ook enkele christen-politici en leden van christelijke aktiegroepen. Ook de arbeid van het diakonaat, het bestuur van de Nederlandse Missieraad, en het bijbelwerk van het Ned. Bijbel Genootschap zullen in het bezoek worden betrokken, en zo vele anderen.

Voorafgaand aan deze bezoeken zijn er twee inleidende dagen, waarin een nadere introductie in de Nederlandse situatie wordt gegeven en waarin het tevoren in het Engels toegezonden materiaal kan worden besproken. Bij dat materiaal behoort ook een door de afdeling oecumenica van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica opgesteld document in twee delen, waarvan de titels zijn: „Enkele gegevens over de kerkelijke situatie in Nederland” en „Jeugd en Kerk”. Over enkele waarde-oordelen in dit docu-

ment is uiteraard discussie mogelijk. Maar zulk een discussie is ook bijzonder noodzakelijk. Wij zijn daarom dankbaar voor de bereidheid van drs. W. Sleddens, stafmedewerker van het Instituut, om ons dit stuk aan te bieden. Ook dit document is in dit nummer van „Wereld en Zending” opgenomen.

De consultatie: van 13-16 oktober 1977, en de follow-up

De vierde fase is een consultatie in „Kerk en Wereld” te Driebergen, waaraan alleen op uitnodiging kan worden deelgenomen. Het voor het beraad tijdens die consultatie ingedragen materiaal bestaat dus uit het werkboek, het rapport van de christen-buitenlanders in Nederland en het rapport van het team. De indeling van de regionale bezoeken in een plattelandssector, een stedelijke sector en een sterk geïndustrialiseerde sector van ons land zal terugkeren in de consultatie. Dit biedt de mogelijkheid om op elk van de drie consultatiedagen telkens één groep deelnemers, met name leden van regionale voorbereidingscomité's „aan de binnenste cirkel” van het beraad rond de buitenlandse christenen te laten deelnemen. Het voordeel van die mogelijkheid spreekt voor zichzelf bij een consultatie met ± 200 deelnemers. Het is daarom dat aan de regionale voorbereidingscomité's ook gelegenheid wordt geboden een aantal deelnemers aan de consultatie aan te wijzen. De betekenis van de combinatie van regionale voorbereiding met regionale bezoeken en regionale vertegenwoordiging naar de consultatie ligt niet alleen in de hanteerbaarheid van het geheel, maar met name in de mogelijkheden die zo worden geboden voor de vijfde fase, namelijk de follow-up. Deze organisatie betekent dat uit de plaatselijke voorbereidingscomité's als vanzelf diegenen naar voren komen die in de follow-up een rol kunnen spelen. Ten dienste van die follow-up zal „Wereld en Zending” na afloop van de consultatie ook het rapport van het team en het verslag van die consultatie publiceren. Overdrukken van dat materiaal zullen op grote schaal ter beschikking komen, evenals overdrukken van de op „Zending in Nederland” betrekking hebbende artikelen in dit nummer van „Wereld en Zending”. Ze zijn verkrijgbaar via de administratie van „Wereld en Zending”.

De studiecommissie „Zending in zes continenten”

Gelijktijdig met de voorbereidingsfase van Zending in Nederland viel de werkzaamheid van de door zending en evangelisatie van de Gereformeerde Kerken benoemde studiecommissie „Zending in zes continenten”. Aan het werk van die commissie namen ook twee leden van het voorbereidingscomité van Zending in Nederland deel, namelijk drs. J. D. te Winkel en ondergetekende.

De studiecommissie heeft januari 1977 rapport uitgebracht aan zijn opdrachtgevers. Uit dat nog niet gepubliceerde rapport geef ik hier enkele gedachten weer die van betekenis zijn voor de bezinning over en uitvoering van Zending in Nederland.

De opdracht van de studiecommissie was te onderzoeken bij welke taken de kerken en christelijke instellingen in ons land verlegen zitten om assistentie van kerken elders in de wereld voor het vervullen van de missionaire opdracht als gemeente van Christus. In een eerste rapport stelde de commissie dat assistentie van buiten de bereidheid tot het aanvaarden van hulp van

binnenuit veronderstelt en dat het de moeite waard zou zijn vooral op dit punt het onderzoek voort te zetten.

„Zelfanalyse en zelfkritiek is voorwaarde voor een proces van verandering. Er is niet maar simpel sprake van informatie geven en kritiek leveren, respectievelijk die ontvangen. Het gaat om aanvaarding en acceptatie. Als deze bereidheid niet aanwezig is, helpt het ontvangen van buitenlanders niet.”

De commissie was van oordeel dat dit onderzoek met name gericht moest worden op enkele plaatselijke gemeenten als proefpolders. Dit omdat de zeer vele internationale oecumenische informatie, hulp en kritiek die er vandaag bijvoorbeeld via de Wereldraad van Kerken beschikbaar is, maar al te vaak blijft steken op het niveau van functionarissen en van kleine groepen deskundigen en speciaal geïnteresseerden. Het probleem zit in het afdalen of verwerkt worden op de basis van de kerken, zo niet in de receptiviteit daarvoor aan de basis. Vandaar dat in verband met het leven van plaatselijke gemeenten werd onderzocht of buitenlandse christenen inderdaad de gemeente kunnen helpen te komen tot een kritisch zelfonderzoek en een beter functioneren als missionaire kerk in de samenleving.

Voor dit experiment werden twee plaatselijke gemeenten uitgekozen, daar waar ontvankelijkheid werd verondersteld en tegelijk buitenlandse christenen in de buurt woonden. De studietoelichting koos voor een non-directieve opzet, d.w.z. voor een beperking van de rol van de studietoelichting tot die van initiator. Van het coachen van de uitvoering werd dus afgezien. Uiteraard moest bij de selectie van de buitenlandse christenen meer gelet worden op toevallige beschikbaarheid dan op specifieke gekwalificeerdheid.

Uit het resultaat springt naar voren, dat bij gelijke voorbereiding en gelijke bereidheid van de kant van zowel de proefpolder-gemeenten als de groepjes buitenlanders, de kerkvisitatie in de ene gemeente nooit van de grond kwam, terwijl in het andere geval een zeven-tal buitenlanders daadwerkelijk actief waren en ontmoetingen plaatsvonden in twaalf grotere en kleinere bijeenkomsten van deze kerk. Het ontbreken van een sterke stimulator in de gemeente en van een sterke coördinator in het team lijkt de achtergrond van het mislukken van het experiment in een van de twee plaatselijke gemeenten.

De resultaten van het experiment

De gevolgtrekkingen op basis van het mislukte en het gelukke experiment dienen uiteraard bescheiden te zijn, omdat nog geen basis bestaat voor een algemeen oordeel. Toch trekt de commissie enkele conclusies, die met name liggen op het zo kwetsbare en vaak niet zorgvuldig genoeg genomen terrein van de communicatie. Daarbij waren allereerst technische punten in het geding. Voor een betrekkelijk kortstondig contact tussen buitenlanders en een kerk in Nederland is een op schrift, zo niet in tekening gezette organisatiestructuur van de te bezoeken kerk van direct belang. Hetzelfde geldt voor een standaard-vertaallijst van kerkelijke benamingen die ook bij goede, niet beroepsmatige tolken grote problemen scheppen.

Meer inhoudelijk zijn de volgende passages uit het rapport van de studietoelichting.

„Het is niet altijd gelukt, tot in de slot-evaluatie toe, om te voorkomen dat de zich bedreigd voelende gevisiteerde als tegenzet vragen stelt

omtrent het reilen en zeilen in het land van de visitorator. Hier en daar blijkt de „silent observer” als zeer bedreigend te zijn ervaren. Op zichzelf is dat allerminst verwonderlijk, maar het bemoeilijkt door de afweerreactie het in gang komen van het proces van verandering. Wellicht had om die reden hierbij begeleiding aanwezig moeten zijn. Niet ieder is gewend om met kritiek zijn voordeel te doen in plaats van in de defensie te schieten. Als je vreemdelingen in je winkeltje rondleidt, verwacht je vriendelijke en prijzende opmerkingen. De visitoratoren hebben die verwachting goed aangevoeld en zij hebben ermee gerekend.

Voorts constateren wij achteraf, dat visitoratoren te zeer zijn rondgeleid in het georganiseerde kerkelijk bedrijf door vergaderingen en bijeenkomsten bij te wonen, met weliswaar een nagesprek. Dit houdt niet alleen het gevaar in van een opdelen van wat de kerk is en doet, maar belemmert tevens een werkelijke ontmoeting tussen bezoekers en kerkleden. Nadrukkelijk werd achteraf door de gasten de behoefte uitgesproken aan informeel contact met de ‘gewone’ kerkleden: „Nu werden we rondgeleid zoals vroeger de hoge Nederlandse gasten in Indonesië”.

Het lijkt in het kader van een inleiding op Zending in Nederland niet nodig of gewenst melding te maken van de overigens vrij weinige direct inhoudelijke opmerkingen van de bezoekers over het missionaire zijn van de bezochte plaatselijke gemeente. Opvallend is echter dat daarin centraal stond dezelfde duidelijke kritiek op de geslotenheid, de ontoegankelijkheid van onze kerken, als die te vinden is in het memorandum van de acht christen-buitenlanders in Nederland ten dienste van Zending in Nederland.

De studietoelichting „Zending in zes continenten” komt tenslotte tot de volgende conclusie:

„Terugkerend tot de centrale vraag meent de commissie op grond van het experiment – hoe bescheiden en onvolkomen ook – dat buitenlandse christenen de plaatselijke gemeenten kunnen helpen te komen tot kritisch zelfonderzoek en een beter functioneren als missionaire gemeente. Er is voor de buitenlanders een grote ontvankelijkheid: hun bijdrage wordt ondanks hun ‘afwijking’ sneller geaccepteerd dan de bijdrage van eigen gemeenteleden die een ‘afwijking’ hebben.”

Hulp vragen als ontsnappingsmogelijkheid?

Het voorlopig positief resultaat, geformuleerd in de laatste zinsnede, verhindert de studietoelichting niet om nog een waarschuwing neer te zetten voor allen die te snel en te activistisch aan de haal zouden willen gaan met het „organiseren” van het concept „wederkerige assistentie” of „zending in zes continenten”, want indien het juist zou zijn dat het luisteren naar buitenlanders, ondanks hun „afwijking”, ons gemakkelijker valt dan het luisteren naar onze eigen dissidenten, dan kan het organiseren van projecten voor buitenlandse hulp dus ook 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. Vandaar dat de studiecommissie aan het eind van het rapport nog de passage opneemt:

„De leden vroegen zich af of wij niet gezamenlijk bezig waren een ontsnappingsmogelijkheid in te bouwen in het kerkelijk leven. Een recent studierapport van Generale Deputaten Evangelisatie over communicatie constateerde een sterke geslotenheid van de plaatselijke kerk naar buiten, maar ook naar eigen kerkleden die afwijken van de algemene regel. Aktiegroepen en andere 'buitenstaanders' klagen over het geringe gehoor dat ze vinden bij de officiële kerk voor wat zij als waarheid en inzicht hebben ontdekt en verworven. M.a.w.: als christenen op plaatselijk niveau niet of nauwelijks in staat zijn wederkerig met elkaar bezig te zijn, is dan het moeizame inschakelen van buitenlandse gasten het juiste alternatief voor een ommekeer, òf wordt hiermee een nieuwe mogelijkheid geschapen om 'eigen' inventiviteit, inspiratie en inzet onaangesproken te laten?”

Tenslotte

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

Het voorbereidingscomité biedt het navolgende materiaal aan als een stimulans voor een breed proces van bezinning en zelfkritiek voor het aangezicht Gods en temidden van de mensen en de vragen van onze samenleving. Zulk een proces van zelfkritiek lijkt voorwaarde voor de integriteit van onze uitnodiging aan buitenlandse christenen ons te hulp te komen. Het lijkt de moeite waard, de inspanning waard en de zorgvuldige voorbereiding waard met dit oecumenisch beraad voort te gaan, omdat het er om gaat hoe wij de bevrijdende kracht van Jezus Christus beter leren delen met onze medemensen in eigen samenleving.

21 febr. 1977

Werkboek voor het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”

Inhoud

Inleiding	10
Hoofdstuk I	14
Zending: een programma van God in de wereld der mensen	14
1. Vervaging van de kerk	14
a. Geloofspluralisme	16
b. Privatisering van de godsdienst	17
c. Secularisatie	19
d. Ongeloofwaardigheid van de kerk	20
2. In het geheel van de opdracht	21
3. Bijbelstudie: Lk. 4, 14-21	22
Hoofdstuk II	23
Zending: de wereld der mensen, geroepen tot bevrijding	23
1. De kerk en het moderne levensgevoel	23
a. Naar een vaderloze samenleving?	23
b. Wetenschap en techniek	25
c. Vragen van leven en dood; seksualiteit en kerk	25
d. Het welzijnswerk	26
2. De kerk en de moderne slavernij	26
a. De wereld van arbeid en industrie	26
b. Het lot van minderheden; de positie van de vrouw	28
c. Militarisme en bewapingswedloop	29
3. Bijbelstudie: Rom. 8, 1-21	30
Hoofdstuk III	31
Zending: een boodschap van hoop, die doet leven in liefde	31
1. Getuigenis: een boodschap van hoop	32
2. Eredienst: feest van de hoop	36
3. Dienst: een leven in liefde	39
4. Bijbelstudie: 1 Joh. 3, 1-20	42
Besluit	43

Inleiding

Christenen hebben heel wat woorden ter beschikking om aan te geven, dat de beweging van Jezus, waartoe zij behoren een wervend karakter heeft: „getuigenis”, „zending”, „missie”, „evangelisatie”, „apostolaat”.

Even talrijk zijn de woorden waarmee wij uitzeggen waar het in ons christen-zijn om begonnen is; ook die woorden drukken uit hoezeer de beweging van Jezus alomvattend, allesbepalend en op allen gericht is: „heil”, „genade”, „verzoening”, „verlossing”, „redding”, „bevrijding”. Het evangelie van Jezus geldt de hele mens en de hele wereld. Er zullen weinig christenen zijn die het daarmee niet eens zijn. Maar er is wel verschil van mening onder ons over de afgrenzing en de vulling van al die woorden; en over de consequenties daarvan voor kerkelijk handelen en christelijk gedrag.

Die verschillen zijn mede afhankelijk van verschillen in situatie: waar het christendom „gevestigd” is of „gevestigd” heet, krijgen begrippen als „uitstraling” en „zending”, „getuigenis en apostolaat” een andere inhoud dan in de situatie van een prille, beginnende christelijke groep. Schuilkerken en catacomben vragen om andere methoden dan de situatie van een „vrije markt der meningen”, waarop aanhangers van diverse overtuigingen als om strijd hun geloof kunnen aanprijzen. Terwijl zelfs de visie op wat „heil” en „bevrijding” moet heten minstens door de situatie gekleurd, maar vaak ook bepaald wordt.

Toch rijpt, vooral binnen de oecumenische beweging, maar zeker ook binnen de afzonderlijke kerken de gedachte, dat „de zaak” waar het om gaat uiteindelijk belangrijker is dan de methoden, de definities en de visies. En dat, hoe verschillend de situaties ook mogen zijn, het evangelie van Jezus Christus, zijn boodschap van bevrijding, verzoening en hoop, tenslotte één is, zoals ook het antwoord erop in wezen één is. Temidden van alle verwarring en bedreiging gaat het om een fundamentele hoop: „de verbintenis met God van een goed geweten, krachtens de opstanding van Jezus Christus” (1 Petr. 3:21) die resulteert in een nieuwe levenswijze: „het nieuwe leven in de Geest” (cf. Rom. 6:4; 1 Petr. 4:6). De kenmerken van dat „nieuwe leven in de Geest” zijn algemeen geldend, al krijgen ze in elke situatie een nieuwe kleur.

Dit „nieuwe leven in de Geest” heeft zijn overtuigingskracht in zichzelf. Verkondiging, Getuigenis, Zending en Evangelisatie kunnen nooit anders zijn dan de vrije uitnodiging tot kennismaking en dialoog met de innerlijke overtuigingskracht van het geleefde „nieuwe leven”.

De plaats waar deze vrije uitnodiging van uit gaat is „de gemeente van Jezus”, in verbondenheid met de andere gemeenten. In het verleden is er veel zendingswerk en evangelisatie-arbeid verricht vanuit andere bronnen: vanuit de persoonlijke inspiratie van enkelingen, vanuit organen en organisaties die zich min of meer „namens de gemeenten” met een zendingsopdracht begaven onder de „buitenstaanders” of vanuit „de universele kerk”, zoals in de rooms-katholieke traditie.

Al dit werk is zeker niet vruchteloos geweest, integendeel! Toch ligt het accent nu hoe langer hoe meer op de opdracht van de plaatselijke kerk, die als

geheel „wervend” zou moeten zijn. Wervend zowel door haar levenswijze als door haar verkondiging en getuigenis.

Wij signaleren in die ontwikkeling enkele aspecten, die voor de toekomstige gestalte van het missie- en evangelisatiewerk van enorm belang zijn:

1. De vroegere missie-kerken en zendingsgebieden, die vanuit het Oude Westen kennis hebben gemaakt met het evangelie van Jezus Christus, zijn zelfstandige kerken en kernen geworden, die ook de zendingsopdracht tot de hunne hebben gemaakt. Het sociaal-politieke bevrijdingsproces van dékolonisatie en emancipatie loopt daar weliswaar parallel mee, maar de diepste beweegreden voor hun zelfstandig kerk-zijn ligt in de aard van de evangelische boodschap zelf. Omdat die boodschap elke vorm van bevoogding omzet in solidariteit en broederschap.

2. De oude kerken in het Westen ervaren nu in eigen midden een crisis in geloven, die hun geloofwaardigheid en werfkracht ondermijnt. Er is daarom voldoende reden om het oude verschil tussen „missie/zending” (ginds) en „evangelisatie” (hier) te vergeten. Waar het op aan komt in alle kerken is: zending ter plaatse.

Dit klemt temeer, omdat wij ons vaak te weinig bewust zijn van de consequenties die het voor ons hebben moet, als wij zélf aan anderen het evangelie preken. In onze kleiner wordende wereld met zijn vele communicatiemogelijkheden en zijn groeiende wederzijdse afhankelijkheid, komt de gespletenheid en de ergernis van ons eigen kerk-zijn duidelijker aan het licht: wij kunnen niet doorgaan geld te geven en mensen te sturen om het evangelie van gerechtigheid, verzoening en vrede in de wereld uit te dragen, als we tegelijkertijd in eigen land en in eigen kring structuren in stand houden, die de gerechtigheid belemmeren, de verzoening krachteloos en de vrede onmogelijk maken. Ook daarom is „missie” in eigen kring en „inwendige zending” broodnodig.

3. Sinds jaar en dag wordt dit alles samengevat in het veelzeggende motto „zending in zes continenten”. Er is vooral sinds de conferentie van Bangkok in 1973 aan dit motto één gedachte toegevoegd: de gedachte van de wederkerige hulp, de wederzijdse assistentie die christelijke kerken bij de vervulling van hun opdracht nodig hebben. Missie is de opdracht van iedere kerk in eigen omgeving, in verbondenheid met de andere kerken. Maar deze verbondenheid mag niet langer het karakter van éénrichtingsverkeer hebben. Ook niet als dit éénrichtingsverkeer de mooie naam van „hulp”, „diakonaat” of „ontwikkelingssamenwerking” draagt.

Tegenover dit éénrichtingsverkeer is de gedachte van een „moratorium” – een tijdelijk stopzetten van de stroom van goederen, diensten en mankracht die vanuit het Oude Westen naar de kerken van de derde wereld voert – voor de hand liggend. Van een dergelijk „moratorium” verwachten sommigen een sneller groei van de eigen vrijheid en mondigheid van deze kerken. Het zou voorwaarden scheppen voor de uitbouw van een eigen theologie en eigen gestalten van geloof en kerk. Hoe dit ook zij, een dergelijk „moratorium” is uit de nood geboren. Het kan niet het eindpunt zijn van de verhouding tussen „oude” en „jonge” kerken. Uiteindelijk zal het moeten gaan om wederkerige verbondenheid. Wederkerige verbondenheid zal betekenen: de hulp van de jonge kerken bij de vervulling van onze opdracht hier vragen en en innerlijk

aanvaarden. Beter dan het stopzetten van onze hulpverlening aan de jonge kerken is het vragen om hulp aan die jonge kerken, opdat er van dit christendom van de eerste generatie nieuwe impulsen kunnen uitgaan bij de verwezenlijking van onze opdracht hier.

De gestalte van deze hulp moet nog groeien. Het gevaar is niet denkbeeldig, dat ze alleen maar als „symbolisch” wordt beschouwd, als een poging om de werkelijke, nog steeds bestaande afhankelijkheidsverhouding van de jonge kerken ten opzichte van de vroegere „Moederkerken” te verdoezelen. Nog erger zou het zijn – al is dat gevaar voorlopig nog slechts theoretisch –, om de te verwachten hulp te schoeien op dezelfde leest als de hulp die eertijds door het Westen werd geboden. Er lijkt weinig behoefte aan een dubbele stroom van mensen en geld. Uitwisseling van mensen en geld zal de zaak waar het om gaat moeten dienen: bevordering van verbondenheid, groei van wederzijds inzicht en solidariteit, verheldering van de eigen situatie door het oog van een kritische medechristen van elders.

En aldus: bevordering van een „conciliaire” wijze van kerk-zijn, zoals Handelingen 15 dat schetst: een wederzijds elkaar bevragen en verder helpen opdat het ene getuigenis in elke situatie zijn overtuigingskracht kan behouden.

4. Er is het groeiende besef, dat mensen overal ter wereld voor een gemeenschappelijke opgave staan. Christenen en niet-christenen delen de aarde. Zij zijn samen geroepen tot een rechtvaardige samenleving, waarin allen kunnen delen en die tevens overlevingskansen heeft. Christenen hebben in deze een bijzondere roeping. Het evangelie van Jezus Christus sluit immers gerechtigheid, respect voor God's schepping en verantwoordelijk beheer met het oog op komende generaties niet uit, maar in. Deze „sociale” kant van het „heil-in-Christus” wordt door vele niet-christenen gezien als de toetssteen van het geloof van christenen. Het is daardoor ook van bijzonder belang voor de geloofwaardigheid van de kerkgemeenschap. En het is een weg tot geloof voor velen die op hun weg naar sociale gerechtigheid christenen ontmoeten die met hen solidair zijn. „Zending” omvat ook de zorg voor dit aspect van het evangelie, „evangelisatie” kan er niet aan voorbijgaan.

5. Missie en evangelisatie hebben dikwijls de overtuigingskracht van het evangelie en de werfkracht van de kerk willen dienen met nogal „zelfbewuste”, zo niet „agressieve” vormen van verkondiging. Maar getuigenis is niet hetzelfde als propaganda. De blijde boodschap is geen koopwaar die aan de man gebracht moet worden. Nog minder vraagt de boodschap en de nieuwe manier van leven die daarbij hoort om de culturele overheersing van de verkondiger over de geloofsleerling. Ook dat laat Handelingen 15 ons overduidelijk zien.

In onze dagen is het woord „dialoog”, als kenmerk van de aard van de omgang met de anderen populair geworden. Dat woord wekt bij velen misverstand, alsof de innerlijke geloofs zekerheid van degene die het evangelie verkondigt erdoor bedreigd zou worden en alsof aan de unieke betekenis van het evangelie van Jezus Christus afbreuk zou worden gedaan. Toch heeft dit woord ons geleerd ons bewust te worden, dat zending en evangelisatie altijd geschieden vanuit de houding van „de ene bedelaar, die de andere bedelaar vertelt, waar beiden brood kunnen vinden”. De dialoog is een samen zoeken

naar de zekerheid en de vaste grond van onze hoop (Hebr. 11,1), die naar onze overtuiging in Jezus Christus is. Missie en zending kunnen niet zonder de dialoog met de overtuigingen en vragen, zekerheden en onzekerheden van degenen die anders kiezen, die „hun” heil elders zoeken. Dat geldt voor die culturen, waar andere levende godsdiensten hun aanhangers hebben. Maar ook voor onze cultuur, waarin de afwezigheid van elke godsdienstige overtuiging de overhand schijnt te krijgen.

Over het „hoe” van deze dialoog is gezamenlijk beraad broodnodig. Niemand zal willen beweren, dat hij of zij in deze de steen der wijzen reeds heeft gevonden.

Twee citaten die de onontkoombaarheid en de noodzaak van deze dialoog onderstrepen:

„Het is één van de opmerkelijkste ontwikkelingen van onze tijd, dat de grens tussen kerkelijke en onkerkelijke, gelovige en ongelovige, gezondene en bezondene steeds moeilijker te trekken is.

Dit brengt grote onhelderheid in ons organisatiepatroon.

De vooral in Hervormde kring gehuldigde trits pastoraat-diakonaat-apostolaat, waarop ook de kerke van deze kerk is gebaseerd, is onhanteerbaar geworden, in ieder geval als organisatie-principe. De onderscheiding dat „gewoon” kerkelijk werk zich op gemeenteleden richt en bijzonder kerkelijk werk c.q. evangelisatiewerk op buitenkerkelijken, is achterhaald.

Dit vervagen van de grenzen brengt ook verontrusting teweeg. Sommigen vragen zich bezorgd af waar het naar toe gaat als kerkmensen, c.q. gelovigen niet meer helder te onderscheiden zijn van anderen. Die vraag zou terecht kunnen zijn, als wij niet allen in een overgangssituatie verkeerden, waarin helderheid nu eenmaal een onmogelijke eis is. Laten we liever – totdat er een nieuwe verheldering optreedt – de positieve mogelijkheden van de grensvervaging onderkennen. De gelovige wordt er nu namelijk voor bewaard zich boven de ongelovige te verheffen. Hij kan zich niet van de ander distantiëren om die vervolgens tot een met „Evangelie” te beschieten, te harpoeneren object te maken. Allerlei missionaire ontaarding wordt dankzij deze ontwikkeling onmogelijk gemaakt. De „gelovige” wordt gedwongen zichzelf vlak naast de „ongelovige” te zien staan. De „ongelovige” ontdekt verbaasd dat zijn vragen ook bij de „gelovige” resoneren. Onderlinge herkenning en gezamenlijk op zoek gaan wordt mogelijk.” (F. Nijssen, Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving, Wereld en Zending 4 (1975), p. 314-315)

„Vertrouwend op de werkzaamheid van de Heilige Geest, die verder reikt dan de grenzen van de christelijke gemeenschappen, willen wij met andere, niet-christelijke godsdiensten een dialoog aangaan, zodat wij de nieuwheid van het evangelie en de volheid van de openbaring dieper kunnen verstaan en de verlossende waarheid van de liefde van God, die in Christus wordt vervuld, overvloediger aan hen kunnen tonen. Maar ook willen wij de medewerking van alle mensen van goede wil vragen, die om verschillende redenen en met oprechte bedoeling de

diepere betekenis van het menselijk leven trachten te vinden, of die zich wijden aan de taak om aan hun broeders menselijker levensvoorwaarden te bezorgen." (Slotverklaring bisschoppensynode 1974: De evangelisatie in de hedendaagse wereld, nr. 11)

Dit alles vormt de eigenlijke achtergrond van het plan „Zending in Nederland”, waartoe een aantal zendings- en evangelisatie-instanties, onder auspiciën van de Raad van Kerken in Nederland, het initiatief hebben genomen, en waarvan dit „werkboek” zowel de verantwoording als de opzet wil geven.

Uitgangspunt is 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.

Deze „zelf-analyse” – die uiteraard slechts schetsmatig is – zouden wij graag willen voorleggen aan een groep christenen uit kerken elders in de wereld, met name uit de jonge kerken, om te zien hoe zij de situatie beoordelen. En om van hen te horen, hoe hun ervaringen ons misschien kunnen helpen bij het herstel van de werfkracht van de kerk in de Nederlandse samenleving.

Tesamen met de bevindingen van een uit te nodigen team van christenen elders uit de wereld, die in de loop van 1977 met de Nederlandse situatie hebben kennis kunnen maken – mede aan de hand van de genoemde „zelf-analyse” – zal dit werkboek onderwerp van gesprek zijn om een slotconferentie „Zending in Nederland” van 13-16 oktober 1977 in Driebergen. Met het oog op die conferentie zijn aan elk hoofdstuk vanuit een drietal bijbelteksten enkele besprekingsvragen toegevoegd, die ook aan het bezokkende team zullen worden voorgelegd als mogelijke richtvragen bij hun beoordeling van onze situatie.

Het voorbereidingscomité voor het oecumenisch beraad „Zending in Nederland” hoopt met dit „werkboek” en het daaraan gekoppelde initiatief een bijdrage te leveren aan de oecumenische bezinning op „missie en evangelisatie” in Nederland. Ze hoopt, dat ook de Raad van Kerken in zijn taak van getuigenis en dienst erdoor geholpen is.

Hoofdstuk I

ZENDING: EEN PROGRAMMA VAN GOD IN DE WERELD DER MENSEN

1. Vervaging van de kerk

Als er iets is, wat kenmerkend is voor de theologie en het geloven in Nederland van de laatste tien jaar, dan is dat de toenemende huiver om christen-zijn en kerkelijk engagement aan elkaar gelijk te stellen. Wij zijn opnieuw gaan inzien – niet voor het eerst in de geschiedenis – dat de kerk „instrument van het heil” (Vaticanum II) is en niet het heil zelf, een „weg naar het Rijk Gods”, niet het Rijk Gods zelf. Bijgevolg is missie niet allereerst „kerkplanting” en

evangelisatie niet allereerst het lokken van kerkgangers, maar eerder de uitnodiging om zich te voegen in de lijn van „Gods missie”, zich te laten grijpen door het programma van God in de wereld der mensen, zich te laten leiden door het evangelie van Jezus Christus.

Dit betekent allereerst, dat voor velen de band met de kerk waartoe men van huis uit behoort, losser geworden is:

„Vrij algemeen lijkt de overtuiging verbreid, dat kerkgang en geloof niet samenvallen. Velen keren de institutionele kerk en haar eredienst de rug toe zonder zichzelf als ongelovigen te beschouwen; tegelijkertijd blijkt dat trouwe kerkgangers niet altijd alles aannemen of geloven wat de officiële kerk voorhoudt. Toch krijgt men de indruk dat veel mensen met religieuze vragen en zin-vragen bezig zijn en eigenlijk verwijtend naar de kerk kijken en van haar iets verwachten wat zij blijkt niet te kunnen geven.” (KASKI-rapport nr. 335: Waarom gaan mensen naar de kerk?, p. 75)

Van alle katholieke gedoopten in Nederland voelt ongeveer de helft zich kerkelijk betrokken. Van deze 50% gaat dan nog slechts de helft regelmatig naar de kerk. (KASKI-memorandum 198, januari 1974)

„Het percentage van degenen die zeggen bij geen kerk te horen neemt regelmatig toe. In 1968 wilde 28% van de jongens tussen 16 en 20 jaar zich niet tot een kerk rekenen, in 1974 46%. Voor de meisjes was dit resp. 28% en 31%. Ook de kerkgang van degenen die zich wel tot een kerk rekenen, nam sterk af. In 1968 ging 25% van de jongens en 17% van de meisjes praktisch nooit ter kerke. In 1974 waren deze percentages toegenomen tot 36% en 32%.” (N.C.R.V.-onderzoek „Die jeugd van tegenwoordig”, geciteerd in Hervormd Nederland 15-3-1975, p. 3)

Het betekent ook, dat de directe invloed van de kerk in de Nederlandse samenleving sterk is afgenomen: Bij de volkstelling van 1971 gaf 23,6% van de bevolking te kennen tot geen kerkelijke gezindte te behoren tegen slechts 7,8% in 1920 en 18,4% in 1960¹⁾. De greep van de confessie op het openbare leven – zoals die vanuit een bepaalde opvatting van kerstening en apostolaat was gegroeid – heeft in diezelfde tien laatste jaren aanmerkelijk aan kracht ingeboet. Tal van confessionele organisaties zijn in meer algemene organisaties opgegaan, met name in het welzijnswerk en het jeugdwerk. Er is een heftige discussie gaande over het christelijke of confessionele karakter van de school. Het vroegere verzuilde bestel van de publiciteitsmedia, dat ten dele nog voortbestaat, heeft een ander karakter gekregen en is eveneens veel minder kerkelijk gebonden, zoals ook het geval is met de confessionele politieke partijen en „evangelisch-politieke” groeperingen.

1) Literatuur over de Nederlandse situatie:

- Lowland Highlights. Church and Oecumene in the Netherlands, Kampen 1972.
- Panorama van de Nederlandse kerkprovincie, in: De evangelisatie van de hedendaagse wereld, Amersfoort 1975, p. 37-50.
- P. van Leeuwen, Kerkelijke gezindten in Nederland volgens de volkstelling 1971. Archief van de Kerken 31 (1976) nr. 17, 779-788.

In elk geval onder jongeren – maar zij spiegelen slechts scherper wat er met de ouderen aan de hand is – zijn er grote groepen voor wie de oude confessionele tegenstellingen zijn verdwenen. Vaak betekent dat helaas, dat ze iedere vorm van kerk-zijn afwijzen. In het beste geval komen ze er toe stukjes evangelie in groepen van gelijkgezinden door meditatie en aktie te herijken om het aldus tot eigen, nieuwe geloofservaring te laten worden. Maar het betreft hier een duidelijke élite uit de sociale bovenlaag en in het algemeen uit tamelijk kerkelijke milieus (vgl. P. de Bruyn, P. van Hoof, „Gaaf nu allen heen in vrede”, Utrecht 1975).

Leidt dit alles al tot een getalsmatige teruggang van de kerk, daarnaast is er een tweede soort vervaging, van een ander gehalte, binnen de groep die zich nog wél kerkelijk engageert. Er is een veelheid van denominaties in de Nederlandse samenleving. Kerkfusies of federaties hebben nauwelijks plaatsgevonden. Binnen de meeste denominaties zijn er vele patronen van kerk-zijn. Naast de traditionele „richtingen” en „modaliteiten”, die overigens ook in kerken die voorheen een grotere uniformiteit kenden, hun intrede hebben gedaan, zijn nieuwe vormen van kerkelijke organisatie ontstaan die het beeld van wat „kerk” is nog ingewikkelder hebben gemaakt: kritische groepen, huishgemeenten, basismgemeenschappen, citykerken, jongerenkerken. Categorale vormen hebben een vaste plaats gekregen naast meer territoriale gemeentevormen, in de studentenwereld, in ziekenhuizen en bejaardentehuizen, in het leger en in de wereld van de industrie. Als men daarbij constateert dat de betekenis van orden en congregaties in de katholieke kerk aan betekenis heeft ingeboet, dan moet tegelijkertijd gezegd worden dat nieuwe ordoïde tendenzen in vele kerken hun intrede hebben gedaan. Voeg bij dit alles de aantrekkingskracht van semi-christelijke of pseudo-christelijke sekten en stromingen (Jehova's Getuigen, Mormonen, Jesus-People, Children of God etc.) en ieder zal erkennen, dat de kaart van kerkelijk Nederland er niet eenvoudiger op is geworden en dat de grenzen van de kerk grillig verlopen en vervagen.

Veelal heeft het denken in richtingen en modaliteiten in de afgelopen jaren tot harde polarisatie geleid. Gerechvaardigde vrees voor eenzijdige accentueringen in het geloof van de andere groep leidde en leidt vaak tot het uit elkaar drijven van grote groepen mensen binnen één kerk. Dat verschijnsel heeft zich in vrijwel alle kerken voorgedaan. Het is de voortzetting van een traditie van kerksplitsingen in de Nederlandse kerkgeschiedenis. Misschien wel geleerd door die geschiedenis heeft de polarisatie tot nu toe nog niet tot verdere splitsingen geleid, maar de geloofwaardigheid van de kerk is er zeker niet door vergroot. Binnen de groep van verontrusten en ontevreden zijn interne conflicten vaak weer de oorzaak van verdere verdeeldheid. Zo is een groot aantal „traditionele” en „kritische” groepen ontstaan die het beeld van wat „kerk” is en van waar „kerk” te vinden is, niet altijd verhelderen.

Vraag is, hoe deze ontwikkeling te beoordelen. Interpretaties zijn er genoeg. Ze lopen sterk uiteen. Wij geven er enkele.

a. Volgens sommigen leidt deze hele ontwikkeling tot een nietszeggend *geloofspluralisme*, dat elke werfkracht onmogelijk maakt en ieder evangeli-

satorisch élan dooft. Alleen een krachtig pleidooi tot gemeente-opbouw kan wellicht nog redding brengen:

„Voordat we elkaar van ongelof, valse schaamte, lafheid beschuldigen, moeten we eerst letten op één externe factor. Er zijn ongetwijfeld een hele serie externe factoren die remmend werken op het evangelisatorisch élan, maar ik wil er één naar voren halen, die sterk bepalend is. Als wij daarop letten, is het niet zo verbazingwekkend dat onze missionaire ijver in eigen omgeving niet zo groot is. Wij leven namelijk meer dan ooit in een bontgeschakeerde samenleving. De monopolie-positie van het christendom, laat staan van één bepaalde kerk of richting is voorbij. Wij leven in een pluralistische samenleving, waarin de diverse levensovertuigingen elkaar moeten aanvaarden. En voorzover de situatie in eigen dorp of stad ons daarvan nog niet overtuigt, stalt de T.V. wel de hele variëteit van godsdienst en levensbeschouwing in onze huiskamer uit.

Dat pluralisme ondergraaft de geloofwaardigheid van alle richtingen, ook van de onze. Waarom zou de ander niet ook (een beetje) gelijk hebben? Waarom zou ik hem voor mijn overtuiging moeten winnen? De meesten van ons zijn dat in ieder geval niet (meer) van plan te doen ten aanzien van christenen uit andere kerken. Maar drijft de pluralistische samenleving ons niet tot dezelfde opvatting ten aanzien van gelovigen van andere religies? Het is opvallend dat de Nederlandse kerken die miljoenen inzamelen ook voor zending in landen waar andere religies dominant zijn, nauwelijks enige aktie ondernemen om in Nederland met buitenlandse werknemers van dezelfde religie over geloofszaken in gesprek te komen, laat staan ze te willen bekeren. Hier in onze geschakeerde samenleving kost ons deze zending blijkbaar meer moeite. Wij vinden het ook niet persé nodig humanisten die vanuit andere achtergronden in politieke organisatie en aktie hetzelfde doel nastreven tot onze motivatie over te halen. Pluralisme drijft als vanzelf tot een zekere mate van relativisme. Tenzij wij ons voor die veelvormigheid willen afschermen en onze toevlucht zoeken in een verabsolutering van eigen standpunt. Ook dat is een gangbaar gebeuren. In de gesloten gelijkgezinde groep kunnen we elkaar dan bevestigen in de overtuiging dat alle anderen ernaast zitten. Het verhoogt de interne geloofwaardigheid. Dat biedt wel een goede overlevingskans voor de kleine groep in een plurale samenleving en het kan bovendien aanzetten tot missionaire ijver (denk bijvoorbeeld aan de Jehova Getuigen). Voor de grote christelijke kerken zal het echter principieel, historisch en sociologisch onmogelijk zijn deze weg te kiezen.” (F. Nijssen, Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving, Wereld en Zending 4 (1975) p. 308)

b. Volgens anderen is het gebrek aan uitdrukkelijk getuigenis en inzet voor evangelisatie gevolg van de „*privatisering*” van de godsdienst:

„De samenleving is, met name sinds de industriële revolutie en door de technische ontwikkeling, steeds ingewikkelder en steeds massaler geworden; ze is mede daardoor ook steeds rationeler, in de zin van efficiënter en meer op basis van berekeningen georganiseerd. De indi-

viduele mensen hebben deze ontwikkeling eigenlijk niet goed kunnen bijhouden; deze samenleving is hun als het ware over het hoofd gegroeid. Met als gevolg dat voor hen alles niét rationeler, in de zin van meer inzichtelijk, is geworden; zelfs het tegendeel is vaak het geval (. . .). En in reactie hierop trekt de mens zich om zo te zeggen terug in zijn eigen wereld, dit wil zeggen de wereld zoals hij die nog wel kan doorzien en op de vorming waarvan hij ook invloed heeft. Dit proces wordt aangeduid met privatisering. En zo ontstaat een publieke sfeer: de grote vreemde samenleving, en een private sfeer: zijn eige privé-wereld. Tussen deze sferen bestaan uiteraard allerlei contacten, aangezien dezelfde mens in beide leeft, maar er bestaan ook allerlei spanningen en tegenstellingen tussen, omdat die mens in die sferen vaak wel erg verschillend leeft.

Velen stellen nu, dat ook de godsdienst zich heeft geprivatiseerd, dat hij zich als het ware met de mens uit de publieke sfeer heeft teruggetrokken en zich in de private sfeer heeft genesteld; dat hij voor die publieke sfeer ook niet meer van belang is (. . .), maar dat hij alleen nog functioneert binnen die private sfeer (. . .). Het is juist één van de knelpunten in het geloofsleven van veel mensen: dat zij de relevantie van hun geloof voor hun leven in de samenleving zo slecht zien. De zogenaamde deconfessionalisering op politiek en sociaal terrein is daar slechts een oppervlakkig symptoom van. Velen hebben inderdaad vaak het idee, dat hun geloof slechts een „zondagsgeloof” is, dat wil zeggen een geloof, dat relevant is voor, maar zich ook beperkt tot hun individuele leven, dat zij in hun vrije tijd leiden ('s zondags en in hun woonplaats) maar dat zij er 's maandags, dat wil zeggen buiten hun privé-wereld niet goed raad mee weten. (. . .)

De kerk is, vooral ook door haar concentratie op het woongebied en op de privé-sfeer van de mensen, steeds meer een rand-positie in de samenleving gaan innemen, van steeds geringer betekenis geworden voor die samenleving als zodanig. De verschillende kerken bevinden zich in een soort marktsituatie, met als belangrijkste gegeven, dat zij voor hun optreden en hun voortbestaan afhankelijk zijn van de gunst van de leden. Deze situatie heeft structurele gevolgen, zoals toenevende bureaucrativering en noodzaak van onderlinge samenwerking, en culturele gevolgen, doordat de kerken zich voor de inhoud van de godsdienst moeten afstemmen op de leden. In dit kader is er ook een nadruk op de eigen identiteit. Gevolg van dit afstemmen-op-de-leden is onder andere een krachteloosheid in het optreden naar buiten en een besluiteloosheid naar binnen.

Er is een sterke aantasting en afbrokkeling van de geloofwaardigheidsstructuur, zowel van de godsdienst als zodanig, als van de eigen godsdienstige opvattingen. Dit heeft gevolgen voor de godsdienst in die zin, dat deze een steeds minder met anderen gedeeld geheel van opvattingen wordt; voor de kerk, doordat zij niet langer beschouwd kan worden als de institutionalisering van een min of meer homogene, door al haar leden gedeelde godsdienst, en voor het individu doordat hij in gods-

dienstig opzicht geheel op zichzelf teruggeworpen dreigt te worden.” (G. Dekker, De mens en zijn godsdienst, Bilthoven 1975, p. 34 v.)

c. Volgens Graafland wordt het proces van *secularisatie* – bedoeld is het terugdringen van de uitdrukkelijke godsdienstigheid en kerkelijkheid – door de meeste theologen te licht gewogen:

„Er blijkt sprake te zijn van een diepgaande en tenslotte allesbeslissende en -beheersende tegenstelling tussen het vóór en tegen Jezus Christus-zijn, die gestalte aanneemt op alle terreinen van het leven. Inzoverre is het aanvaarden van de antithese essentieel voor deze benaderingswijze. De *secularisering* van het leven in al zijn verbanden en vormen moet worden beoordeeld als een uitgesproken vorm van de ongehoorzaamheid van de mens aan zijn Schepper en Onderhouder, die in Jezus Christus onze God en Vader is. Ook al kunnen inhoudelijk vele aspecten van het seculariseringsproces positief worden gewaardeerd, (overigens niet dankzij, maar ondanks deze secularisatie en dankzij Gods trouw), de geest, waardoor zij wordt beziel is ten diepste anti-goddelijk en anti-christelijk en daarom ook anti-menselijk, want anti-schepping. Secularisatie in Gods wereld is een aanslag, niet alleen op God, maar ook op deze wereld zelf.” (C. Graafland, Gods gesecculariseerde wereld, p. 46)

„Gezien het getuigenis van de Schrift kunnen wij de voortgaande secularisering niet slechts zien als een rimpeling in de evoluerende geschiedenis der mensheid, maar moeten wij haar interpreteren vanuit het geloof, dat wij op weg zijn naar Gods toekomst. Dat geeft aan onze visie op de dingen haar radicaal karakter. De geesten zijn bezig zich te scheiden, de grote crisis is aanstaande. Dat betekent, dat van de christen trouw en volharding gevraagd wordt tot het einde, ook al brengt hem dit in onmogelijke en zelfs onmenselijke posities. Op deze ontwikkeling moeten wij ons geestelijk voorbereiden.

Ons ten volle bewust van de ernst van de tijd, waarin wij leven, en waarin wij voor een allerzwaarste beproeving kunnen komen te staan, moeten wij conform de opdracht tot volharding onze roeping blijven vervullen. Dat zal in deze situatie nog kunnen zijn in de vorm van een christelijke gemeenschappelijkheid in kerken en gemeenten, in christelijke vereniging en organisaties. Niet om bij de instituties te zweren of erin te geloven. Wij gebruiken ze, kritisch, zolang dit mogelijk is, want ook zij kunnen ontaarden, en vragen dus om voortdurende hervorming. En wij gebruiken ze, omdat en zolang het ons wordt toegestaan. Dat houdt tevens in, dat we niet al onze kracht moeten geven aan het in stand houden of restaureren van oude instellingen en tradities. Tegenover de opdringende macht van de secularisatie zal niet het bolwerk van de traditie standhouden, maar alleen het vernieuwde leven uit Christus door de Geest. Daarom zal, als er een tijd komt, en in andere delen van de wereld is die tijd reeds aangebroken, dat het ons niet meer wordt toegestaan om van gekerstende instituties gebruik te maken, dit niet het einde van het christelijke leven betekenen. De bestaansmog-

lijkheid van dit laatste spruit voort uit een diepere bron. Waar ons de culturele en maatschappelijke ruimte wordt ontnomen, daar worden we immers teruggeworpen op de twee of drie, in wier midden Christus is. En tenslotte zijn wij misschien alleen maar aangewezen op God als de Enige, die ons nabij blijft, en die door niemand ons kan worden ontnomen.

Wat als de hoogste en dringendste roeping op ons afkomt in deze tijd van secularisering is daarom de geestelijke weerbaarheid, die wij ontvangen vanuit een intensieve omgang met God in Zijn Woord en door Zijn Geest. Zij zal in deze zich seculariserende wereld steeds meer ons enig houvast en ons enig wapen gaan worden. Wij gaan het weer verstaan, dat de militia Christi een militia spiritualis is. Dat is geen kiezen voor de innerlijkheid, wel een willen leven uit de bron zelf, authentiek en direct. Zo staan wij in de nabijheid Gods weerbaar in een wereld, die op weg is naar de grote crisis, omdat zij Gods wereld is en blijft en daarom zal zijn." (ib., p. 47-48)

d. Er zijn echter ook commentaren, die de schuld – zo er al sprake is van schuld, bij de *ongeloofwaardigheid van de kerk* leggen:

„Evangelisatie naar binnen is voorwaarde voor een geloofwaardige evangelisatie naar buiten. Daarom kan missie niet worden losgedacht en losgemaakt van de pastorale zorg voor de gelovige gemeenschap, want daarin voltrekt zich die evangelisatie naar binnen. Zij is erop gericht het leven van de geloofsgemeenschap te maken tot een aansprekend getuigenis van de verlossende en vernieuwende, de helpende en blijmakende kracht van het evangelie." (Een nieuw missionair tijdperk. Bisschoppelijke Brieven nr. 5, 1975, p. 16)

Concreter is het reeds vermelde rapport over de jeugd in de Nederlandse kerk:

„In de jeugdige kerkverlating tekent zich het feit af, dat de kritische kerkleden over het algemeen de kerk verlaten. Het gaat dus niet alleen om jongeren, maar het gaat om volwassenen (. . .). Achter het zogenaamde „ongeloof" van de jongeren zou wel eens de ongelofwaardigheid van de kerk zelf schuil kunnen gaan. Vragen naar het „ongeloof" van de jongeren houdt in, dat men vraagt naar de „ongeloofwaardigheid" van de kerk (. . .). Concreet betekent dit ook een sterke relativering van haar eigen spreken en een pleidooi voor een meer bewust luisteren naar wat leeft onder jongeren en wat door hen aan waarheid aan het licht wordt gebracht (. . .). Het is voor de kerk van belang in te zien, dat vervreemding van de institutionele kerk niet noodzakelijk een vervreemding van evangelie en geloof met zich brengt (. . .).

Er zijn nieuwe vormen van zingeving ontstaan buiten de muren van de kerk. De kerk heeft op dit punt praktisch niet langer het monopolie. Zij zal moeten luisteren naar die buitenkerkelijke vormen om beter te kunnen verstaan, hoe zij haar eigen onvervreembare boodschap moet vertolken." (Gaat nu allen heen in vrede, p. 43-44).

Achter deze nogal uiteenlopende beoordelingen van de feiten die een onmiskenbare vervaging van de kerk bewerkstelligen gaan even uiteenlopende visies op kerk en openbaring schuil. Het ligt voor de hand dat de gedachten over missie en evangelisatie daarmee corresponderen. Kernvraag van de beoordeling is daarbij of de ontwikkeling die zich voltrekt al dan niet heilzaam genoemd mag worden. Vraag is met andere woorden of ook met het oog op de Nederlandse situatie gezegd kan worden, wat de conferentie van Bangkok stelde met het oog op de wereldsituatie:

„Wij zien God in onze dagen aan het werk binnen én buiten de kerk, zijn Plan vervullend, dat de gerechtigheid zal stralen over alle volkeren. Hij roept zijn kerk op om te delen in zijn reddende handelen: mensen worden geroepen om een beslissend persoonlijk antwoord te geven op zijn heerschappij en om zich ondubbelzinnig te wijden aan bewegingen en acties die leiden tot gerechtigheid voor allen en tot de volledige ontplooiing van ons mens-zijn." (Verklaring over „Heil vandaag", Conferentie van Bangkok, Genève 1974, p. 43).

2. In het geheel van de opdracht

Hoe de beoordeling van de situatie ook uitvalt, er volgt in elk geval een pleidooi voor vernieuwing van het élan waarmee de christelijke *gemeente* zijn meest wezenlijke opdracht waarmaakt. Missie en evangelisatie moeten beginnen bij de hele gemeente:

„In het geheel van Gods opdracht verstaan wij onder evangelisatie die communicatieve bestaanswijze en werkzaamheid, waarbij de gemeente(leden) als deelgenoot(en) in Jezus' zending, uitnodigt(en) om te delen in het bevrijdend handelen van de Heer." (Bezinnings- en beleidsnota van Gereformeerde Deputaten voor de Evangelisatie, 1975, p. 12)

Dit betekent tegelijk, dat er binnen de gemeenten een nieuwe visie op de christelijke opdracht zal moeten groeien: bevrijding, vanuit de bevrijding in Jezus Christus. Naarmate het kerk-zijn als zodanig de minder vanzelfsprekende bedding wordt waarin geloof wordt doorgegeven, zullen actieve gelovigen een hechter verworteling van hun geloof in het eigenlijke Christus-gebeuren moeten uitdragen ook buiten de geijkte paden van de kerkelijke verkondiging en praxis. Wat ons beweegt als christen-Nederlanders, datgene ook waarmee wij anderen in beweging willen brengen, mag niets anders zijn dan wat Jezus zelf bewoog, die de Christus is, Messias van Godswege, die Gods programma verkondigt en vervult. De *middelpuntvliedende* beweging, die het kerk-zijn doet vervagen, zal alleen beantwoord kunnen worden met een *middelpuntzoekend* teruggaan naar de bron van ons geloven die het christen-zijn nieuw aanzien zal geven en de kerk opnieuw zal doen geboren worden.

Het zal wellicht nodig zijn de eigenlijke *inhoud* van het Christus-gebeuren sterker te accentueren dan de kerkelijke gestalten en structuren waarin dit gebeuren werd en wordt beaamd en via welke het tot ons komt tot in onze dagen. „Zending" zal eerder gemotiveerd dienen te worden vanuit de inhoud van de zendingsopdracht dan vanuit de formele opdracht tot zending. „Deel-

genoot zijn in de zending van Jezus'' vindt zijn vulling immers niet enkel vanuit Mt. 28, 19-20 (= Lk. 24, 47 = Mk. 16, 15-16) of Hand. 1,8, maar evenzeer vanuit Mk. 6, 7-13 (vgl. Mt. 10, 1.5-15; Lk. 10, 1-16) en ten diepste vanuit de inhoud van Jezus' eigen zending zoals verwoord in Lk. 4, 14-21: sleuteltekst in Bangkok en opnieuw in Nairobi, maar evenzeer op de bisschoppensynode van 1974 (slotverklaring nr. 12).

3. Bijbelstudie: Lukas 4, 14-21

14. In de kracht van de Geest keerde Jezus terug naar Galilea en men sprak over Hem in heel de streek.

15. Hij trad nu op als leraar in hun synagogen en werd algemeen geprezen.

16. Zo kwam Hij ook in Nazaret, waar Hij was grootgebracht, ging volgens zijn gewoonte op de sabbatdag naar de synagoge en stond op om voor te lezen.

17. Ze reikten Hem de boekrol van de profeet Jesaja aan. Hij opende de rol en vond de plaats waar geschreven stond:

18. De Geest des Heren is over mij gekomen, omdat Hij mij gezalfd heeft. Hij heeft mij gezonden om aan armen de Blijde Boodschap te brengen, aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken en aan blinden, dat zij zullen zien; om verdrukten te laten gaan in vrijheid,

19. om een genadejaar af te kondigen van de Heer.

20. Daarop rolde Hij het boek dicht, gaf het terug aan de dienaar en ging zitten. In de synagoge waren aller ogen gespannen op hem gevestigd.

21. Toen begon Hij hen toe te spreken: „Het Schriftwoord dat gij zojuist gehoord hebt, is thans in vervulling gegaan”.

Bij deze tekst laten zich, in het kader van het voorafgaande hoofdstuk, vier vragen stellen, die voor een visie op „Zending in Nederland” van fundamenteel belang lijken:

1. Hoe kunnen prediking, catechese en het diakonale handelen van de kerk ertoe bijdragen, dat christenen opnieuw gaan beseffen, hoezeer zij deel uit maken van de „beweging van Jezus”, waarin zijn zending wordt voortgezet?
2. Hoe kan de lijn van God die zich openbaart als de redder van verdrukten (Jes. 61, Lk. 4, 14-21, Hand. 2 en 3) worden doorgetrokken in onze dagen? Welke wonderlijke bijdragen van genezing en herkansing zou de christelijke gemeenschap heden kunnen leveren?
3. Wat is de specifieke taak van de kerkgemeenschap in een verzorgingsstaat als die van Nederland? Is de vraag naar heil en bevrijding daar nog levend? Levend te maken?
4. Kan het ijveren voor „een nieuwe levensstijl” de oude inhoud van het „genadejaar” (= het jubeljaar van Leviticus 25) opnemen en zo onze maatschappij-ordening vermenschelijken?

Hoofdstuk II

ZENDING: DE WERELD DER MENSEN, GEROEPEN TOT BEVRIJDING

Als het waar is, dat de opdracht en het programma van God gericht zijn op de bevrijding van alle mensen, opdat zij in Gods eigen vrijheid zullen delen, dan is één van de eerste voorwaarden voor een „evangelisatie-naar-binnen” het ontdekken en aanwijzen van tal van „verslavende” factoren in onze eigen leefwereld en in de kerk, die met die wereld in wisselwerking leeft. Alles immers, wat verslavend werkt, en waaraan christenen en kerkleden hun bijdrage leveren, werkt de bevrijding Gods tegen. Als christenen en kerkleden daar geen protest tegen aantekenen, groeit de indruk van de ongelofwaardigheid van het christen-zijn en zal de werkracht van de kerk er niet groter op worden. Bisschop Arias pleitte daarom in Nairobi voor een „wholistic evangelism”: een evangelisch getuigenis, dat de totale bevrijding van de mens uit heel zijn verslavende situatie beoogt, gedragen door een christelijke levensstijl, die de „heerlijke vrijheid van de kinderen Gods” (Rom. 8:21) concreet gestalte geeft. Dit getuigenis en deze levensstijl leveren „gemeente” op én veronderstellen haar. „Kerk” is er zowel de bron als het gevolg van, zonder dat de gestalte van „gemeente” en „kerk” bij voorbaat vastliggen.

Voorlopig echter schijnen er in onze Nederlandse situatie een aantal factoren aan het werk, die de woorden van Arias tot een illusie dreigen te maken.

1. De kerk en het moderne levensgevoel

Op de markt der meningen is het monopolie van de christelijke kerken als schatbewaarders van waarheid en zinsvervulling definitief gebroken. Er zijn heel wat kraampjes bijgekomen, die „heil” en „geluk”, „waarheid en leven”, „zin en richting” aanprijzen. In een in religieus opzicht nogal tolerante samenleving als de Nederlandse is dat geen wonder, temeer waar ook de geschiedenis van de christelijke kerken in Nederland het vormen van groepen „zoekers naar waarheid” heeft gekend, die „omwille van de waarheid” eigen wegen meenden te kunnen gaan. Allerlei geïmporteerde bewegingen – occultisme, nieuwe mystiek, varianten van oosterse religies, jeugdcultuur – zijn hier op een vruchtbare bodem gestoten. Het gevolg hiervan is niet enkel een vervaging van de kerk (zie hoofdstuk I), maar, op een dieper niveau, een grote onzekerheid bij veel mensen, verlies van richtinggevoel. De snelle veranderingen in sommige kerken, met name in de rooms-katholieke kerk na Vaticanum II hebben de vroegere geborgenheid van cultus, gedragscode, taalspel en rituelen verloren doen gaan. Er zijn nogal wat auteurs die op grond van dit alles concluderen tot een fundamentele eenzaamheid van de moderne mens, die zich zou uiten in toenemende angst voor de dood en toenemende relatiezwakte (getuige bijvoorbeeld de grote aandacht in de literatuur voor de problematiek van het sterven en getuige het toenemende aantal echtscheidingen).

a. Volgens H. Faber zijn wij verwickeld in een proces „op weg naar een vaderloze samenleving. De formele autoriteit van de vaders (overheid, kerk,

gezinsstructuur) werkt niet meer, de inhoudelijke verworteling van ons bestaan in de traditie (vroegere waarden, dogma's, leefgewoonten, verklaringsschema's) wordt afgewezen.

Er ontwikkelt zich een tegen-cultuur en een latente tegen-religie, geboren uit een zeker verzet tegen de vaders en gekenmerkt door het zoeken naar een hogere „kennis” (bijvoorbeeld in het occultisme), naar diepere en vooral „eigen” ervaringen (bijvoorbeeld in de stroming van de „humanistic psychology”: sensitivity e.d.) en naar „bestaans-verheldering” (wat kan ik weten, wat moet ik doen, wat mag ik hopen?). Zo zoeken wij een nieuwe identiteit, zij het voorlopig nog in machteloosheid en angst, gekenmerkt door een gevoel van vervreemding. Kerk en samenleving verkeren, aldus Faber in een *Exodussituatie*.

Het is echter de vraag, of de kerken en hun leden zich van die situatie bewust zijn:

„De verleiding is groot om in deze ambivalentie terug te vallen op de pool van het vertrouwde en vast te houden aan het vaderhuis-model, om met andere woorden het vreemdelingschap van de mens op aarde af te zwakken met de „comfort” van het vaderhuis in de kerk. Wij behoeven niet ver om ons heen te zien om vast te stellen, dat kerkelijke leiders en leden in zeer veel gevallen voor deze verleiding bezwijken. Zij proberen de veranderingen te „ontkennen” door de vertrouwde patronen als onaantastbaar te poneren.

De kerk kán – en móet mijns inziens ook – het tegendeel doen, namelijk de Exodus-situatie ernstig nemen en met allen, die dit eveneens doen, op weg gaan, geleid door de roep van God in het evangelie. Daaruit vloeien een aantal taken, welke alleen de kerk in deze situatie goed vervullen kan, voort. Haar taak is het de mensen telkens weer van de ernst van de situatie te overtuigen, opdat zij niet door zorgeloosheid de weg kwijt raken en de moed verliezen. Zij moet dus de situatie ook telkens weer verhelderen; mensen verliezen in de verwarringen van een snel éénwordende wereld vaak het zicht op de grote lijnen. Zij moet mensen de gelegenheid geven samen te komen om elkaar te ontmoeten, zich in elkaar te herkennen, met elkaar te overleggen, elkaar vast te houden en elkaar te bemoedigen. Zij moet die mensen oproepen, die blinkbaar de ernst van de situatie niet zien, of hun taak niet goed vervullen, kortom die er niet voldoende „bij zijn”. Zij moet mensen, voor wie de tocht te zwaar dreigt te worden, troosten door hen vast te houden en door met hen naar de bronnen van het leven terug te keren. En zij moet mee helpen bouwen, opdat het leven op de tocht zoveel mogelijk leefbaar blijft: bouwen dus vooral aan betere menselijke relaties.

Wat de kerk daarbij als eigen bijdrage te bieden heeft, is de overtuiging, dat er een God is die roept en dat in Jezus Christus deze roep voor ons klinkt. Zij is de representante van Christus op aarde; zij probeert dus zo te leven, dat zijn bedoeling duidelijk wordt: dat wil zeggen zij verkondigt niet alleen, maar zij probeert ook zo te léven als hij geleefd heeft, omdat evenals toen zijn woorden alleen geloofwaardig worden door zijn leven.” (H. Faber, *De Bazuin* 56 (1973) nr. 47. Cf. nr. 39 en 40)

Nog belangrijker is de vraag, of in de kerkelijke verkondiging deze situatie van de moderne mens meetrilt, of er „feeling” voor bestaat, dat ook onder de kerkleden gevoelens van „machteloosheid”, „angst”, „vervreemding” en „twijfel” leven:

„... een grondtoon die overal te beluisteren valt: de behoefte aan zingeving in domeinen waar veel mensen misschien niet zoveel over spreken, maar waarvoor zij uiterst gevoelig zijn: leven en dood, ziekte of handicap, liefde en eenzaamheid, vrijheid en rechtvaardigheid. Een kerk die op deze punten dicht bij en naast de mensen staat, zal ongetwijfeld de mensen aanspreken en boeien. Van de andere kant echter kunnen wij ons afvragen of de kerk, door middel van haar prediking en pastoraat, de mensen voldoende op deze diepmenselijke terreinen aanspreekt. Het lijkt vaak, dat prediking en pastoraat 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?” (KASKI-rapport: *Waarom gaan mensen naar de kerk?* p. 76-77)

b. Er is een tweede aspect aan dit vraagstuk van het moderne levensgevoel, waar de kerk vaak niet bij aansluit: de enorme ontwikkeling van *wetenschap en techniek* en het stempel van beheersbaarheid en autonomie dat deze op het leven en samenleven hebben gedrukt. Doordat de kerk deze terreinen lange tijd heeft bevoogd en de ontwikkelingen slechts schoorvoetend heeft gevolgd (voorbeeld: evolutietheorie) hebben vele intellectuelen, wetenschapsbeoefenaars en technici in het verleden afgehaakt. Nu er geheel nieuwe vragen rijzen, vanuit de wereld van wetenschap en techniek (genetica, atoomfysica, energievraagstuk, bevolkingsvraagstuk) geeft de kerk, in haar verkondiging en haar pastoraat, veelal niet thuis. Valse bescheidenheid? Verlegenheid met het verleden? Of interne onzekerheid omtrent haar eigen ethische beginnelen?

c. Met name waar het op de vragen van leven en dood, op de grenzen van het leven en de beheersing daarvan aan komt, alsook waar het de christelijke visie op *sexualiteit* betreft ontbreken werkelijke overtuigingen, die geloofwaardig zijn voor de huidige mens. Lange tijd hebben de christelijke ethiek en de moraaltheologie zich juist met deze vragen indringend beziggehouden. Zozeer, dat definities en gedragscode nauwkeurig waren afgebakend. Misschien wel in reactie tegen de overaccentuering van het verleden, heeft de nieuwere ethiek zich vooral het terrein van de sociale opvattingen en gedragingen van christenen aangetrokken: het terrein van de relaties tussen groepen en volkeren, het terrein van de politieke, economische en maatschappelijke structuren. Het terrein van de persoonlijke houding tegenover geboorte en dood en het terrein van de seksuele relaties is daardoor in de verkondiging tekort gekomen. In de beeldvorming van wat kerk is, trillen de oude accenten zeker voor kerkelijke buitenstaanders nog steeds als dissonanten mee. Som-

mige kerkelijke uitspraken bevestigen daarbij het vroegere beeld, dat velen in gewetensnood en in angst heeft doen leven. Volgens vele recente godsdienst-sociologische onderzoeken ligt hier een van de grootste oorzaken van een drempelvrees voor de kerk bij mensen wier godsdienstige overtuigingen beslist niet zijn afgezwakt. Evangelisatie-naar-binnen en -naar-buiten zal daar ernstig door worden gehinderd.

d. Een laatste belangrijk terrein, waarop de kerk en het huidige levensgevoel niet altijd in de pas lopen, is dat van het *welzijnswerk*. Nederland kent een goed georganiseerd welzijnsapparaat, dat niet in het minst mede door kerkelijke pioniers is opgebouwd. Te lang heeft dit werk onder kerkelijke voogdij gestaan, waardoor zich van vele werkers op dit terrein een gevoel van rancune tegenover de kerk heeft meester gemaakt. In hun pas verworven zelfstandigheid overheersen vaak anti-kerkelijke en anti-godsdienstige gevoelens. Veel apostolaatswerk, dat vroeger via het welzijnswerk kon geschieden is thans in zijn tegendeel veranderd. Wie ziet dit welzijnswerk nog als de vrucht van evangeliebeleving?

Bureaucratie, misstanden en kennelijke tekorten geven hier en daar kansen aan de kerkgemeenschap om nieuwe initiatieven te ontplooiën: werkgroepen „kerk en samenleving”, nieuwe vormen van diakonaat, crisis-interventie (radiopastoraat, S.O.S.-diensten, opvangcentra), acties voor gerechtigheid (wereldwinkels bijvoorbeeld).

Helaas bestaat bij de gevestigde kerken tegen deze initiatieven veelal evenveel weerstand als bij de gevestigde welzijnsinstanties, zodat ook in dit werk de christelijke motivatie van degenen die er zich voor inzetten ernstig op de proef wordt gesteld, om maar te zwijgen over de schrik-effecten die optreden als anderssoortige motivaties (meer socialistische of marxistische bijvoorbeeld) daarin blijken mee te spelen. Het hoeft ons niet te verwonderen als hele series initiatieven op dit terrein op den duur elke relatie met de kerk verliezen. En omgekeerd, dat de kerk daardoor de zoveelste kans mist om aan te sluiten bij oprechte gevoelens van de huidige mens.

2. De kerk en de moderne slavernij

a. De wereld van arbeid en industrie

Verreweg de grootste aderlating heeft de kerk gekend als gevolg van het feit dat de meeste arbeiders zich in hun sociale strijd onvoldoende gesteund of zelfs in de steek gelaten voelden door de kerk. Ondanks de voortreffelijke pioniersarbeid van enkelingen en de vele sociale manifesten van de kerken – overigens vaak inhaalmanoeuvres ten opzichte van meer wereldse manifesten –, is het „image” van de kerk voor de doorsnee werkers in de industrie dat van een sociale bovenlaag gebleven. Al klopt dit beeld niet geheel met de werkelijkheid van de cijfers – er is geen aantoonbaar verband tussen kerkelijk engagement en de hoogte van het inkomen – toch is de beeldvorming onuitroeibaar en op zichzelf al een factor van belang voor de evangelisatie. Maar wat zeker wel waar is, is het feit dat verkondiging en catechese, theologie en pastoraat een taal spreken die buiten de leefwereld van de kans-arme groepen staat, terwijl deze groepen in de beleidsorganen van de kerken een uiterst magere stem hebben.

Wij moeten daarom rekening houden met een zekere verbittering tegen de kerk in de wereld van de industriewerkers, omdat de kerk er niet in is geslaagd de wereld van de arbeid te doorlichten met het evangelie, omdat zij tegen de onmenselijke factoren in deze wereld van de industrie onvoldoende haar stem laat horen en omdat zij door haar „koopmansethiek” (– arbeid adelt, wie niet werkt zal ook niet eten, rijkdom is een zegen van de Heer, je moet talentengebruik prijzen, loon naar werken) de indruk wekt er toch allereerst te zijn voor ondernemers, middenstanders en boeren en niet voor „loonslaven”. De kritiek op kapitaalsvermeerdering zonder arbeid is in de kerk inderdaad sinds lang verstomd en de ethiek van de arbeid, ook historisch gesproken, is opgesteld door meesters voor hun knechten. Die erfenis van eeuwen is met enkele tientallen jaren van goede wil niet ongedaan gemaakt.

„De kerk, die in het agrarische tijdperk letterlijk en figuurlijk in het centrum van de dorpen stond (dikwijls ook nog in de steden) is met de opkomst van de industrie steeds meer naar de periferie, de omtrek gedrongen. (. . .) De moderne industriële wereld (is) voor de kerken altijd een vreemde gebleven. Ten aanzien van de hele, door de industriële revolutie in gang gezette ontwikkeling hebben de kerken min of meer aan de kant gestaan. (. . .) Van een echte hercentering is geen sprake. Men moet niet onderschatten, wat het betekent dat een kerk eeuwenlang gevormd en gestempeld is door het agrarisch denken. Het kan menselijk nauwelijks verwacht worden dat men binnen afzienbare tijd die oude vorm kan omzetten in een aan de huidige produktiewijze aangepaste. Wie zou die omzetting trouwens tot stand moeten brengen? Zie de samenstelling van de kerkelijke colleges. Zie de sociale afkomst van de predikanten en de geestelijken. Hoe gering is in beide gevallen het percentage dat uit de arbeiderswereld afkomstig is?” (F. Boerwinkel, Einde of nieuw begin?, p. 44-45)

„De tijd, dat de Kerk zich nauw verwant voelde aan de groep van kapitaalkrachtigen, machtigen, mensen van cultuur en wetenschap behoort steeds meer tot het verleden.

Haar officieel verschijnen, haar taalgebruik, haar cultureel en intellectueel niveau is echter binnen dat sociaal kader geworden. Steeds meer eenvoudige mensen voelden zich werkelijk en terecht vervreemden van die groep, die wijze van samenzijn, die taal. Dit heeft veel mensen diep geraakt. Het was de tijd, dat Kerk en kapitaal bij elkaar op schoot zaten. De rijken oefenden macht uit in het werk. De Kerk in het leven. Beiden waren rijk en machtig. Beiden stelden eisen, beiden hadden sancties: ontslag en verloren gaan.

De man met de handschoenen, die je de collectie-schaal voorhield, was dezelfde die je slecht uitbetaalde, dezelfde die het voor het zeggen had of je werk had of werkeloos werd, dezelfde machtige hand die sloeg en vroeg.

Armen en maatschappelijk zwakkeren ontmoetten in de kerk hun maatschappelijke vijanden, die ook daar een vooruitgeschoven positie innamen. Zij echter belandden steeds meer achter in de kerk en

geruisloos verdwenen zij, met een blijvende frustratie, een onvergetelijke herinnering aan een vroegere liefde, want niet om een religieus conflict maar om een maatschappelijk dilemma zijn zij weggegaan, niet uit ongelof maar uit onmacht.

De Kerk heeft, zelfs in haar donkerste dagen, onderdrukking en armoede niet bevorderd, maar zij heeft wel verzuimd zich er tegen te verzetten. Al heeft de Kerk op haar beste ogenblikken een voorliefde gehad voor armen en misdeelden, minderheidsgroepen, toch kon zij zich niet ontworstelen aan de gegroeide situatie.

Gevolg was ondermeer, dat velen op grond van meer kerkelijkheid maatschappelijk meer werden, wat lijnrecht ingaat tegen de bedoeling van Christus. Wij herinneren ons, dat Hij in dat verband sprak van de minste worden en de kelk van lijden drinken, die Hij drinken moest om de wereld te verlossen.

Gevolg was ook, dat zij die uit de boot vielen, door anderen en door zichzelf gezien werden als ethisch en religieus minderen . . .

De vervreemding is nu zo groot geworden en in de jaren van verwijdering zijn er zodanige afstanden gegroeid, dat terugkeer niet meer mogelijk is, zelfs niet naar de Kerk van nu. Want ook nu nog is de Kerk, ondanks haar innerlijke en uiterlijke vernieuwing, de gevangene van zichzelf.

De Kerk is te moeilijk, te cultureel belast, te intellectualistisch. Zij houdt in haar woordgebruik, evenals de pers en alle officiële spreekorganen, zoveel rekening met de intelligentia, dat zij eigenlijk ondanks zichzelf een standskerk is geworden, waar de eenvoudigen niet meer mee kunnen.

Vanzelf moet de Kerk de taal spreken van de mensen die er zijn. Zij is gedoemd een taal te blijven spreken, die door eenvoudigen niet kan worden verstaan, zij moet zich op niveau blijven gedragen.

Er zijn artistieke en esthetische normen, waardoor de Kerk zich meten kan met alles wat op dat gebied zichzelf respecteert. Maar helaas betreft dit de culturele bovenlaag van de bevolking. Er heeft zich een tragische maatschappelijke scheiding voltrokken, ook in de Kerk. Een groep „meerderen” is gebleven, de „minderen” zijn gegaan. De eersten hebben wat er nu is en dat is niet mis; de laatsten hebben niets meer. Ook al gaat het probleem van de onkerkelijkheid door alle rangen en standen heen en al zijn er niet weinig mensen uit de groep der minderen die zo sterk en zuiver religieus gevoelig zijn dat zij deze moeilijkheden kunnen trotseren, toch is het overduidelijk, dat juist de maatschappelijke „minderheden” het meeste in de kou staan.” (J. Peyenburg en Th. van Dijk, De minsten zijn het overal)

b. *Het lot van minderheden; de positie van de vrouw*

Ook nog op andere terreinen heeft de heersende ethiek van de kerk de bestaande toestanden van slavernij, discriminatie en onrecht in de hand gewerkt of in elk geval niet bestreden. Te denken valt hierbij vooral aan het lot van *minderheden* (vreemdelingen, buitenlandse werknemers, homofielen) en aan de *positie van de vrouw* (in kerk en samenleving). Er is natuurlijk door

enkelingen en zelfs door hele gemeenten op deze gebieden veel „bevrijdingsarbeid” verricht in de laatste jaren. Maar al dit werk heeft nog geen einde gemaakt aan wat S. Bunsingh noemt „de strategie van de knechtende moraal”. Minderheden en de vrouwen moeten zich hun positie nog steeds veroveren. Dat zij dat doen wordt wel getolereerd, maar te weinig wordt onderkend dat hun minderheidspositie zelf het gevolg is van ingevreten waarde-oordelen en ethische beginselen die niet zelf worden herijkt. Dat de discussie bijvoorbeeld van meet af aan zou moeten gaan over het merkwaardige feit van alleen (of vooral) mannen in de kerkelijke ambten en over de eeuwenlange kwalijke gevolgen daarvan en niet over de wenselijkheid van ook of meer vrouwen in die ambten en de vele voordelen daarvan, wordt te weinig gezien. Dat in een joods-christelijke gemeenschap uiteraard „de vreemdelingen binnen de poorten” dezelfde houding en behandeling verdienen als de eigen volksgenoten, zodat elke afwijking daarvan ernstig gekapiteld moet worden en niet slechts de inzet van enkelingen om hun lot te verbeteren schoorvoetend geprezen, is een inzicht, dat opnieuw doorklinkt in de kerken. Maar dat daaruit ook protest tegen wantoestanden volgt en niet enkel hulp aan enkelingen, vindt veel minder instemming.

Buitenlanders, werklozen, bejaarden, gehandicapten: de kerk zou voor hen vrijplaats moeten zijn, asyl voor de moderne slaven van de welvaartsstaat. Een dergelijke opstelling vraagt een partijkiezen voor armen en gedeklasseerden. Die partijkeuze vraagt geloof. De vraag om geloof in deze doet opnieuw sommigen bedroefd heengaan. Met een steelse blik op degenen die dan toch maar het meest betalen, wordt menig profetisch geluid bij voorbaat gedempt door het eigenbelang. Maar aldus mist de kerkgemeenschap de „kenmerken van de kerk” van het Nieuwe Testament die aan die kerk haar werkracht gaven.

„Zolang wij waardeverschillen verdedigen op het gebied van ras, religie, nationaliteit, bezit of geslacht, blijven wij op miserabele afstand van het Rijk Gods. Zolang er slavernij bestaat in welke vorm ook, zijn wij on-menselijk en onverlost. Zolang de kerk zich niet bekeert, zolang zij niet vastberaden, onbevreesd en zonder voorbehoud (niet alleen met mooie woorden, maar met krachtige daden!) opkomt voor de gelijkgerechtigdheid van alle mensen en in alle opzichten, is die kerk onchristelijk en handelt zij in strijd met de leer van Jezus, dus kettters.” (Luise Rinser, De vrouw, een ontwikkelingsgebied, p. 107)

c. *Militarisme en bewapeningswedloop*

Een laatste terrein van slavernij waarop de kerk bevrijdend werkzaam zou moeten zijn, maar het onvoldoende is, is het gebied van *militarisme en bewapeningswedloop*. Er zijn vele heldere uitspraken op dit punt gedaan door pausen, bisschoppen en synoden.

„De vraag dringt zich op: hoe komt het eigenlijk dat we het bij zulke woorden laten? Hoe komt het dat we ons steeds verder laten verstrikken op een ongeoorloofde en doodlopende weg? Is onze angst sterker dan ons geloof? Zijn we liever uit op het kortzichtige eigenbelang van de veiligheid van ons (!) bestaan dan op zoek naar vrede voor de wereld en toekomst voor onze kinderen? Is het fatalisme: steken we de kop maar

in het zand omdat we – kleingelovig als we zijn – menen toch niet tegen de ontwikkelingen op te kunnen?” (R. J. Beukema, Spel met de dood of ernst met het leven, Kerkblad voor de gereformeerde kerken classis Amsterdam 3 (1976), nr. 5 en 6)

Wij moeten constateren, dat het vredeswerk van de kerken (I.K.V. e.d.) telkens weer verdedigd moet worden, maar dat het dienen van een defensie, die de bereidheid tot het gebruik van massale vernietigingswapens veronderstelt, waarvan de kerken zeggen dat het een misdaad tegen God en de mens zelf is (Vaticanum II), veel vanzelfsprekender wordt aanvaard en begeleid (legerpastoraat) dan het weigeren van deze dienst. Dat kritiek op een gebrek aan evangelisch pacifisme in de kerken wordt uitgelegd als propaganda voor „de vijand” van „onze vrijheid” en „ons geloof”, het „goddeloze Marxisme”.

Liggen in het compromis van de kerk met deze moderne verslavende „machten” de diepste oorzaken van haar ongeloofwaardigheid? En komt dat compromis niet voort uit een gebrek aan geloof in de „vrijheid der kinderen Gods”, waarvan Rom. 8:1-21 getuigenis aflegt?

3. Bijbelstudie: Rom. 8:1-21

1. Voor hen dus die in Christus Jezus zijn, bestaat er thans geen vonnis meer.
2. De „wet” van de Geest, die in Christus Jezus het leven schenkt, heeft u vrijgemaakt van de wet van de zonde en de dood.
3. Wat de wet niet vermocht, machteloos als ze was door het vlees, dat heeft God bewerkt door zijn Zoon te zenden in de gestalte van het vlees der zonde en terwille van de zonde: Hij heeft in het vlees zelf de zonde gevonnisd,
4. opdat de eis van de wet vervuld zou worden door ons, die niet leven volgens het vlees maar volgens de Geest.
5. Zij die leven volgens het vlees, zinnen op wat het vlees wil. Die geleid worden door de Geest, zinnen op de dingen van de Geest.
6. Het streven van het vlees loopt uit op de dood, het streven van de Geest op leven en vrede.
7. Want het verlangen van het vlees staat vijandig tegenover God. Het onderwerpt zich niet aan Gods wet, het kan dit niet eens;
8. En zij die volgens het vlees leven, kunnen God niet behagen.
9. Maar uw bestaan wordt niet beheerst door het vlees, doch door de Geest, omdat de Geest van God in u woont. Zou iemand de Geest van Christus niet hebben, dan behoort hij Hem niet toe.
10. Als Christus in u is, blijft uw lichaam wel door de zonde de dood gewijd, maar uw geest lééft, dank zij de gerechtigheid.
11. En als de Geest van Hem die Jezus van de doden heeft opgewekt, in u woont, zal Hij die Christus Jezus van de doden heeft doen opstaan, ook uw sterfelijk lichaam eenmaal levend maken door de kracht van zijn Geest, die in u verblijft.
12. Broeders, wij zijn dus schuldenaars, maar niet van het vlees, om naar het vlees te leven.

13. Als gij volgens het vlees leeft, zult gij zeker sterven. Maar als gij door de Geest de praktijken van de zelfzucht doodt, zult gij leven.
14. Allen die zich laten leiden door de Geest van God, zijn kinderen van God.
15. De geest die gij ontvangen hebt, is er niet een van slaafsheid, die u opnieuw vrees zou aanjagen. Gij hebt een geest van kindschap ontvangen, die ons doet uitroepen: Abba, Vader!
16. De Geest zelf bevestigt het getuigenis van onze geest, dat wij kinderen zijn van God.
17. Maar als wij kinderen zijn, dan ook erfgenamen, en wel erfgenamen van God, tezamen met Christus, daar wij delen in zijn lijden, om ook te delen in zijn verheerlijking.
18. Ik ben er zelfs van overtuigd, dat het lijden van deze tijd niet opweegt tegen de heerlijkheid waarvan ons de openbaring te wachten staat.
19. Ook de schepping verlangt vurig naar de openbaring van Gods kinderen.
20. Want zij is onderworpen aan een zinloos bestaan, niet omdat zij het zelf wil, maar door de wil van Hem die haar daaraan onderworpen heeft. Maar zij is niet zonder hoop.
21. Want ook de schepping zal verlost worden uit de slavernij der vergankelijkheid en delen in de glorierijke vrijheid van de kinderen Gods.

Besprekingsvragen bij deze tekst:

1. Van welke „verslaving” moeten wij Nederlandse christenen bevrijd worden, opdat duidelijk worde dat „de Geest van God in ons woont” (Rom. 8:9)
2. Waar zijn er, op de genoemde terreinen, hoopvolle tekenen te onderkennen van „leven en vrede”, die het resultaat zijn van het streven van de Geest? (Rom. 8:6)
3. Zijn deze tekenen al zo duidelijk zichtbaar, dat zij bij een „evangelisatie-naar-buiten” benut kunnen worden? Mag en wil de kerkgemeenschap in haar geheel zich er al op beroemen?
4. Zijn er al voorbeelden van evangelisatie – naar binnen of naar buiten – langs
 - de vragen van wetenschap en techniek
 - de vragen rond leven en dood
 - de vragen rondom gerechtigheid voor ontrechten
 - de vragen rond oorlog en vrede

Hoofdstuk III

ZENDING: EEN BOODSCHAP VAN HOOP, DIE DOET LEVEN IN LIEFDE

Christenen willen de wereld overwinnen en de dood overleven door hun hoop op God en hun pleit voor gerechtigheid, maar vooral door daadwerkelijke liefde, die in een klimaat van hoop en gerechtigheid pas goed kan gedijen. Hoop, gerechtigheid en liefde komen tot stand in de naam van Jezus. Ze markeren de weg van Jezus als de Christus. Die weg komt niet tot stand bij

wijze van vervulling van menselijke idealen en menselijke inzet alleen. Wij weten dat het daarbij gaat om Gods eigen werk, om de vervulling van Gods beloften. **Om het heersen van God, het Rijk van God.**

Zending en evangelisatie willen mensen uitnodigen toe te treden tot die kring van liefde, gerechtigheid en hoop, opdat de wereld het heil van God zal aanschouwen.

Is dat geen ongehoorde pretentie, dat onze feitelijke geloofsgemeenschappen iets van de vervulling van Gods beloften laten zien? Heeft de kerk wel het recht zending en evangelisatie te bedrijven?

In het voorafgaande zijn een aantal factoren genoemd, die bezinning op de opdracht tot zending en evangelisatie in Nederland dringend nodig maken (hoofdstuk I). De crisis van de kerk in de Nederlandse situatie vindt volgens nogal wat taxaties mede zijn oorzaak in de falende kerkgemeenschap zelf, die onvoldoende antwoord heeft op de vragen van de moderne mens, die te weinig ingaat op tal van verslavende factoren in onze Nederlandse samenleving en die, volgens anderen, te weinig trouw is aan Gods eigen opdracht en Gods eigen Woord (hoofdstuk II).

Dit alles zou de indruk kunnen wekken, alsof er geen hoop meer is en alsof ieder appèl tot bezinning te laat zou zijn. Alsof zending en evangelisatie een te grote pretentie zouden zijn.

In dit derde hoofdstuk zouden wij, met vreugde, maar zonder pretentie, willen wijzen op tekenen van hoop. Wij doen dat door allereerst te wijzen op een aantal nieuwe kansen die de kerk heeft in onze huidige samenleving. Waarbij wij een aantal voorbeelden schetsen van stukjes kerkelijk leven, waarin die nieuwe kansen ook klaarblijkelijk benut worden.

Er is vaak gezegd: Jezus verkondigde het Rijk Gods; wat gekomen is, is de kerk (A. Loisy). Die uitspraak is begrijpelijk als je ziet hoezeer ons feitelijke kerk-zijn altijd weer achterblijft bij de idealen van het Rijk Gods. Toch is de „kerkgemeenschap” een onmisbare weg om deze idealen levend te houden en om de geschiedenis van God met de mensen reëel gestalte te geven door getuigenis, eredienst en dienst. Als wij deze drie functies van de kerkgemeenschap achtereenvolgens bezien zoals deze in Nederland gestalte krijgen, dan zijn er tekenen van hoop.

1. Getuigenis: een boodschap van hoop

Misschien heeft „kerk” voor veel mensen afgedaan. Maar niet de boodschap waaruit die kerk leeft en waarvoor ze leeft. De crisis van de kerk mag niet een crisis in het geloofsgetuigenis tengevolge hebben. De beloften van God en de werking van zijn Geest overstijgen het falende antwoord en de kwijnende gehoorzaamheid van de mensen.

De houding van veel mensen tegenover de werkelijkheid van God is daarbij niet zonder meer negatief. Bij een enquête van Elsevier's Magazine van 1975 bleek, dat ruim 90% van alle Nederlanders zegt „in een God te geloven”. Zeer veel mensen stellen de vraag naar de „zin” van hun leven temidden van angst, verdriet, rouw, dood; temidden van conflicten, relaties die stuk lopen, structuren die knellen. Ook en vooral jonge mensen stellen „levensvragen”: hoe ga je om met bezit, sex, macht? Hoe beheersen we wetenschap en

techniek zo, dat ze menselijk blijven of vermensenlijkt worden? Wat kunnen we doen met het oog op de toekomst van ruimteschip aarde?

Al die vragen, die via de publiciteitsmedia gemeengoed worden, vormen een klimaat van „pre-evangelisatie”. Met de vragen zelf is nog geen geloof uitgesproken. Gelovigen hebben bovendien niet als zodanig op al deze vragen een pasklaar antwoord. Er zijn ook ongelovige antwoorden denkbaar. Toch houdt deze „vraagbereidheid” als zodanig al een stukje „hoop” in, waarop het christelijk getuigenis zou kunnen inspelen, zoals Paulus het deed op de Areopagus (Hand. 17).

De samenleving, waarbinnen wij geloof willen belevan en waarin wij „kerk” willen zijn, is een netwerk van behoeftebevrediging geworden. We willen een welzijns- en verzorgingsstaat, waarin lijden en ellende worden uitgewist. Ouder worden, doodgaan, worden als onoverkomelijke gegevenheden van het leven uit het bewustzijn weggedrongen. Dat kan op veel manieren: door „verzekering”, door „verdoving”. De allerslimsten zoeken het in de „betovering” van een toekomstige utopische samenleving zonder leed, waarvoor nu allereerst hard gewerkt moet worden, opdat onze kinderen het beter zullen hebben.

Daartegenover staat de christelijke boodschap van hoop, die „verzekering”, „verdoving” en „betovering” ten diepste relativeert door onze hoop op een lijdende, op jonge leeftijd gekruisigde Messias, Jezus. Elk mensenleven tussen wieg en graf moet zijn vrede vinden in de bedoelingen die God ermee heeft. Alleen in de wil van God die gedaan wordt ligt de diepste zinsvervulling van een mensenleven, zoals blijkt uit de opstanding van Jezus Christus. Deze boodschap van hoop is daarom ook een „opstandige herinnering” die oproept tot actief engagement om de lijdensgeschiedenis van de mensheid te verlichten waar mogelijk; om verdoofden en verslaafden op te roepen tot vreugde en hoop, de betovering te doorbreken door de gerechtvaardigde aandacht voor de nood van elk mensekind, dat nu leeft en dat niet geofferd mag worden aan welke structuren ook.

Aldus is de kerk, door haar boodschap van hoop, die de behoeftebevrediging van onze samenleving tegelijk onder kritiek stelt en ombuigt naar barmhartigheid en gerechtigheid, „instrument van het heil” (Vaticanum II). Zo ooit, dan heeft de kerk thans mogelijkheden „heilzaam” te zijn in onze wereld en als zodanig ook ervaren te worden.

„Heil” geschiedt daar, waar de mens „geheeld” wordt, waar hij zijn plaats vindt in het geheel van de schepping en de geschiedenis Gods. Waar hij ontlast wordt van de last en de schuld om alles te dragen en waar hij tegelijk tot zijn recht kan komen in de roeping en verantwoordelijkheid die hij heeft. Christelijk heil, op grond van de boodschap van hoop, betekent bevrijding uit isolement en vervreemding door ziekte, gebroken relaties, vooroordelen, zonde en misdrijf. Want „zondige” mensen, die hun kansen missen, worden vanuit de boodschap van hoop, opgenomen in een gemeenschap van hoop, die Gods vergeving aanzegt én nieuwe kansen biedt.

Zou een kerkgemeenschap, waarin de „kansarmen” nieuwe kansen krijgen, niet aanstekelijk werken in onze dagen? Vindt Jezus' eigen solidariteit met zondaars en uitgestotenen geen weerklank in de kerken? Biedt de kerkgemeenschap niet de ruimte om rekenschap te geven van de hoop, temidden van

de vele ambivalenties van het bestaan, die we in onze westerse samenleving scherper zijn gaan ervaren?

Ieder antwoord op deze vragen is uiteraard subjectief. De beoordeling van de feitelijke prediking en het feitelijke geloof van de kerk is niet in cijfers uit te drukken. Toch zijn er hoopvolle tekenen van een echt bijbels zoeken in vele kerken. Tal van toerustingscursussen helpen mensen opnieuw vertrouwd te worden met het bijbelse erfgoed. Er is een nieuwe aandacht voor het „leerhuis” in vele gemeenten. In de rooms-katholieke kerk wordt serieus gezocht naar een meer systematische aanpak van volwassenencatechese en naar nieuwe vormen van jongerencatechese en jongerenpastoraat. Het gezamenlijke werk van de Katholieke Bijbelstichting en het Nederlands Bijbelgenootschap mag daarbij met ere genoemd worden, alsook het vele creatieve werk, dat wordt verricht ten behoeve van de geloofsopvoeding van jongeren door zondagsschoolverenigingen en catechetische instanties van de kerken. Het aantal catechisanten is wellicht op veel plaatsen wat afgenomen, maar er zijn anderzijds vele tekenen van religieus reveil en van christelijke bezinning onder jongeren (Taizé-groepen, belangstelling voor gebedsgroepen, charismatische beweging, Youth for Christ). Er ontstaan her en der „basisgemeenschappen” van christenen, voor wie geloof in Christus het hele bestaan doordringt. Er is een groeiende belangstelling voor religieuze literatuur en voor geloofsinformatie en theologie. Het aantal theologiestudenten neemt eerder toe dan af.

Bij alle teleurstelling over de kerk wordt er kennelijk toch ook iets van de kerk verwacht. Vanuit geseculariseerde verbanden komt de vraag naar levensbeschouwelijke inbreng (bijvoorbeeld in het welzijnswerk en in de politieke partijen, alsook in ethische vraagstukken). Kerk en geloof worden in de Nederlandse publiciteitsmedia bepaald niet als „quantité négligeable” beschouwd en tal van kerkelijke of christelijke publiciteitsorganen hebben zich weten staande te houden tegen vervlakking en commercialisering. Zo kan de boodschap van hoop ook buiten de kring van de kerk worden gehoord. Ze zal geloofwaardiger klinken en grotere werfkracht hebben, naarmate zij in de kerk zelf gehoor vindt en levend wordt gehouden. En naarmate de verdeeldheid van het kerkelijk getuigenis kan worden overwonnen.

Veel christenen in Nederland zijn zich de nieuwe kansen voor de boodschap van hoop bewust geworden, al is het vinden van woorden en formuleringen nog moeilijk. Wij geven enkele citaten van recente datum:

„Elke krant, elk televisiejournaal, alles wat we om ons heen zien praat ons aan dat het bestaan onbetrouwbaar is en tot op de bodem gespleten. Maar wij hebben uit het evangelie het verhaal opgevangen dat God gekozen heeft tegen het duister en vóór het licht. Tegen de dood en vóór het leven. Tegen de on-zin en vóór de zinvolheid. Tegen de chaos en vóór de eenvoud van waarheid en liefde. Daarom is geloven: ondanks alles eraan vasthouden dat God de mens bestemd heeft voor het geluk en niet voor het lijden.

Dat durven wij zo te zeggen, omdat wij in de gestalte en de weg van Jezus van Nazareth het gezicht van God in ons dubbelzinnig bestaan hebben zien oplichten. In de naam van Gods liefde is Jezus opgekomen

voor de onderliggenden, de zwakken en de afgeschrevenen en heeft hij hen tot hun recht doen komen. De hopelozen en hen die vastgelopen waren heeft hij losgekapt van hun schuldig verleden en hun nieuwe mogelijkheden gegeven. Met een beroep op Gods wil heeft hij zich gesteld tegenover de machten van kerk en maatschappij, die met hun kille regels het leven dreigden dood te drukken. En tenslotte heeft hij in gehoorzaamheid aan God en terwille van de mensen lijden en dood aanvaard. Door hem op te wekken heeft God eens voor goed duidelijk gemaakt aan welke kant Hij staat en in welke richting Hij werkt. Daar, waar Zijn macht scheen stuk te lopen op menselijke schuld en menselijke Godvergetenheid heeft Hij zich als de Heer betoond, die mens en wereld niet loslaat. Zijn liefde heeft zozeer het laatste woord, dat ze zich niet uit het bestaan laat wegdringen”. (Rekenschap van de Hoop, Raad van Kerken 1976)

„Als gemeente zullen wij beter kunnen wat wij als individuele gelovigen niet opbrengen: leven uit Gods toekomst, leven in zelfverloochening, de relativering van ons eigen kleine geluk, van onze eigen kleine zorgen en verantwoordelijkheden, die ons soms overmatig belasten. Wij zullen elkaar mogen helpen trouw te zijn in de consequenties van gehoorzaamheid, die zich aan ons uit de duiding van het gebeuren opdringen, in een leven van dienst, soberheid en blijmoedigheid, bij alle ernst en inzet toch ontspannen, omdat de toekomst, waarheen wij op weg zijn, niet in onze eigen hand ligt maar in de hand van de Heer. De Schrift opent het uitzicht op een nieuwe werkelijkheid, zo onvoorstelbaar, dat er slechts in beelden over gesproken kan worden. Alle beelden van de toekomst wijzen op vernieuwing, vrede, verzoening, overvloed, gemeenschap en harmonie (. . .).

Zo is, in alles wat zij zegt en doet, de gemeente op het Rijk betrokken. Zij mag er dus niet mee vereenzelvigd worden. Zij is het Koninkrijk Gods niet. Zij is er met het oog op het Rijk: zij wijst erheen en is de voorlopige gestalte ervan. Als Jezus Christus verschijnt komt het Koninkrijk Gods nabij. Waar Hij is, waar zijn Woord wordt gepredikt en geloofd, daar is het Koninkrijk Gods midden onder ons.

In de komst van het Koninkrijk vindt niet alleen de kerk haar begrenzing, ook de geschiedenis komt erin tot haar doel en de schepping tot voltooiing. De bijbelse profetie stelt ons een nieuwe hemel en een nieuwe aarde in het vooruitzicht, waarop gerechtigheid woont (2 Petr. 3,13). De machten die het leven bedreigen en ondermijnen, zullen worden teruggedrongen. De kosmos zal delen in de glorie van Christus. De volkeren zullen de heerschappij van God aanvaarden. „Dan zal God alle tranen van de ogen afwissen en zal Zijn heerlijkheid in eeuwige lofprijzing en dienst worden geschouwd en genoten”. (Het geheim van de gemeente, 1974, p. 53-54)

„De ommekeer ligt in de aandacht, de ommekeer ligt in het leren zien. Alle vormen van bezinning, meditatie, gesprek, willen de mens helpen de dingen te leren zien, ze in hun volle waarde, in hun waarde-volheid te

gaan beleven. Gelovige en liefhebbende mensen, van profeet tot ontvankelijke kerkganger, helpen elkaar in hun samenkomsten de dingen te leren zien, ze helpen elkaar in het oefenen van aandacht. Dat is het eerste wat gebeuren moet. Het tweede kan dan volgen: de dingen die in hun waarde gezien zijn nu ook in de werkelijkheid van de samenleving en van het persoonlijke leven tot hun recht te laten komen. Dan zal niemand teveel van het goede krijgen en niemand te weinig; en heel Gods schepping zal aandacht genoeg krijgen en tot zijn recht komen." (Mens, waarheen? Discussienota over de houding van de christen in de produktie-, prestatie- en consumptiemaatschappij, Landelijk Pastoraal Overleg 1974, p. 9)

„Want van U is het Koninkrijk, de kracht en de heerlijkheid. Deze zin, die vanaf vroege tijden aan het Onze Vader is toegevoegd, roept nog eenmaal het beeld op van een macht, die niet ontmenselijkt, maar bevrijdt. De voltooiing in eeuwigheid zal alleen vanuit het mysterie van God bewerkt kunnen worden, maar aan ons is het nu naar de mens, zijn kwetsbaarheid en zijn mogelijkheden te zien. Het kan zijn dat de geheimzinnige diepte van het leven zich op een wijze openbaart die ons verrast, onthutst doet staan, die zelfs pijn doet. Een mensenleven kan soms dieper reiken dan ons lief is. Maar wij zijn inderdaad in elkaars handen gegeven om het Koninkrijk Gods waar te maken, nuttig zonder verwaandheid." (Macht, onmacht, hoop. Bisschoppelijke vastenbrief 1974, slot)

In al deze citaten is het de boodschap van hoop, die de inzet voor het Koninkrijk Gods rechtvaardigt en draagt. Die boodschap van hoop is de grondtoon van alle zendings- en evangelisatiearbeid. Alleen van een gemeenschap, waarin deze hoop leeft, zal werfkracht uitgaan.

2. Eredienst: feest van de hoop

„Christelijke eredienst is slechts mogelijk, voorzover de Heer zijn oorsprong en inspirator is. Wij zouden zo graag willen dat dit aspect van Jezus' heiligende aanwezigheid onze eredienst geheel en al zou doordringen: dat we blij zijn met zijn indrukwekkende woorden en daden, dat we Hem steeds weer in herinnering en in ons midden roepen, als het ware naar ons toe trekken om ons te ondersteunen en levend te houden. Immers, slechts één ding kan ons als gelovigen samenbrengen en samenhouden: het geloof in de levende Heer. Wanneer dit vervaagt heeft ons samenzijn geen fundament en bron meer. Dan verliezen we elkaar uit het oog, uit het hart. Dan kunnen we het steeds moeilijker met elkaar eens zijn en vervallen, de een na de ander, tot eenzaamheid. (. . .)

Eredienst kan niet plaats hebben, zonder dat daarin woorden van dank worden gesproken tot de Vader van Jezus Christus. En ook niet zonder dat de gelovigen Hem vragen dat zij zichzelf, elkaar en de wereld naar een goede toekomst mogen brengen, naar de vervulling van de belofte. De eredienst zou genoemd kunnen worden: de poort naar de toekomst." (De eredienst, poort naar de toekomst, Bisschoppelijke advientsbrief 1975)

Tegenover een verdere vermindering van het aantal kerkgangers in de afgelopen jaren staat een duidelijke liturgievernieuwing in de kerken en een diepgaande bezinning op de functies van de liturgie in het christelijk leven. Ofschoon dit allereerst van betekenis lijkt voor het eigen interne leven van de christelijke gemeente, toch is het niet zonder belang voor de zending en evangelisatie en voor de uitstraling en geloofwaardigheid van die gemeente naar buiten.

Er tekenen zich in die liturgievernieuwing – die in de meeste kerken plaatsgrijpt – drie tendenzen af: een streven naar betere verstaanbaarheid, een verdieping van het kernmoment van de eredienst, de lofprijzing Gods en een serieuze vraag naar de integratie van de eredienst in het dagelijks leven. Grotere *verstaanbaarheid* is al bereikt door de invoering van de volkstaal in de rooms-katholieke kerk, door de invoering van nieuwe liederen en melodieën via het Liedboek van de kerken en via nieuwe katholieke liederen. Nieuwe bijbelvertalingen, waarvan sommige in de taal van deze tijd en een verbeterde bijbelse opvoeding van kinderen spelen daarin een rol. Er is veel aandacht voor kindernevendiensten in de kerken. Kinderen worden betrokken in de eredienst, tot en met de deelname aan de maaltijd des Heren. Is dit geleidelijk laten delen in het liturgische leven van de gemeente niet één van de wegen waarlangs het groeien in kerkelijk engagement kan worden bevorderd en ook op latere leeftijd behouden? De bezinning op de joodse wortels van onze eredienst heeft ook in de vormgeving gevolgen gehad. Er zit veel duidelijker structuur in de samenkomst. En de structuur van de verschillende „orden van dienst" in de verdeelde kerken wordt meer op elkaar afgestemd. Bij een steeds stijgend aantal gemengde huwelijken is ook deze convergentie van eminent evangelisatorisch belang. Als de liturgie bewoonbaar wordt voor leden van verschillende kerken, hoeft althans deze groep christenen niet ontheemd te raken, zoals tot dusver helaas vaak het geval was. Belangrijker nog is een element van *verdieping* in de eredienst. De functie van de zondagse samenkomst is meer dan alleen die van instructie en ethisch appèl. Het gaat ook om genadeverkondiging, vergeving en lofprijzing Gods, om het „vieren" van het heil. „Gebed" en „lof Gods" blijken, volgens recente onderzoekingen tot de voornaamste motieven van het kerkbezoek te moeten worden gerekend (KASKI-1975).

Het leven uit de „herinnering aan Jezus" en het gedenken van Gods heilsdaden aan Israel en Jezus, en zo ook aan ons verricht, maakt de samenkomst tot „feest", zoals ook Israel zijn feesten kende. De functie van het liturgische jaar wordt daarbij opnieuw ontdekt. Er wordt zelfs gezocht naar een gemeenschappelijke jaarorde van de kerken in Nederland, waardoor het liturgische gebeuren van alle kerken ook een grotere gemeenschappelijkheid zou kunnen bereiken.

Bij dit alles speelt ook een verdieping van het „charismatische bewustzijn": veel meer mensen dan voorheen zijn actief bij de liturgie betrokken. Het is niet langer een monopolie van de voorganger. Het besef van de Geest Gods, die werkzaam in ons midden is, brengt nieuw élan en nieuw enthousiasme. In de katholieke kerk is het sacramentele leven hervormd tot op zijn diepste kern en veelal ontdaan van secundaire, vaak woekerende gestalten, die de

oorspronkelijke zin verduisterden. Het sacramentele teken en de woordverklondiging zijn wezenlijk in hun verband hersteld. Aan reformatorische zijde wordt de viering van het Sacrament, met name van de maaltijd des Heren, weer vaker aan de bediening van het Woord gekoppeld. Zo wordt in de eredienst de lof Gods verkondigd in Woord en Sacrament. Zo kan God als levende God worden aangeropen en gehoord in de tijd, en komt „Verbond” tot stand van geslacht op geslacht: gedachtenis van het verleden, poort naar de toekomst, een geschiedenis van heil.

Het ware te wensen, dat veel buitenkerkelijken die de kerk hebben verlaten vanwege de onverstaanbaarheid of de onverteerbaarheid van de kerkelijke liturgie, opnieuw kennis konden maken met vernieuwde liturgie. Het omroeppastoraat van de kerken doet daar geweldig veel aan. Het is een van die „plaatsen van hoop” waar evangelisatie geschiedt vanuit de zondagsliturgie.

Tenslotte noemen wij een derde factor in de liturgievernieuwing: de *integratie* van de eredienst in het dagelijks leven. Christenen die samenkomen zouden er wat van mee moeten nemen. De maandag moet getekend zijn door de zondag. Dat is al zo vaak gezegd, dat het cliché's zijn geworden. Maar je ziet het in veel gemeenten gebeuren, dat de zondagssamenkomst tot centrum van het kerkelijk leven wordt, tot uitgangspunt van kerkopbouw. Er komen actiegroepen uit voort, die zieken bezoeken, gehandicapten een paar uur ontspanning bezorgen, buitenlandse werknemers uit een stuk eenzaamheid op zondag verlossen, protest aantekenen tegen maatschappelijke wantoestanden; er zijn vredesmarsen mee verbonden en grootscheepse collecten voor noden dichtbij en veraf. De nogal uitgesproken liturgische momenten in het openbare leven zijn verdwenen: in een pluriforme samenleving kunnen ambtsgebeden en welluidende klokken op zondag velen een ergernis zijn. Maar er staan politieke avondgebeden, vesperdiensten, huissamenkomsten, gebedskringen tegenover. De uiterlijkheid heeft hier en daar plaatsgemaakt voor waarachtige innerlijkheid. De hypocrisie van het vrome gebed dat onrechtvaardig handelen maskeert is blootgelegd. Wij beseffen, „dat we aan God niet biddend kunnen vragen, wat wij niet van plan zijn zelf metterdaad te volbrengen” (Bisschop H. Ernst). Zo is zelfs het liturgische vasten ter ere Gods geworden tot een actie „Nieuwe Levensstijl”. Is dat niet wat de profeten en Jezus met „ware eredienst” bedoelden?

Door een bezielde eredienst wordt hoop en élan levend gehouden. Wordt gemeenschap gesticht en verdeeldheid geheeld tussen mensen en kerken. Men kent de kerk aan haar eredienst. Voor de zending van de kerk is de eredienst het „image” en het „visitekaartje”. Het kan mensen afschrikken of aantrekken. Er is goede hoop, dat in vele gemeenten de liturgie een poort naar de toekomst is en niet de deur die men achter zich heeft gesloten. Er is immers grote vraag naar momenten van bezinning in een jachtige samenleving. Er is behoefte aan ontmoeting in een anonieme stadssamenleving. Er is behoefte aan verdieping van het vaak oppervlakkige leven van de beroepsuitoefening. Spel en sport zijn niet voldoende voor een totale geestelijke „recreatie”. Juist binnen de sfeer van „recreatie” (toeristenpastoraat e.d.) blijkt „eredienst” mogelijk.

Mensen, die vaak al jaren van de kerk zijn vervreemd komen via dit toeristen-pastoraat in aanraking met levensechte liturgie. Dit alles is niet zo maar de ervaring van enkelingen, maar het gevoel van vele, „gewone” voorgangers en kerkelijke medewerkers in „gewone” gemeenten. Daarom kan de „gewone” eredienst van de gemeente de functie hebben van een „open deur”-dienst.

Deze laatste verdienen overigens speciale vermelding. Met grote inzet worden op tal van plaatsen „alledag”-kerken, „drive-in-diensten”, „kerkdiensten voor iedereen” of hoe ze ook heten mogen, belegd. In veel binnensteden is een apart city-pastoraat op gang gekomen, waarin dergelijke diensten een vaste plaats hebben. Hier en daar heeft dit werk een uitgesproken oecumenisch karakter. Ongetwijfeld zou er op dit terrein meer kunnen gebeuren. Er wordt niet altijd voldoende crediet aan gegeven vanuit de kerken. Soms proef je de angst voor vernieuwing en experiment, voor verlies van oude zekerheden. Toch gaat het hier om tekenen van hoop, die bij een analyse van het leven van de Nederlandse kerken met ere vermeld mogen worden.

„In de kerkdienst vormen de verkondiging en de viering van het heil, het Woord van God en het antwoord van de mens een eenheid. In de verkondiging spreekt God telkens opnieuw ons leven aan: kritisch, omdat het ver achtergebleven is bij wat Hij van ons vraagt; vergevend, omdat Hij het opnieuw wil gebruiken voor zijn dienst; bemoedigend, omdat Hij het sterken wil in zijn strijd en zorg. Maar ook voor ons antwoord is er plaats: voor de belijdenis van onze schuld, voor de lofprijzing van zijn genade, voor de toekeer van het leven naar God, voor het opnieuw aan Hem toevertrouwen van onze lasten: onze moeiten en verantwoordelijkheden. En omdat in dit gebeuren van woord en antwoord God en de mens, die uit elkaar waren geraakt, weer samenkomen, is er reden voor vreugde, reden om deze gemeenschap met elkaar te vieren. Als de vreugde van de viering van deze gemeenschap niet de grondtoon van al onze kerkdiensten is, ontbreekt de belangrijkste dimensie van ons geloof en zal de kerkdienst afsterven”. (Het geheim van de gemeente, p. 19)

3. Dienst: een leven in liefde

„Christenen willen in navolging van hun Heer werken aan het omvormen en vernieuwen van de aarde, aan het verbeteren van de menselijke verhoudingen, aan het op orde brengen van wantoestanden en chaos, aan het lenigen van directe nood. Ze willen agressie tot staan brengen en vrede stichten. Ze willen het evangelie laten doorwerken in de praktijk van het samenleven. Alleen waar van de verwerkelijking van dit program iets blijkt, kan men van echt christendom spreken. De dienst die de christenen aan de wereld en aan de mensheid verlenen behoort dan ook helemaal tot hun geloven.” (Proeve van een program voor het pastoraat in het bisdom Breda, 1970, p. 33)

Het is een verheugende ontwikkeling in de Nederlandse kerken, dat de herontdekking van het verband tussen geloven en handelen – hoe dat verder

ook wordt gemotiveerd – heeft geleid tot vernieuwing van de diakonale opdracht van de kerk. Met name het profetische karakter van het diakonaat, het opkomen voor recht en gerechtigheid en de sociale aktie om deze naderbij te brengen, is opnieuw in het vizier gekomen. Ook in het verleden hebben kerkleden en pastores vaak een belangrijke bijdrage geleverd aan de maatschappelijke ontwikkeling naar een rechtvaardiger samenleven. En ook nu is het niet zo, dat allen één en onverdeeld aan deze opgaven meewerken. Er doen zich conflicten voor over methoden en over het tempo waarin bepaalde hervormingen kunnen worden doorgevoerd. Er zijn verschillen van mening over het concept van een „rechtvaardige maatschappij”. De zorg om gelijkberechtiging van mannen en vrouwen, van minderheden en kansarme groepen, roept vele politieke vragen op, die de kerken verdelen, zodanig dat soms nieuwe breuken dreigen.

Maar als de toekomst van de kerk afhangt van haar kritische houding tegenover de verslavende machten (zie hoofdstuk II), dan zijn de initiatieven tekenen van hoop, die aan deze kritiek met woord en daad gestalte geven.

Op veel plaatsen hebben de diakonale instellingen van de plaatselijke kerken (diakonieën en charitas-instellingen) zich bezonnen op hun taken. Terwijl die enkele jaren geleden zich veelal nog beperkten tot het lenigen van nood in de directe omgeving of in de eigen (geloofs)gemeenschap, heeft men nu de blik gericht op de naaste dichtbij en veraf. Diakonaat is wezenlijk ook „wereld-diakonaat” geworden. Akties als de Bisschoppelijke Vastenaktie, de Interkerkelijke Aktie voor Latijns Amerika „Solidaridad”, de activiteiten van het Werelddiakonaat, de 2%-aktie van Uppsala zijn daarvan het bewijs. Tal van andere, meer radicale akties als X-Y, Betaald Antwoord, het Interkerkelijk Vredeswerk, mobiliseren christenen, ook als ze er niet mee instemmen. Diakonale consulents, F-2-functionarissen, IKVOS-werkers en werkers Kerk en Samenleving proberen de plaatselijke gemeenten bij de invulling en uitvoering van hun diakonale taak behulpzaam te zijn. Er is een speciale Dienst aan de Industriële Samenleving vanwege de Kerken (D.I.S.K.). In enkele rooms-katholieke bisdommen blijkt reeds, dat pastorale werkers vanuit deze diakonale invalshoek mensen bereiken, die tot dan toe hun kerkelijk engagement op een laag pitje hadden gezet. Ook in protestantse kring wordt ervaren, dat politiek of maatschappelijk diakonaat weer in contact brengt met mensen, die van de officiële kerk vervreemd waren. Diakonaat blijkt evangeliserend werk bij uitstek, niet allereerst doordat degenen aan wie hulp wordt verleend zich bij de kerk betrokken weten, maar omdat de sociale dimensie van het geloven voor velen een weg is om te zoeken naar God en hem te vinden.

De aktie „Nieuwe Levensstijl” van de Raad van Kerken is mede door de herontdekking van de sociale dimensie van het geloven geïnspireerd. Het effect ervan is moeilijk te peilen, maar de belangstelling ervoor is groot. Waar men een nieuwe levensstijl radicaal in praktijk durft te brengen, werkt dit aanstekelijk, vooral op jongeren. Zo mogen de „Emmaüs-communauten” zich in een grote belangstelling verheugen.

Deze centra voor de verwerking van welvaartsresten”, zijn religieuze leefgemeenschappen die leven van het verzamelen van overtollige gebruiksgoederen in onze welvaartssamenleving, om daarmee te voorzien in het eigen minimum-levensonderhoud en tegelijk hulp te verlenen aan kansarme groepen hier en elders in de wereld. Een soortgelijke doelstelling, maar dan gericht op sociale noodsituaties in eigen land, hebben de centra van „Aide à toute détresse”. Tal van groepjes van religieuzen hebben de vroegere veilige kloostermuren verlaten om zich temidden van de mensen meer dienstbaar te kunnen maken aan de wereld.

Door tal van kerkelijke verklaringen hebben ook de leidinggevende instanties van de kerken (synoden, bisschoppen) deze dimensie van de christelijke opdracht opnieuw belicht. Wie deze verklaringen leest kan niet volhouden dat het daarbij zou gaan om een vlucht voor de werkelijke opdracht van het geloven in God, in Jezus Christus en de Heilige Geest. Misschien is het gevaar voor een dergelijke vlucht bij sommige kerkleden aanwezig (geweest). Maar mag zo'n vlucht in een tijd van zoeken en tasten naar oprecht en eigentijds Godsgeloof helemaal negatief worden geïnterpreteerd?

„Wat kunnen wij doen? Voor vele mensen is God een woord, dat door mensen gezegd wordt, maar hun ziel niet raakt en Jezus iemand over wie gesproken wordt, maar die een vreemde blijft. Kunnen wij nader komen tot de plaats waar God de aanwezige van ons leven wordt en waar Jezus de levende is in ons midden? Wanneer ik wel wil, maar niet kan, wat moet ik dan doen? Mij dunkt: wachten, wachten op God. Wachten als iemand die uitziet naar Zijn komen en het geduld heeft te wachten tot Hij komt. Wachten en intussen de weg opgaan van de mens met de mens, doen wat recht is en de vrede dienen, de weg waarvan Gods getuigen zeggen: dat is de weg van God met de mens. En is het niet mogelijk ook dan de Kerk te blijven zoeken, die de Naam van Jezus, de Christus, in de wereld der mensen door de tijden heendraagt? En aan het Woord dat wij horen en lezen in de Schriften kans te geven? En zou het niet goed zijn dat zij die dit verlangen delen elkaar zoeken? Het wachten op God is al een keuze en het geeft richting aan het leven. Het vraagt op zoek gaan naar zichzelf, aandacht voor de andere mens, eerbied voor al wat leeft, verantwoordelijkheid voor een samenleving in gerechtigheid en vrede, openstaan voor meer dan wat in de hand van mensen is. Het betekent verandering van leven. (. . .) Wanneer het wachten vervuld wordt en de Heer de genade schenkt van Zijn aanwezigheid, en ik mij door Hem aanvaard weet, niet overgelaten aan mijzelf, dan is er een toets of het echt is. Deze: draagt de boom goede vruchten? Is het niet een oerovertuiging van iedere mens die door God geraakt is, dat het onmogelijk is om barmhartigheid te vragen en onbarmhartig te zijn, om recht te vragen en onrecht te bedrijven, om vrede te vragen en geen vrede te stichten (Mt. 18,21-35)? Het ware geloven gaat in het oog van Jezus samen met doen van gerechtigheid (Mt. 7,15-23).” (Bisschop H. Ernst, Overwegingen over God zoeken en over bidden, Vastenbrief 1977)

Bij dit alles is de verminderde invloed en macht van de kerk in de samenleving eerder een welkome kans dan een reden tot pessimisme. Christenen mogen de trekkracht van de hoop niet afmeten aan de mate van hun successen of aan het bereiken van groot resultaat. De geschiedenis van het heil is geen succesverhaal. De bescheiden bijdrage van christenen en kerken is niet uit op persoonlijke of maatschappelijke erkenning, invloed of macht. In het verleden kon de positie van de kerk in de samenleving soms een verdacht licht werpen op haar diakonale handelen en haar evangeliserend dienstbetoon, zeker in de ogen der buitenstaanders. Nu zijzelf kwetsbaar is geworden is haar optreden niet langer bedreigend. Naarmate de kerk zich nog meer kwetsbaar durft op te stellen zal zij geloofwaardiger zijn. Zou ook dit niet een factor van hoop kunnen zijn?

De dienst van de kerk aan de wereld zal kritisch zijn en loyaal tegelijkertijd. De kerkgemeenschap zelf zal een plaats van hoop moeten zijn door de onderlinge liefde die er zichtbaar wordt en die zijn uitstraling vindt naar de gemeenschap waarbinnen christenen leven. Is dat niet het beste waarmerk van echte evangelisatie en zending? Het is in elk geval de blijvende boodschap van 1 Joh. 3,1-20.

4. Bijbelstudie: 1 Joh. 3,1-20

1. Hoe groot is de liefde, die de Vader ons betoond heeft! Wij worden kinderen van God genoemd, en we zijn het ook. De wereld begrijpt ons niet, en ze kent ons niet, omdat zij Hem niet heeft erkend.
2. Vrienden, nu reeds zijn wij kinderen van God, en wat wij zullen zijn is nog niet geopenbaard; maar wij weten dat wanneer het geopenbaard wordt, wij aan Hem gelijk zullen zijn, omdat wij Hem zullen zien zoals Hij is.
3. Wie zulk een heil van God verwacht, maakt zich rein, zoals Christus rein is.
4. Wie zonde doet bedrijft boosheid, want de zonde is de boodheid.
5. En gij weet dat Christus verschenen is om de zonden weg te nemen, en er is in Hem geen zonde.
6. Wie in Hem blijft, zondigt niet; de zondaar heeft Hem niet gezien en kent Hem niet.
7. Kinderen, laat u niet misleiden: wie het goede doet is heilig zoals Hij;
8. Wie zondigt is een kind van de duivel, want de duivel zondigt vanaf het begin, en de Zoon van God is juist gekomen om het werk van de duivel ongedaan te maken.
9. Een kind van God zondigt niet, want de goddelijke levenskiem blijft werkzaam in hem; hij kan zelfs niet zondigen, want hij is uit God geboren.
10. Hieraan kan men de kinderen van God en de kinderen van de duivel onderscheiden: wie het goede niet doet is Gods kind niet, allermintst hij die zijn broeder niet liefheeft.
11. Want dit is de boodschap die gij vanaf het begin gehoord hebt: dat wij elkaar moeten beminnen.
12. Wij mogen niet zijn zoals Kaïn, die een kind van de boze was en zijn

broeder vermoordde. En waarom vermoordde hij hem? Omdat zijn eigen daden slecht waren en die van zijn broeder goed.

13. Broeders, weest niet verwonderd als de wereld u haat.
14. Wij zijn overgegaan van de dood naar het leven; wij weten het omdat wij onze broeders liefhebben. De mens zonder liefde is nog in het gebied van de dood.
15. Ieder die zijn broeder haat is een moordenaar en gij weet dat geen moordenaar eeuwig leven in zich heeft.
16. Wat liefde is hebben wij geleerd van Christus: Hij heeft zijn leven voor ons gegeven. Dus zijn ook wij verplicht ons leven te geven voor onze broeders.
17. Hoe kan de goddelijke liefde blijven in een mens die geld genoeg heeft en toch zijn hart sluit voor de nood van zijn broeder?
18. Kinderen, wij moeten niet liefhebben met woorden en leuzen maar met concrete daden.
19. Dat is onze maatstaf; daardoor krijgen wij de zekerheid dat wij thuishoren bij de waarachtige God. Dan mogen wij ook voor zijn aanschijn ons geweten geruststellen, ook als het ons veroordeelt,
20. want God is groter dan ons hart en Hij weet alles.

Vragen bij deze tekst:

1. Hoe kunnen wij „buitenstaanders” laten proeven van de hoop, die ons bezielt en van de maatstaf van ons leven die aan dit leven zin geeft? Is het christelijk getuigenis voldoende afgestemd op het uitdragen van deze boodschap van hoop?
2. Hoe kan de kerk weer een gemeenschap worden van broederlijke solidariteit, met name via de functie van de zondagse eredienst? Herkent u in de vernieuwing van de liturgie de vreugde van 1 Joh. 3,14: „Wij zijn overgegaan van de dood naar het leven; wij weten het, omdat wij onze broeders liefhebben?”
3. Kan de sociale dimensie van het christen-zijn (de zorg om gerechtigheid, gemeenschap, vrede) een weg naar God zijn? Wordt in het werk van de evangelisatie en de zending in Nederland deze weg voldoende bewandeld?

Besluit

De analyse van de situatie van de kerk in Nederland heeft ons in het voorafgaande negatieve en positieve punten opgeleverd, die van belang kunnen zijn bij de bezinning op „Zending in Nederland”. Uiteraard is deze zelf-analyse gebrekkig en gekleurd. Ze moet worden aangevuld door wat christenbuitenlanders in Nederland en door wat het bezoekersteam aan indrukken heeft samengebracht. Toch hoopt de voorbereidingscommissie met deze zelf-analyse een handreiking te bieden, niet enkel aan het bezoekersteam, maar ook aan de zendings- en evangelisatie-instanties van de Nederlandse kerken voor een vruchtbaar beraad over „Zending in Nederland”.

De organisatie en de methode van de evangelisatie lopen in de diverse

Nederlandse kerken nogal uiteen. Elke kerk heeft zijn eigen traditie op dit punt. Er wordt gezocht naar nieuwe invalswegen en nieuwe methoden. Dat zoeken mag niet losstaan, zo blijkt uit het voorafgaande, van een bezinning op het functioneren van de kerk als geheel. Alleen als de gehele kerk bij de evangelisatieopdracht is betrokken, is er kans dat methoden vruchtbaar zijn.

Op de verdiensten van de verschillende meer uitdrukkelijke evangelisatiemethoden zijn we in dit werkboek niet nader ingegaan. Wij hopen dat het te houden oecumenisch beraad „Zending in Nederland” mensen bijeen zal brengen die het evangelisatiewerk van binnenuit kennen. Wij hopen ook, dat de kerken daarbij van elkaar zullen willen leren, om aldus te komen tot een gemeenschappelijke inzet voor „zending in Nederland”.

Rapport van de werkgroep Buitenlanders in Nederland

ten behoeve van het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”

Bijgaand rapport is de neerslag van de beraadslagingen van een door uw initiatief samengeroepen groep buitenlanders, die langere tijd in Nederland woonachtig zijn.

Deze groep vertegenwoordigt drie kerkelijke tradities: Oosters Orthodox, Anglicaans en Reformatorisch; en de Armeense, Amerikaanse, Canadese, Engelse, Griekse, Hongaarse, Nigeriaanse en Zuid-Afrikaanse nationaliteiten. De groep heeft zes keer in Baarn en Driebergen vergaderd. De in het rapport opgenomen punten zijn een selectie van die onderwerpen uit onze discussies die naar de mening van de groep wellicht relevant zouden kunnen worden geacht voor het thema: „Zending in Nederland”.

Op de tweede vergadering heeft de werkgroep uit een onder haar leden gehouden enquête zes thema's voor discussie opgesteld.

1. Rol van de kerk in een gesecculariseerde samenleving
2. Kerk en maatschappij
3. Kerkelijke introversie/extraversie
4. Kerk en jeugd
5. Kerk en klasse
6. Kerk en oecumene

1. De rol van de kerk in een gesecculariseerde samenleving

De kerk *is* er, maar is ook onderweg. Zij kan niet statisch zijn. De boodschap verandert niet, maar wel de vorm daarvan. Vandaag moet de kerk zich vooral richten op de vraag van de zin van het leven in een god-loze samenleving. Hier kan de kerk op twee manieren falen: (a) door de beantwoording van de zin-vraag verloren te laten gaan in oude vormen, (b) door de bijbelse inhoud verloren te laten gaan in actualistische vormen, waarbij de prediking opgaat in verhalen die bepaald zijn door de courant van gisteren. In plaats hiervan moet de kerk vanuit haar eigen bron en referentiekaders (Schrift, kerkelijk jaar, etc.) het *initiatief in handen nemen*.

Als werkhypothese wordt „secularisatie” als volgt gedefinieerd: een maatschappelijke/culturele situatie, waarin geen rekening wordt gehouden met God. Er wordt op gewezen, dat secularisatie een positieve zin kan hebben, voorzover het *désacralisatie* zou betekenen, d.w.z. in zoverre de schepping haar eigen, door God bedoelde plaats terug ontvangt (M. M. Thomas). Dit positieve gaat evenwel verloren, wanneer *désacralisatie* doorslaat in het uitbannen van de Schepper: de *westerse* mens denkt tegenwoordig vaak van brood alleen te kunnen leven (W. A. Visser 't Hooft). De kerk is *ecclesia*, d.w.z. een gemeenschap van mensen die uitgeroepen zijn

uit de wereld, om in de wereld zout te zijn (Hand 15:14; I Petr. 2:9, 10). Vraag hierbij is: Moet de kerk derhalve een kleine groep blijven? Met andere woorden: Wordt de kerk ware kerk juist bij de gratie van secularisatie? Of is het veeleer zo, dat de kerk moet pogen alle mensen te winnen? Maar als iedereen gewonnen (christen) is, is de kerk dan niet gelijk aan de wereld? Hierbij wordt herinnerd aan het woord van Bonhoeffer: Als de kerk inclusief is (*corpus christianum*) dan geldt: Wie niet voor mij is, is tegen mij; wanneer de kerk exclusief is dan geldt: Wie niet tegen mij is, is voor mij.

De rol van de kerk in een gesecculariseerde samenleving is „to claim everything for God” (maar niet in de zin van regressie naar de Middeleeuwen). Deze claim moet vertaald worden naar de moderne wereld toe. Dit „claimen” impliceert ook het werven van zoveel mogelijk mensen, echter niet gemotiveerd door angst omtrent het dalende ledengetal, maar door de overtuiging dat het evangelie groot nieuws is voor iedereen. De kerk moet deze claim doen gelden in en vanuit de plaatsen en situaties, waar de mensen zich bevinden (Jezus bleef niet zitten in de synagoge, maar trok er op uit).

2. Kerk en maatschappij

Het eerste gedeelte van de discussie over dit onderwerp zou als volgt kunnen worden samengevat: Maatschappelijke problemen kunnen niet alleen via maatschappelijke werkers worden opgelost.

Algemeen gedacht wordt, dat de juiste verhouding van kerk en maatschappij vrij onproblematisch kan worden aangeduid: de kerk staat met haar Heer temidden van de maatschappij als dienaar. Hoe is nu die verhouding in Nederland?

Geïnspireerd door integrale prediking, hebben de reformatische kerken in het verleden (vanaf de eeuwwisseling) zich beziggehouden met het oplossen van maatschappelijke problemen in structurele zin. (Met de term „integrale prediking” wordt bedoeld een verkondiging, waarbij heel het evangelie wordt betrokken op heel het leven van de hele mens). Nu deze problemen (voor Nederlandse!) grotendeels opgelost zijn, behoeft de kerk voor wat betreft de Nederlandse situatie zich nauwelijks meer op dit gebied te beijveren¹). Het oplossen van deze maatschappelijke problemen op materieel gebied wil echter niet zeggen, dat er geen maatschappelijke problemen over blijven, die de aandacht van de kerken vragen, ook in de Nederlandse samenleving; problemen die juist gepaard gaan met maatschappelijke welvaart.

Het gevoel van de werkgroep is, dat de kerken in Nederland op deze problemen niet inspelen, dat er een diepgaande kloof is ontstaan tussen wat men veelal noemt het „verticale” en het „horizontale”²), en dat de kerk te vaak in de laatste periode haar blik heeft verengd tot het horizontale. Gezien de materiële welvaart in Nederland, heeft dit tot gevolg gehad, dat de kerken zich bijna uitsluitend hebben moeten inzetten op het gebied van de ontwikkelingssamenwerking in het buitenland. De werkgroep wil in geen dele beweren, dat deze betrokkenheid bij ontwikkelingssamenwerking onjuist is (zie ook noot 1), maar wil met deze opmerking alleen de aandacht vestigen op het feit dat „het horizontale” en „het verticale” onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Dit betekent in de praktijk, dat de Nederlandse kerken zich veel meer dan voorheen bezig moeten gaan houden met *menselijk wel-zijn*.

De kerken schijnen als volgt te redeneren: Als wij ons niet bezighouden met modieuze sociale problemen, dan zijn wij verloren; er zal dan niet meer naar ons worden geluisterd; we zullen verdwijnen. Preken die exclusief en eenzijdig horizontaal zijn impliceren in diepste wezen evenwel, dat het heil gelijk is aan materiële welvaart alleen, en derhalve ook dat wij hier in het Westen niets meer nodig hebben: we hebben immers materiële welvaart bereikt! Hiermee wordt vergeten, dat de kerk op deze wijze haar integrale identiteit verliest, d.w.z. haar identiteit als draagster van het evangelie van het Rijk Gods in deze wereld – een evangelie, zoals reeds gezegd, dat te maken heeft met héél het leven.

Intussen lopen mensen rond in wat wij zouden willen noemen een geweldige geestelijke nood: velen zijn slachtoffer van angst, eenzaamheid, vrees, teleurstelling, gebrek aan gemeenschap („community”), en ervaren het leven als zinloos.

De werkgroep is overtuigd van de noodzaak van een integrale prediking, waarbij de mensen opgeroepen worden zich bezig te gaan houden met de problemen van onze tijd op dezelfde manier waarop en met hetzelfde élan waarmee de christenen van vorige generaties de maatschappelijke problemen in het Nederland van toen hebben aangepakt.

Het zij in dit verband nog opgemerkt, dat de werkgroep beslist niet pleit voor een versmalde aanpak van de huidige maatschappelijke problemen in dit land, door een zich louter bezig houden met de brokken van het moderne maatschappelijke systeem (er wordt dus niet gepleit voor een „lapmiddelbenadering” van eenzaamheid, angst, etc., à la het uitdelen van kopjes soep aan armen, door in bontmantel gestoken dames). De werkgroep pleit voor een structurele benadering, die werkelijk relevant, *ad rem* en profetisch is. Zo'n benadering komt alleen tot stand door – uitgaande van een intelligent, aandachtig luisteren naar de beloften en eisen van Gods Woord – de maatschappelijke situatie grondig te analyseren met behulp van een volledig interdisciplinair instrumentarium.

3. Kerkelijke introversie/extraversie

a. Als eerste voorbeeld (dat meteen ook een zekere ambivalentie in deze laat zien) wordt genoemd: de opvang van buitenlanders en Surinamers („rijksgenoten”) door de kerken. Opgemerkt wordt, dat de kerken wel *theoretisch* extravert zijn in dit opzicht: *ze spreken* wel veel over opvang, maar *praktisch* komt hier weinig van terecht. Eén concreet geval ter verduidelijking: alle zakelijke aangelegenheden vanwege de lokale gemeentelijke diensten worden in de Bijmer in verschillende talen kenbaar gemaakt, terwijl kerkelijke activiteiten worden aangekondigd en kerkdiensten worden gehouden in de Nederlandse taal.

b. Als tweede voorbeeld wordt de problematiek in verband met forensendorpen naar voren gebracht. Er wordt opgemerkt, dat de autochtone bevolking zich vaak introvert opstelt ten opzichte van „buitenstaanders”; landelijke sociale problemen (zoals werkloosheid) worden niet belangrijk geacht voor het dorp; nieuwe activiteiten worden veelal niet getolereerd; jeugddiensten worden óf argwanend bejegend óf geweerd; kerkelijke koinonia wordt

belemmerd door gewoonten zoals vaste zitplaatsen voor „autochtone” gemeenteleden.

c. Het extravert-zijn van zelfs stedelijke gemeenten is vaak alleen maar theoretisch: zelfs zgn. extraverte aktiegroepen zijn ten opzichte van soortgelijke groepen van andere kerkgenootschappen introvert.

d. Ook de buitenlandse kerken in Nederland zijn duidelijk introvert. De Engelse, Amerikaanse, Franse en Oosters Orthodoxe kerken zijn erg op zichzelf gesteld. Mogelijke oorzaken hiervoor zijn: vrees voor het verliezen van eigen identiteit, en ook voor de beschuldiging van prosyletisme. Deze kerken hebben ook doorgaans theologische bezwaren tegen het geëngageerd-zijn in de wereld, en nemen derhalve een nauwgezette scheiding tussen geloof en wereld in acht. Maar de neiging tot een dergelijke scheiding kan ook worden geboren uit de psychologische vrees voor beschuldigingen, dat men zich gaat mengen in andermans zaken.

De werkgroep acht het noodzakelijk, dat deze kerken bij het congres worden betrokken.

e. De communicatie van het evangelie naar de eigen omgeving toe ontbreekt vaak in het geheel (evangelisatie wordt nagenoeg achterwege gelaten). Dit is gedeeltelijk te wijten aan het ontbreken van effectieve missionaire structuren van de gemeente, maar vooral ook aan een gemis aan persoonlijke inzet en missionair élan („commitment to witnessing and the spreading of the gospel”) van de gemeenteleden.

Voorzover de communicatie van het evangelie wordt overgelaten aan de massamedia, zij opgemerkt dat dit weinig effect sorteert: 1. vanwege een zekere „technologie moeheid” bij de mensen, 2. vanwege de vrijblijvendheid die inherent is aan elk appèl via deze media, en 3. vanwege het onpersoonlijke karakter van media-boodschappen – vandaag zoeken mensen *persoonlijk contact*. Hoewel de kerken in Nederland extravert lijken te zijn – afgaande op het gebruik van radio en t. v. door kerkelijke instanties – blijft de vraag, gezien het bovenstaande, of deze vorm van naar-buiten-treden werkelijk effectief is, en zo niet of hij dan wel legitiem kan worden aangemerkt als een stuk extraversie.

Ook wordt de vraag gesteld, of IKON representatief is voor de Nederlandse kerken.

f. Als laatste voorbeeld wordt gewezen op de houding van kerkleden ten opzichte van vreemdelingen. *Alle* deelnemers zijn – zeker aan het begin van hun verblijf in Nederland (en in sommige gevallen telkens weer) – gestoten op een sterke geslotenheid van de gemeente in hun woonplaats. Als algemene klacht wordt naar voren gebracht, dat vreemdelingen niet vriendelijk worden ontvangen in de kerkdienst, en/of niet worden uitgenodigd na de dienst bij de mensen thuis. Verschillenden hebben opgemerkt, dat *ze juist in de kerk* door mensen worden afgestoten op een heel onvriendelijke manier. De gemeenteleden wachten veelal totdat de vreemdeling naar hen toe komt in plaats van het omgekeerde. Een vraag die algemeen en met een zekere mate van verbijstering gesteld is: Hoe is de lange historie van tolerantie in Nederland te rijmen met deze geslotenheid, deze eigen gerichtheid, dit op zichzelf-zijn? Getuigt dit toch van een soort verborgen nationalisme? (Er wordt in dit verband verwezen naar het interessante, opvallende en universele fenomeen in het

Nederlandse taalgebruik: „ons land”, „ons volk”, „onze taal”, „onze regering”, „onze hoofdstad”, „onze” of „eigen” of „vaderlandse bodem”, etc.) Geslotenheid hangt samen met *cultuur*; Nederlanders zijn over het algemeen koel, terughoudend.

Buitenlanders die wel „opgenomen” worden, worden er op duizend en één manier aan herinnerd dat ze toch vreemdeling zijn. Een voorbeeld: één der deelnemers heeft recentelijk een kerkdienst meegemaakt (in een stadskerk), waarin de predikant naar aanleiding van de doop van een buitenlands kind het volgende zei: De Bijbel spreekt van het opnemen in Israel van Filistijnen, etc., en nu kunnen wij vandaag zeggen: Grieken, Turken en Spaanse mensen worden opgenomen in het volk van God. Een tweede voorbeeld: op vergaderingen wordt vaak – waarschijnlijk niets vermoedend en goed bedoeld – tegen een buitenlander, die Nederlands verstaan en spreekt gezegd, „U mag ook wel verder in het Engels, Duits, Frans . . .”.

4. Kerk en jeugd

Een van de grootste obstakels in de hele problematiek van Kerk en Jeugd is de abstracte manier, waarop de kerk de problematiek benadert en probeert op te lossen. Meer dan in andere gevallen moet duidelijk worden gesteld, dat „de jeugd” als zodanig niet bestaat. Er is geen „jeugd”, maar alleen maar „jongeren”, en dan wel in zeer specifieke omstandigheden, namelijk werkende jongeren, studerende jongeren, enz. Praten over „de problemen van de jeugd” of „Hoe kunnen we de jeugd weer bij de kerk betrekken?” heeft weinig zin. Het evangelie is nooit algemeen, maar heeft in Incarnatie, Kruis en Opstanding een bepaalde historische context en gerichtheid. De kerk moet de jongeren kunnen uitdagen, confronteren, voorgaan, enz. met het evangelie in de verschillende concrete situaties.

Door de nadruk op het noëtische⁹⁾ in de reformatische traditie is een duidelijke scheiding ontstaan tussen oud en jong. De kinderen hebben geen volwaardige plaats, immers *kunnen* geen volwaardige plaats hebben in de gemeente. De preek en vooral de eredienst zijn niet aangepast aan en ook niet gericht op de kinderen (uitgesloten van het Avondmaal, vertrek vóór de preek naar de kindernevendienst, etc.). De kerken zullen er wellicht goed aan doen zich te bezinnen over de wijsheid en de gevolgen op lange termijn van dergelijke praktijken.

Voor wat betreft de jongeren is er een behoefte aan warmte, sfeer, meditatie en viering. De doorsnee gemeente voldoet echter nauwelijks aan deze behoeften. Mogelijk is dit de reden, waarom jongeren het in de kerk „niet meer zien zitten”.

Aan de andere kant is *buiten* het zondagse gebeuren wat betreft met name het politieke engagement de kerkleiding vaak progressiever dan de jongeren, terwijl bij vragen van ethiek en moraal het tegenovergestelde veelal waar is. Bij vele kerkelijke gemeenten bestaat de neiging, om het pastoraat op te splitsen in bejaarden-, jongeren/jeugd- en gewoon pastoraat. De groep wijst er evenwel gaarne op, dat net zo goed als aparte woonwijken voor verschillende leeftijdsgroepen onmenselijk zijn, zo ook gescheiden pastoraten voor jeugd enerzijds en de overigen anderzijds op den duur funest zijn. Een integraal beleid, aanpak en pastoraat zijn meer dan ooit noodzakelijk.

De zaak van de jongeren vanaf hun geboorte te verwaarlozen, en dan met hun plm. 16e jaar koortsachtig te proberen de draad op te pakken getuigt van weinig inzicht, tact, doelmatigheid, en pastorale concern en liefde. God heeft met de mens te maken reeds vóór zijn geboorte (cf. Ps. 139:13-16), en heeft voor hem een nieuwe hemel en een nieuwe aarde in petto.

5. Kerk en klasse

In haar lange geschiedenis is de kerk vaak met een of ander maatschappelijk systeem of klasse geïdentificeerd, in Nederland meestal de middenklassen. Vele arbeiders, landbouwers, enz. voelen zich in de kerk niet thuis. Wat zijn hiervan de oorzaken? Is het het taalgebruik dat deze groepen van de kerk weghoudt? Vaak is de gebezigde taal te intellectualistisch en geleerd, en wordt niet vertaald in termen van het dagelijkse leven van de gewone mensen. Ook kan men zich afvragen of de radicaliteit van de boodschap inhoudelijk voldoende uit de verf komt. De kerk behoort in haar geheel midden in de samenleving te staan als dienares Gods, en in die hoedanigheid ten dienste van alle mensen in hun concrete situaties. Natuurlijk is het zinvol om een en ander kritisch te beschouwen (de preek, de predikant en zijn opleiding, de ouderlingen en hun roeping), maar fundamenteeler nog is het nodig de volle rijkdom van de kerk te herontdekken in haar diakonaat en apostolaat. Tegemoetkoming aan de behoeften van arbeiders en landbouwers, bijvoorbeeld door louter speciale kerkdiensten of wijkgemeenten te organiseren is onrealistisch. De kerk moet als een grote boom een tehuis zijn voor vogels van allerlei pluimage, rechtdoende aan de pluriformiteit van de samenleving, integrerend en uitdagend in haar bestaan en werk. Een bewerkstelling hiervan vereist een grondige en voortgaande dialoog tussen de kerk en bovengenoemde verwaarloosde groeperingen.

6. Kerk en oecumene

De oecumene in Nederland is een pragmatische vraag geworden. De Geest is er niet meer bij. Geld, praktische regelingen, doelmatig functioneren van de verdeelde gemeente karakteriseert vandaag de dag de oecumenische beweging. De oecumene is een conferentie- (conferentiegangers-) aangelegenheid geworden. Vandaar dat er vaak een oecumenische opleving waarneembaar is naarmate een conferentie nadert of net afgelopen is; voor de rest blijft het meestal een theologisch-academische zaak van een professionele toplaag. Er wordt aan de oecumene gedokterd en gesleuteld, terwijl de toestand van de patiënt niet werkelijk verholpen wordt. Nodig is een „grass-roots” oecumene. Dit hoeft niet uniformiteit te betekenen. De kerken moeten onderling elkaar leren verdragen, en binnen de eigen kring (de modaliteiten) de verschillende meningen honoreren. Waar het om gaat is de eenheid van de roeping, hoop en liefde tot haar recht te laten komen, „opdat de wereld gelove dat U mij gezonden hebt” (Joh. 17:21). De kerk hier en nu is een weerspiegeling van de dialectiek van de mens voor het aangezicht Gods, de mens in zijn misère en glorie. Het positieve van de oecumene aan de basis is, dat (zonder theologisch gepraat) de mensen minder bewust worden van de interkerkelijke grenzen. Samenwerking op heel praktische punten betekent vaak voor de gemeenteleden een vervaging van de scheidsmuren, maar helaas geen afbre-

ken daarvan. Aan het afbreken van deze muren komen de kerken om de een of andere reden niet toe.

Dit alles valt voor de werkgroep moeilijk te rijmen met het feit, dat tolerantie en het relativiseren van eigen standpunt hoog aangeschreven staan in Nederland, waarmee een goede voedingsbodem zou zijn gegeven voor het welslagen van de oecumene.

De werkgroep is zich zeer ervan bewust, dat dit rapport veelal negatief en derhalve allicht eenzijdig is. Wanneer u ons gevraagd had om ons te bezinnen over de *positieve* en *goede* aspecten van het Nederlandse kerkleven, had dat ongetwijfeld een nog lijviger rapport opgeleverd dan het voorliggende, gewoon omdat er meer fijne dan negatieve dingen waar te nemen zijn.

Maar u hebt ons verzocht een kritische stem te laten horen. Niet geheel zonder tegenzin, en niet altijd vrij van een zeker gevoel van verlegenheid, hebben wij dan ook getracht ons te concentreren op het negatieve, om zo aan de bedoeling van uw opdracht tegemoet te komen.

Hopend met dit rapport aan die opdracht te hebben voldaan, tekenen wij met vriendelijke zuster- en broedergroeten in Christus Jezus,

drs. A. Apostolou

drs. A. Avakian

drs. J. D. Gort (rapporteur)

mevr. V. Hanekamp-Kovacs Sebesteny

dr. E. A. U. Ikoku

ds. L. R. L. Ntoane

dr. P. Staples

dr. G. Vandervelde (rapporteur)

juni 1976

1) De werkgroep wil hiermee zeer bepaald niet het verband tussen de situatie in rijke landen zoals Nederland en de situaties in de zgn. derde wereld uit het oog verliezen. Zij is stellig van mening, dat zowel de politieke, sociale en economische machtsstructuren, alsmede de levensstijl en mentaliteit, die met nagenoeg ijzeren hand over het leven in de rijke landen heersen, heel veel dan wel alles te maken hebben met de beroerde hedendaagse situaties en levenscondities in de meeste landen van Azië, Afrika en Latijns Amerika. De rijke landen hebben zich bewust tot centrum gemaakt en zetten gewoonlijk alles op alles om zich in die positie te handhaven, waardoor de landen van de derde wereld „automatisch” tot de *periferie* worden gerelegeerd. Ofschoon de werkgroep er van overtuigd is, dat het in wezen niet meer mogelijk is, om over een rijk land (*in casu* Nederland) te spreken, zonder het in dezelfde adem over de „arme” landen te hebben (en vice-versa), acht zij het nochtans strikt genomen niet tot haar opdracht behorend, om zich hierover verder uit te laten.

2) Hoewel wij zelf geen vrede hebben met deze termen worden ze hier niettemin gebezigd om de bestaande spanningen in de gemeente uit te drukken.

3) Bewuste kennis-element

Enkele gegevens over de kerkelijke situatie in Nederland

1. De volkstelling van 1971

De volkstelling van 1947 leverde een percentage van 17 op van degenen die niet tot een kerkelijke gezindte behoren. Andere, verantwoord geachte steekproeven van onmiddellijk daarna gaven een veel hoger percentage: 27. Een dergelijk onderzoek gaf in 1967 het volgende beeld: 35% katholiek, 20% hervormd, 8% gereformeerd, 4% tot een andere kerkelijke gezindte behorend, en 33% niet aangesloten bij een kerk of godsdienstige groepering. De grote marges zijn mogelijk het gevolg van het feit dat bij een volkstelling de burgerlijke overheid informeert, en van de wijze waarop de vraag wordt gesteld. In ieder geval weten wij dat statistieken niet perse de juiste weergave hoeft te zijn.

Met deze waarschuwing in het hoofd, bekijken wij een aantal gegevens van de volkstelling van 1971.

	1971	1960
Rooms-Katholieke Kerk	40.4	40.4
Ned. Hervormde Kerk	23.5	28.3
Gereformeerden	9.4	9.3
Overige kerken	3.0	3.6
Geen kerkel. gezindten	23.3	18.3

Van de kerken hebben de gereformeerden de meest gunstige leeftijdsopbouw, die overigens voor de rooms-katholieken ook niet ongunstig is. In de leeftijdsgroep boven de 45 jaar zijn zij minder sterk vertegenwoordigd. De leeftijdsopbouw van de hervormden geeft voor een deel een tegengesteld beeld, met een hogere vertegenwoordiging boven 40 jaar en een zwakkere vertegenwoordiging bij de jongeren. Aan de leeftijdsopbouw van de katholieken is overigens het teruglopende kinderaantal te constateren (leeftijdsgroep tot 10 jaar).

Gereformeerden en katholieken groeiden aanmerkelijk sinds 1947, met nu een afnemende groei of stilstand. Hervormden zijn sterk teruggelopen reeds vanaf 1947. Dit geldt eveneens voor drie kleinere kerken, de evangelisch-luthers en, doopsgezinden en remonstranten.

In de steden boven de 100.000 groeiden de gereformeerden meestal iets, in vergelijking met 1960 en 1947; de katholieken groeiden in vier van deze steden; de afname van de hervormden was vrij sterk. Over het algemeen was in de stedelijke centra de afname van het kerkelijk lidmaatschap zo sterk, dat men moet concluderen tot een toename op het platteland, gezien de procentuele wijzigingen.

2. Weekendkerkbezoek

Van de rooms-katholieken in Nederland van 7 jaar en ouder ging in januari 1976 31.1% wekelijks naar de kerk; in 1970 was dat 47.2; in 1966 64.4. In een periode van 10 jaar liep dit percentage dus met ruim de helft terug. Hierbij moet echter aangetekend worden dat velen wel meer of minder regelmatig naar de kerk gaan, maar niet elk weekend. De regelmaat voor deze onregelmatigheid is echter veel moeilijker te onderzoeken. In deze zelfde periode liep het kerkbezoek van de hervormden terug van 50% naar 20% en bij de gereformeerden van 95% naar 60%.

3. Ambtsdragers - kerkelijk werkers

In de reformatorische (hervormd en gereformeerd) kerken zijn ongeveer 3.000 predikanten werkzaam in evenveel kerkelijke gemeenten. In de rooms-katholieke kerken zijn 4.000 priesters werkzaam, van wie 2.800 rechtstreeks in het plaatselijke kerkelijke werk. Hun aantal daalt echter in alle kerken en voor de rooms-katholieke kerk is misschien wel het kritieke punt bereikt, zo verklaarde onlangs kardinaal Willebrands, aartsbisschop van Utrecht. Maar er komen steeds meer leken, in alle kerken, die taken in het pastoraat op zich nemen. Het aantal onbetaalde vrijwilligers in de gereformeerde kerken wordt geschat op 54.000. Dit ligt ver boven het gemiddelde van de andere kerken, waar elke pastor de hulp heeft van ongeveer dertig vrijwilligers. Dit wordt gewaardeerd als teken dat de kerken groeien naar een volwassen christendom. De kerken, en zeker de rooms-katholieke kerk, zijn bezig van een clericale kerk een lekenkerk te worden.

4. Bijdragen voor kerk en wereld

De gereformeerden droegen in 1975 gemiddeld 130 gulden per persoon bij, de hervormden en katholieken ongeveer 47 gulden. Per actief meelevend kerklid liggen deze bijdragen echter aanmerkelijk hoger. Voor de rooms-katholieken was dit 89 gulden. Dit blijft echter nog een heel stuk beneden de voorgestelde één procent van het netto-loon.

Vanuit Nederland werken 3.814 priesters, 1.892 zusters, 1.045 lekenbroeders en 356 leken in missie en ontwikkelingshulp. In 1976 hebben de nederlandse katholieken 71 miljoen gulden gegeven voor missionaire activiteiten. Zij gaven per persoon negentien gulden; de hervormden vijftien gulden vijftig en de gereformeerden zevenentwintig gulden zestig. Voor het onderhoud van eigen kerken en voor hulpverlening in de Derde Wereld brachten de nederlandse christenen 610 miljoen gulden bijeen in 1976.

5. Ontwikkelingen in de kerken

In deze jaren is een ontwikkeling binnen de kerken in de richting van groepsvorming doorgegaan. Een groepsvorming, die gemakkelijk tot polarisatie uitgroeit. Er ontstaan groepen ter „rechter” en ter „linker” zijde die elkaar over en weer nauwelijks of niet meer verstaan. Het ligt voor de hand dat de ontwikkelingen in de samenleving en de toenemende invloed daarvan op de kerken zo groot wordt, dat het streven om elkaar op basis van dezelfde normen vast te houden, steeds meer spanningen oproept. Met de toenemende

kans dat er naar twee zijden brokken worden gemaakt. Omdat een kerk die ernaar streeft allen bij elkaar te houden meestal tendeert naar „het midden”, ontstaat er groeiende ontevredenheid, zowel „rechts” als „links”.

De hervormde kerk heeft dit verschijnsel het langst gekend. Binnen haar ruimte liggen deze tegenstellingen wellicht het minst fel, hoewel men zeker niet mag zeggen dat bijvoorbeeld de Gereformeerde Bond zijn functie zou verliezen. Het lijkt er eerder op dat hij zich hechter organiseert. Maar aangezien de hervormde kerk de modaliteiten het langst kent, mag men misschien zeggen dat de situatie zich daar gestabiliseerd heeft.

Van de gereformeerde kerken zou men kunnen zeggen dat zij enerzijds een proces van emancipatie afsluiten en anderzijds dat zij bloot staan aan alle vragen die de ontwikkelingen binnen de maatschappij, de cultuur en zeker ook de theologie oproepen. Van beide kanten uit ontstaan spanningen, waarbij men zich angstig afvraagt of het mogelijk zal zijn de eenheid te bewaren. Behalve de eigen theologische vragen, zoals omtrent de leer van de schepping en de verzoening, is de overige problematiek herkenbaar als gemeenschappelijk in alle kerken, op het ogenblik. Het zijn de vragen die opkomen door verschuivingen in de ethiek, veranderingen in het mensbeeld en vanuit de vraag hoe zwaar het accent mag zijn dat de kerk legt op haar verantwoordelijkheid in de maatschappij: de spanning die veelal werd aangeduid door de eigenlijk onjuiste termen „horizontaal” en „verticaal”.

Deze spanningen vinden wij ook binnen de rooms-katholieke kerk in Nederland. Ook daar wordt de vraag gesteld of de prediking niet al te zeer opgaat in politiek engagement. De eigen spanningen binnen deze kerk komen voort uit de ontwikkelingen die op gang gebracht zijn door het Tweede Vaticaans Concilie en het Pastoraal Concilie van de rooms-katholieke kerk in Nederland. De vernieuwingsbeweging greep veel verder om zich heen dan velen eigenlijk wilden. De onrust en de spanning namen geleidelijk toe, met als aparte factor nog de moeizame ontwikkelingen in de relatie tot Rome.

In 1973 besloten de bisschoppen om een studiec commissie in het leven te roepen met als opdracht aan de bisschoppen adviezen voor te leggen over basisgroepen die zich, links of rechts, onafhankelijk of althans kritisch opstellen. Deze commissie bracht in 1975 een voorlopig rapport uit.

Jeugd en kerk *)

1. Op de eerste plaats enkele karakteristieken van de wereld waarin de jeugd van thans leeft:

De gestegen welvaart

De huidige generatie jongeren is de eerste die geld op zak heeft, dat ze meestal zelf ook heeft verdiend. Voor een groot deel is dit een gevolg van de economische hoogconjunctuur van de afgelopen jaren. Hoewel de jongeren de consumptiemaatschappij met woorden aanklagen, zullen ze er praktisch allemaal aan gaan meedoen. Zij gaan het geld dat ze hebben ook besteden en beleven in hun eigen vrije besteding hun onafhankelijkheid van thuis.

De invloed van de massamedia

Allerlei informatie dringt op het ogenblik vrij door tot iedereen. Niet alleen via televisie en radio, ook via kranten, bladen en pockets. In een veelheid van visies en meningen toetst en vergelijkt de mens van tegenwoordig en kiest hij zijn eigen weg. Ook de jongeren. Mede daardoor komen onderling sterk verschillende opvattingen veel voor, ook binnen kleine groeperingen die vroeger veel meer een eenheid vormden, zoals het gezin. Deze overvloed van informatie kan het contact tussen mensen ernstig verstoren.

Onderwijs en algemene ontwikkeling

Ruim de helft van de jongeren beneden 20 jaar volgt nog volledig onderwijs. Van elke gulden die de nederlandse regering besteedt, gaan bijna drie dubbeltjes naar het onderwijs en nog geen vijf cent naar defensie. Vijftien jaar geleden ging ruim een dubbeltje naar defensie en nauwelijks een dubbeltje naar onderwijs.

In een tijd van ontspanning en vrede kan veel meer aandacht besteed worden aan onderwijs en algemene ontwikkeling. Dit brengt ook de consequentie met zich mee dat men elkaar gaat aanspreken en beoordelen op opleiding en intelligentie.

Democratisering van de cultuur

De levensstijl wordt niet meer bepaald door de top, maar is „volks” geworden. Men merkt het aan allerlei aspecten, aan kleding, muziek en ontspanning, aan de televisie- en radioprogramma's, enz. De tegenwoordige levensstijl eist ook jeugdigheid, zelfs voor de ouderen. Doordat de oudere generaties zich instellen op jeugdigheid, valt voor de jeugd de oudere generatie weg als oriëntatiepunt. Zij heeft geen generatie voor zich om zich mee te identificeren. Daardoor mist de jeugd het zicht op haar toekomst. Een andere consequentie is dat door deze situatie de kloof tussen de generaties duidelijk groter wordt.

*) De gegevens in dit artikel zijn merendeels ontleend aan de volgende publicaties:

G. C. de Haas, Die jeugd van tegenwoordig, Baarn 1975

G. A. Kooy, Jongeren en seksualiteit, Deventer 1976

De macht van de staat

De sociale wetgeving is een stevig fundament voor de bestaanszekerheid. Deze geldt ook voor de jongeren. Maar vooral zij ervaren de ambtenarij, de formulierdwang als een dwangbuis, hoewel zij de voordelen ervan tegelijk graag accepteren. Dit heeft tot gevolg dat het persoonlijk initiatief devalueert: er wordt toch voor mij gezorgd, het kan nooit echt mis gaan; en dat men de bevoogding gaat ervaren als willekeur: er wordt over mij bedisseld zonder mij.

De werkloosheid

De toenemende werkloosheid, ook onder jongeren en de economische regressie zijn nog in geen enkel sociologisch onderzoek naar het gedrag van jongeren als factor opgenomen. Ongetwijfeld heeft vooral de werkloosheid een grote weerslag op hun doen en denken.

2. De hedendaagse jongeren

Hoe tekent zich binnen deze algemene situatie het gedrag van de jeugd af, in het bijzonder ten aanzien van godsdienst en kerk?

Een eerste gegeven is dat de gezagscrisis van 1966 sterk doorwerkt, sterker dan in de eerste jaren na 1966. Het begon met een ideaal van een anarchistische maatschappij. Men wilde een samenleving die zoveel mogelijk vrij was van waarden en normen die van bovenaf werden opgelegd. Men keerde zich tegen regenten en notabelen, tegen zedeprekers en alle handhavers van het ouderwetse gezag. Onder druk van de kritiek traden de burgemeester van Amsterdam en de hoofdcommissaris van politie af. Dit opende de weg: hoogleraren, kerkelijke gezagsdragers, burgemeesters, rechters, leraren, ouders, zij werden scherp en onverbidlijk onder kritiek gesteld. Het karakter van autoriteit en gezag is daarmee drastisch gaan veranderen.

Ook in het gezin. Toch blijft het huwelijk onder de jongeren sterk te worden gewaardeerd. De meeste jongeren beneden 20 jaar wonen thuis en de ruime meerderheid ziet het huwelijk van hun ouders als heel gelukkig. Zij vinden ook dat zij goed met hun ouders overweg kunnen en dat deze begrip hebben voor hun situatie en hun problemen. De ouders fungeren het meest als hun vertrouwensrelatie. Van de beide ouders heeft de moeder enige voorkeur. De ouders worden als opvoeders sterk gewaardeerd en gelden als voorbeeld voor de jongeren als deze later kinderen zullen hebben.

Recente sociologische onderzoeken hebben de negatieve verwachtingen die door psychologen waren uitgesproken en waardoor een negatief toekomstbeeld van het gezin was ontstaan, dus heel duidelijk tegengesproken.

De interesse voor de binnenlandse politiek is gering, maar ook de veel grotere belangstelling voor humanitair-mondiale problemen loopt iets terug. De partijen met een links sociaal-economisch programma trekken 60% van de jongeren aan. Maar ook de rechts-liberalen zagen hun aanhang onder de jongeren in de laatste jaren verdubbelen van 10% tot 22%. Onder een groot aantal jongeren leeft de sterke drang naar maatschappijvernieuwing, vanuit een optiek die marxistisch is of daar toch wel veel mee gemeen heeft. Aldus stelt G. A. Kooy, op basis van onderzoekgegevens van 1974; G. C. de Haas

komt op basis van een ander onderzoek uit datzelfde jaar tot de conclusie dat, in vergelijking met 1968, er een toenemend conservatisme onder de jongeren is te constateren in het maatschappelijk leven en een liberalisme in het gezinsleven. De politieke polarisatie heeft zich niet doorgezet naar een progressieve meerderheid en wordt thans teruggedraaid ten gunste van het politieke compromis. Men gelooft niet meer in revolutionaire veranderingen op politiek en maatschappelijk gebied. Het blijft een morele omwenteling, die zich voornamelijk thuis afspeelt en op het terrein van de seksualiteit, met de kerk als goede derde.

De economische betekenis en waarde van het huwelijk is eerder groter geworden dan kleiner. Toch is er een groot verschil met vroeger. Toen had het huwelijk een actieve rol in de economie. Men probeerde zoveel mogelijk producent te zijn en te sparen. Nu heeft het huwelijk voornamelijk een consumptief belang. Desalniettemin blijven de jongeren het huwelijk in hun perspectief behouden. Het doel is minder om kinderen te krijgen, meer de liefde tussen man en vrouw. Toch groeit de weerstand tegen het principiële kinderloze huwelijk. De seksualiteit is voor de jeugd heel duidelijk iets gewoons geworden. Zij spreken er gemakkelijk over. Sexueel contact wordt ook vóór het huwelijk en buiten het huwelijk gemakkelijk aanvaard. Evenals bij de jeugd, is trouwen in de hele samenleving een zekere liberalisatie te zien op dit terrein. Homosexualiteit wordt minder problematisch, is dat voor velen helemaal niet meer. De ongehuwde moeder is steeds minder een out-cast.

Kuisheid en fatsoenlijkheid zijn geen deugden die hoog staan aangeschreven. Evenmin als dapperheid, gehoorzaamheid of ingetogenheid. Hoger in aanzien staan authenticiteit, openhartigheid, zakelijkheid en geloofwaardigheid. Afkeer van medemensen op grond van ras en andersgeaardheid wordt steeds meer afgewezen.

Godsdienstigheid en kerk

Onder de jongeren manifesteert zich iets van een wereldbroederschap, sterker wellicht dan ooit tevoren. Deze is echter meer humanistisch ongodsdienstig dan evangelisch gekleurd. Het zich kerkelijk gebonden weten loopt eerder terug. Soms is er een totale scheiding ontstaan tussen een oudere generatie die nog wel bij de kerk hoort en de jongere generatie die er niet meer bij hoort. Dit geldt dan voor de jeugd uit het burgerlijk milieu. De arbeidersjeugd is al langer onkerkelijk, evenals het arbeidersmilieu.

Voor al in puberteit en adolescentie laat men de kerk los. Deze beslissing kan erg vaag zijn en ongemotiveerd, maar ook heel bewust. Verschillende factoren spelen een rol, maar het functieverlies van de kerk in de hedendaagse maatschappij weegt wel zwaar. Bovendien behoort de kerk bij een manier van leven en geloven waarvan de jeugd zich distantieert. Het mislukken van de oecumene heeft een vorige generatie jongeren kopschuw gemaakt. Voor de huidige generatie jongeren is oecumene een leeg woord. Ondanks een zekere concentratie van aandacht op de jongeren hebben de kerken weinig of niets aan deze ontwikkeling kunnen doen. Herhaaldelijk wordt verwezen naar de idee van het „moratorium” van de psychiater Erikson in zijn boek „Young Man Luther”. Hij bedoelt daarmee de ruimte en de tijd die de jonge

mens in zijn vormende jaren nodig heeft om de fundamenten te leggen voor zijn levensvisie, zijn maatschappijbeschouwing en geloofsleven. De jongere schept afstand tot de kaders waarin hij is opgegroeid en ontwikkelt al experimenterend zijn eigen opvattingen en gedrag. Het lijkt verstandig dat de kerk daar niet een geforceerd einde aan maakt. In deze periode neigen de jongeren vaak tot radicale zwart-wit tekeningen, tot fundamenteel gedrag. Zij hebben in deze vaak chaotische periode soms sterk behoefte aan uiterst eenvoudige, bijna simpele opvattingen en ideeën. Zij hebben in deze periode vaak grote belangstelling voor mystiek-religieuze ervaringen, voor yoga en andere vormen van oosterse spiritualiteit. Zij willen (ook samen) de krachten en mogelijkheden van het innerlijk leren kennen. Hemel en hel zijn niet meer te plaatsen boven de mens en onder de mens, maar boven *in* de mens en diep *in* de mens. Zij zijn intensief bezig met de boze agressie en de vernielende woede van hun eigen driften en begeerten en energieën, en ontdekken met verbazing ook weer hun streven naar schoonheid en wijsheid en goedheid.

De woorden *verstilde emotionaliteit* zijn wel hiervoor gebruikt. De jeugdcultuur heeft een nieuwe wereld in de mens zelf ontdekt en ze heeft steeds minder behoefte om deze binnenwereld op te offeren aan de harde, kille buitenwereld of aan de afgestompte oppervlakkige praktijk van het gangbare kerkelijke leven.

Conclusie

Concluderend mag wellicht gesteld worden dat de bekende institutionele kerk voor de jongeren (en veel ouderen) niet aantrekkelijk meer is; dat achter het „ongeloof” van de jeugd misschien wel de „ongeloofwaardigheid” van de kerk schuilgaat; dat de kerk veelal niet bij machte is om wat er aan geloof leeft onder de jeugd, in hun eigen taal te begrijpen; dat zij weer een „warme” kerk zal moeten worden, van daden en niet van woorden, die in haar leven de eenheid van de mystieke en de politiek-analyserende gerichtheid zal moeten waarmaken.

15 februari 1977

Ter inleiding

Een verheugend bericht geven wij graag aan u door: het aantal abonné's op ons tijdschrift is sinds 1 januari van dit jaar weer aan het stijgen. Stonden wij toen even onder de 1600, nu zijn wij geklommen tot bijna 2000. De nieuwe opzet van het blad, waarbij wij meer aansluiting willen zoeken tussen de missionaire situatie in de „derde wereld” en in onze westerse wereld, blijkt aan te slaan. Ook de folder, waarmee wij aan ons blad en de nieuwe opzet grotere bekendheid geven, levert zijn vruchten op. Ongeveer de helft van de nieuwe abonné's danken wij daaraan. De andere helft danken wij aan de Pauselijke Missiewerken, die een collectief abonnement van 200 afsloot. Wij hopen natuurlijk dat de stijgende lijn zich voortzet en dat het enthousiasme nog groeit. Het werkboek van het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”, dat als overdruk uit nummer twee van deze jaargang afzonderlijk verscheen, vindt ook grote aftrek. Het moest herdrukt worden. Het is nog verkrijgbaar à f 3,— per stuk (vanaf 10 ex. f 2,50 per stuk) door overmaking van het bedrag op giro 493248 van de Nederlandse Zendingsraad te Amsterdam onder vermelding van: „Werkmateriaal Zending in Nederland”. Als redactie streven wij naar het waarmaken van onze nieuwe formule. Dat moet natuurlijk uit de inhoud van de nummers blijken. De inhoud van dit derde nummer biedt een aantal artikelen, die van direct belang zijn voor ons gemeente-zijn, hiernaast artikelen die handelen over specifieke situaties in „derde wereld”-landen.

Het eerste geldt met name voor de beide bijdragen van ds. A. Hofman en J. J. van Capelleveen. Beide handelen over ervaringen van buitenlanders in ons land. De eerste stelt ons voor vragen van deze studerende aan ons, waar wij maar al te vaak omheen lopen. De tweede heeft een intensief gesprek gevoerd met de in Maassluis werkende Indonesische ds. Lukito Handoyo, die ons een spiegel voorhoudt, waarin wij onszelf kunnen zien zoals anderen ons zien.

Er zijn twee bijdragen uit Zuidelijk Afrika. Wij vroegen mevr. Oshadi Phakathi toestemming haar afscheidsbrief aan dr. Beyers Naudé te mogen publiceren. Mevr. Phakathi is naar Nederland gevlucht, omdat haar het werk voor het Christelijk Instituut onmogelijk werd gemaakt. Haar brief is een ontroerend menselijk document, dat ons oproept tot werkelijke solidariteit met de zwarte bevolking van Zuid-Afrika. Wij willen trouwens ook in komende nummers aandacht besteden aan de situatie daar. De andere bijdrage is van dr. M. L. Daneel, en handelt over het theologisch onderwijs voor de Shona onafhankelijke kerken in Rhodesië of Zimbabwe. Dit artikel is in het Zuid-Afrikaans geschreven. Wij hebben het opgenomen omdat wij menen dat meer inzicht nodig is in de situatie van deze kerken, die

een authentieke expressie van Afrikaans christendom kunnen zijn. Het geeft informatie die schaars is. De auteur wijdt zichzelf aan de opbouw van deze kerken, wat van groot belang is in de onafhankelijkheidsstrijd en daarna.

Van Zuidelijk Afrika naar Zuid-Korea.

De industriepredikant ds. H. J. ter Bals bezocht de internationale consultatie over nationale veiligheid, mensenrechten en vrede te Seoul. Ook hier is de situatie moeilijk voor kerken en christenen, waar zij komen te staan tegenover het dictatoriaal regime van president Park Chung Hee. De houding van deze mede-christenen is voorbeeldig.

Vervolgens plaatsen wij twee reflecties op de Dialoog-conferentie, die door de Wereldraad van Kerken is belegd in Chiang Mai, Thailand, april 1977, namelijk van prof. dr. mr. D. C. Mulder, zelf voorzitter van de desbetreffende onderafdeling van de Wereldraad, en van de Groningse theoloog prof. dr. A. Geense. Wij worden daarmee op de hoogte gesteld van de actuele stand van zaken met betrekking tot dit belangrijke onderwerp.

Drs. H. G. Teeuwen heeft de geschiedenis van de Oecumenische Hulpverlening vastgelegd en daarmee de velen die graag beschikken over een compacte geschiedenis van dit wijdvertakte werk van de Wereldraad, een grote dienst bewezen.

Dr. D. Bakker beschreef het internationale missiologencongres, dat in juli 1976 in Costa Rica werd gehouden. Hier werd bevestigd, dat veel missionaire vragen van de „derde wereld” ook die van Noord-Amerika en Europa zijn.

C. H. Koetsier
J. van Lin

A. Hofman

De buitenlandse student in ons midden

De redactie heeft ds. A. Hofman gevraagd enkele bijdragen te schrijven over de plaats van de studerenden uit de „derde wereld” in onze Nederlandse samenleving. Ds. Hofman (Nolenslaan 12, Amstelveen) is samen met ds. T. E. van den Brug (Jan Willem Frisolaan 10, Zeist) van hervormde en gereformeerde zijde aangesteld voor het werk onder deze studerenden. Van rooms-katholieke zijde is voor deze arbeid afgestaan pater H. J. A. Promes (Dorpsweg 82, Rotterdam). De redactie acht het van bijzonder belang dat door deze artikelen niet alleen nuttige informatie wordt gegeven over dit bij velen helaas te weinig bekend pastoraat, maar ook een aantal vragen aan ons op tafel komen over onze omgang met deze buitenlanders. Vragen waarop wij het antwoord niet schuldig mogen blijven.

Redactie

De legende wil, dat omstreeks 1930 een zendeling onderweg van Nederland naar „Nederlandsch-Indië” op de boot contact kreeg met enkele indonesische moslims, die hem de vraag stelden waarom hij eigenlijk naar hun land werd toegestuurd, terwijl zij zelf in de jaren dat ze in Nederland studeerden, nog nooit door iemand van de kerken waren uitgenodigd voor een gesprek . . . Deze onthutsende vraag leidde indirect tot de aanstelling van een (toen nog half-time) predikant voor indonesische studerenden, omstreeks 1932.

Door groeiende belangstelling van de kant van indonesische studerenden en vanwege sterker missionair besef kwam het in de bewogen jaren na 1945 tot de aanstelling van twee missionaire predikanten vanwege resp. de gereformeerde en de hervormde kerken. Het aantal indonesische studerenden groeide tot 2000 om dan snel te gaan dalen in de tijd van de verscherping van politieke conflicten rondom „Nieuw Guinea”. Juist in die tijd was pastorale steun en begeleiding, ook als diakonale assistentie, véél gevraagd en verleend, zowel voor hen die tegen de indonesische instructies in hun studie hier wilden afmaken (toch altijd nog enkele honderden), alsook voor de velen die elders in Europa hun studie moesten voortzetten (vooral West-Duitsland) als voor wie dit alles betekende het afsluiten van hun studie en terugkeer naar Indonesië.

Intussen kwamen meer en meer „Afrikaanse, Latijns Amerikaanse en andere Aziatische” studerenden naar Nederland, zowel via officiële beurzen in verband met specialistische trainingen georganiseerd door de NUFFIC¹⁾ of andere instellingen aan instituten waar Nederland iets bijzonders te bieden heeft, veelal ook *engelstalig*: waterbouwkunde, gezondheidstechnieken; tropische landbouw, pluimveeteelt e.a. Ook „A.A.A.”-theologen lieten zich niet onbetuigd. Daarbij groeide in de laatste jaren het aantal studerenden uit Indonesië weer snel in de richting van de vroegere sterkte!

Een bijzondere categorie, misschien het beste aangeduid als „tussen wal en schip (breukelingen)“ verdient aparte vermelding. (Jonge) mensen die de „sprong naar Europa“ gewaagd hebben, opgestuwd door economische druk in eigen land, aangelokt door de verhalen van Europa waar echte mogelijkheden voor ontwikkeling bestaan, vooral voor *studie* – en vervolgens in korte tijd gefrustreerd door onmogelijkheden, zoals: met een toeristenvisum géén werkvergunning; zonder diploma's geen toelating tot een school; of ook de ontdekking van eigen overschatting van (studie-) capaciteiten, of ook vóóropleiding. Hun aantal loopt o.i. in de honderden en zij zijn meer nog dan anderen aangewezen op diakonale en pastorale assistentie.

Intussen werd geprobeerd vanuit de beide kerken die bij dit werk betrokken waren aan de *samenwerking* tussen de missionaire predikanten wat meer organisatorische vorm te geven, zodat duidelijk is vanuit welke achtergrond geruggesteund gewerkt wordt met en voor de „A.A.A.“-studerenden door de pastores én door de diakonale medewerker (welke functie momenteel vacant is). Dit is het nieuwste ontwerp van „herstructurering“:

De Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk, Het Centraal Orgaan voor de Zending van de Geref. Kerken in Nederland, Het Algemeen Diakonaal Bureau van de Geref. Kerken en de Generale Diakonale Raad der Ned. Herv. Kerk, zich gezamenlijk verantwoordelijk wetend voor de missionaire, pastorale en diakonale arbeid met betrekking tot uit Afrika, Azië en Latijns Amerika afkomstige studerenden, stellen voor deze arbeid – zoals deze wordt verricht door de daartoe door bovengenoemde organen afzonderlijk of gezamenlijk aangestelde medewerkers – een *samenwerkingscommissie* in, waarvan samenstelling en taak als volgt zijn geregeld:

Wanneer dit voldoende is als algemene achtergrond-informatie, dan willen wij nu nader ingaan op de ons gestelde vraag, namelijk iets „aan de oppervlakte te brengen“ over wat er zoal omgaat in de ontmoetingen met vreemdelingen, zoals door hen en door ons ervaren. Wij verlaten dan doelbewust het gebied van *algemene* achtergrond-informatie en komen op het gladde ijs van een heel andere wereld, een „binnenwereld“ van ontmoetingen, verrassingen, teleurstellingen, misverstanden en begaanbare bruggen voor relaties tussen mensen van verschillende culturele en godsdienstige achtergronden. Wij krijgen dan ook te maken met niet „manipuleerbare“, „zachte“ krachten in de mensen samenlevingen. Moeilijk in kaart te brengen, zonder aan de verdenking van „willekeur“ te ontsnappen. Wij schrijven dit om u bij voorbaat te waarschuwen. Verwacht maar niet te weinig, maar zeker ook niet te veel! Wij zijn al lang blij wanneer u zo nu en dan iets zult herkennen, of wie weet een ontdekking zult doen!

Elders in dit nummer worden de cirkels van ontmoetingsverhalen wijder getrokken: In het interview met ds. Lukito Handojo geeft een vreemdeling zijn visie en ervaringen in het bredere kader van de kerken in Nederland; enigszins daarmee te vergelijken valt het verslag van dokter Kakiailatou uit Indonesië na zijn inzet voor korte termijn in de Zaanstreek²⁾; andere initiatieven, zoals liturgische vieringen samen met lokale herv. en geref. gemeenten

en Afrikaanse studerenden in Barneveld, Deventer³⁾ en Wageningen, participatie van christen-vreemdelingen aan gemeente-activiteiten in Pijnacker, in Leiden e.a., blijven wél vermeld, maar niet nader uitgewerkt, omdat wij ons (óók door tijdgebrek aan de voorbereiding!) tot enkele „steekproeven“ moeten beperken.

Wij willen beginnen met een korte indruk van de „14e conferentie van indonesische christen studenten in Europa“, gehouden van 19-24 augustus 1976 op Woudschoten, Zeist. Óók om te verduidelijken, dat wij het soms zo druk hebben met eigen activiteiten als kerken, ook om „zendingsactiviteiten“ te „regelen“, dat wij de hand die ons door „vreemde“ christenen wordt toegestoken nauwelijks waarnemen!

Aansluitend daarop een – het zij toegegeven, enigszins willekeurige – steekproef: aan hier studerende Indonesiërs werd verteld dat wij een artikel voorbereidden over „vragen van hier studerende vreemdelingen aan de Nederlandse kerk en samenleving“, waarbij kerk verstaan wordt als geïnstitutionaliseerde godsdienst. Zij stelden voor een aantal landgenoten uit te nodigen voor een open gesprek hierover. Aldus geschiedde. De spontane opmerkingen uit dat gesprek werden door ons in kaart gebracht en voor Nederlands gebruik van commentaar voorzien.

Nadrukkelijk werd *door ons* gevraagd hun „negatieve“ ervaring en kritiek *voorop* te willen stellen. Dat dat ook gebeurde, werd door ons als uniek en als blijk van vertrouwen ervaren. Als zodanig wordt e.e.a. u doorgegeven.

Een bont patroon van verhalen van persoonlijke ontmoetingen, van „wereld en zending in een notedop“, want dat is dat wereldje van „international students“, moet u helaas onthouden blijven – ze lenen zich niet voor publiciteit, al was het alleen maar om de vreemdeling ook te „beschermen“ tegen onze publiciteitshonger. Maar al wie ooit gastvrijheid verleende aan een „A.A.A.“-student, spontaan of wellicht ook op ons verzoek, zal uit eigen ervaring kunnen beamen wat iemand schreef: „Ontmoeting en gemeenschap is vrucht van deelname en niet van (goedwillende) nieuwsgierigheid of jovialiteit. Óók hij (de speciaal aangestelde medewerker!) zal er goed aan doen de buitenlandse studenten niet alleen of overwegend als een „probleem“ of een „taak“ te beschouwen, maar ook en in alles als een gave. En de gezonde kritische vraag „wat heb ik nu eigenlijk gedaan?“ zal niet de plaats mogen innemen van „wat ben ik geweest?“

Indonesische Christen Studenten Conferentie, Woudschoten, 19-24 augustus 1976

Thema: De – missio – van Indonesische christenen in verband met hun verblijf in Europa⁴⁾

Dit thema werd in drie onderverdelingen uitgewerkt door verschillende sprekers en discussies:

- Wat betekent ons verblijf in Europa voor de „opbouw“ in ons vaderland?
- De problemen leren kennen waarmee de kerken in Europa worstelen om zodoende ons meeleven met de *plaatselijke gemeente* te verdienen . . .
- De – missio – van de Perki⁵⁾.

Enkele *deelnemers* kwamen uit Oost-Europa, verreweg de meeste uit west-europese landen; verantwoordelijkheid voor de gang van zaken werd gedra-

gen door een comité dat daartoe op een vorige bijeenkomst was gekozen. De meeste aanwezigen waren aanwezig als representant van een lokale groep indonesische christenen en er was naar gestreefd dat hoogstens twee personen per lokale eenheid zouden kunnen komen. Totaal aantal deelnemers: ± 80.

Uit de officiële resultaten van de conferentie wil ik een enkele citeren, m.i. opmerkelijk genoeg om door nederlandse christenen ter harte genomen te worden: „De gemeenschap van indonesische christenen in Europa is van mening, dat zowel de *Perki* als ook de *plaatselijke gemeente* (van de kerk in Europa) zich er van bewust moeten worden, dat zij deel zijn van het éne lichaam van Christus. Het is daarom van belang, de samenwerking tussen *beiden* te intensiveren”. Verder wordt als noodzakelijk gezien een uitwisseling van informatie tussen de *Perki* en de kerken, resp. christelijke organisaties in Europa en in Indonesië.

Wat de *Perki* betreft, men heeft die taak voortvarend ter hand genomen middels de uitgave van een blad: *koinonia*. Het zou interessant zijn wanneer vanuit kerken in Europa copy voor dit indonesische blad aangeboden zou worden, misschien bijvoorbeeld via de zendingsorganen?

Maar er is meer opmerkelijks geweest aan deze conferentie. Om te beginnen die voortdurende sfeer van onderling vertrouwen, niet slechts merkbaar aan de wijze waarop men deelnam aan discussie en gesprek, of ook zich meldde voor „corvee”, maar ook in de wijze waarop het anders-zijn en beleven van mede-christenen werd geaccepteerd! Daardoor ook kwam men naar mijn indruk oecumenisch gesproken écht in beweging, wat, voor christenen met zo onderling verschillende achtergronden en daarbij in het buitenland verblijvend, moeilijk genoeg kan zijn!

Dit hield ook in, dat slumerende tegenstellingen tussen „evangelicals” en „ecumenicals”, welke termen ik hier slechts durf te gebruiken wanneer ze speels opgevat worden, openlijk aan het licht gebracht én overbrugd konden worden, juist in dat proces van elkaar over en weer accepteren als mede-christenen. Het klimaat waarin dit mogelijk was werd mede tot stand gebracht door de leiding van de conferentie: men wist wat men wilde, men bepaalde de deelnemers bij het thema van de conferentie en dit alles in een sfeer van toewijding én respect, zodat ieder zijn of haar mening kon uitspreken, zonder zich „onderdrukt” of ook gemanipuleerd te weten. Het valt te hopen dat ook de *Perki* in Nederland deze oecumenische verbondenheid én vaart er in zal weten te houden en dat Europese én Aziatische christenen zó samen onderweg zullen gaan!

Intussen zitten velen met vragen: het toekomstperspectief is dikwijls onzeker, en dat heus niet alleen voor indonesische christenen! Men trachtte op de conferentie zich zo eerlijk mogelijk een beeld te vormen: wat zal straks *mijn* inzet zijn in Indonesia, met de kerken ginds, met en voor de samenleving? Of *desnoods* . . . in Europa? Het leek mij goed dat kaderleden van de *Perki* deze vragen zo eerlijk onder ogen durfden te zien en ook dat officiële sprekers op zo'n nuchtere en ontwapenende manier de moeilijkheden en de mogelijkheden ieder op het hart hebben weten te binden!

„*Hari keluarga*” ofwel „familiedag” – zó had men de zondag die qua tijd en vormgeving het midden van de conferentie vormde, omgedoopt. Men was op

de gedachte gekomen indonesische christenen in Nederland, eventueel met hun gezinnen, voor die dag uit te nodigen – en ze waren in zo grote getale opgekomen dat de conferentie uitgroeide tot 250 personen, nederlandse genodigden daarbij inbegrepen. Na de ontvangst van de gasten, die „van heinde en ver” kwamen, werd de dag ingezet met een liturgische viering, die ook in de vormgeving de geestelijke verbondenheid tussen christenen uit Indonesië en uit Nederland in al hun innerlijke en uiterlijke verscheidenheid, tot uitdrukking bracht! Daarna overvloedige gelegenheid tot onderlinge ontmoeting, ontspanning, gemeenschappelijke maaltijd: een stralend gebeuren waarvandaan velen werkelijk verheugd en dankbaar naar huis terugkeerden! Wat bedoeld werd met bijbelstudie en meditatie in de loop van de conferentie kwam voorbeeldig tot een hoogtepunt, in uiterste concentratie, met de korte liturgische plechtigheid in de kapel op de laatste dag van de conferentie waarin staande in een kring wij elkaar brood en wijn dóórgaven met de woorden: „tubuh Kristus untukmu diserahkan” (het lichaam van Christus voor u gegeven . . .) Zo werd door alle partners op een simpele en geweldige manier een verbond bevestigd – uitgestrekt naar Zijn toekomst.

„International student” – een levend vraagteken? een indonesische illustratie

Over zo'n diverse variëteit van mensen als de „international student” een algemene beschouwing geven, is vrijwel ondoenlijk. Iets gemakkelijker toegankelijk worden gegevens, wanneer ze verschaft worden door mensen die althans in grote lijnen meer gemeenschappelijke achtergrond hebben. Dat geldt met name van indonesische studerende in Nederland. Naar aanleiding van de vraag gesteld vanuit „Wereld en Zending” vond een gespreksavond plaats waarin de indonesische partners werden uitgenodigd zo direct mogelijk hun persoonlijke ervaringen te vertellen, met accent op de „negatieve” om zo een nederlands publiek” aan het denken” te zetten – vanuit de gedachte dat de hernieuwde indonesische aanwezigheid in Nederland van de laatste jaren (sinds 1964 toen de relaties met Sukarno en later met Soeharto weer opgebouwd werden) nieuwe kansen op ontmoeting tussen Nederlanders en Indonesiërs biedt – wat maken (wij) Nederlanders er van?

Op voorstel van de (indonesische) gastheer werd er éérs gegeten . . . anders kun je immers niet goed samen praten! Dat het „gesprek” zodoende om 9 uur in plaats van om half acht begon, zou hoogstens voor een „manager” een aanstoot kunnen zijn, toch zeker niet voor de 15 indonesische en de éne nederlandse gast van het gezelschap. En daarna kwam het gesprek – verrassend snel eigenlijk – op gang, waaruit ik nu, met instemming van de participanten u een aantal momenten geef:

In Nederland schijnt „informatie” in ruime mate voorhanden te zijn. Zo weet elke Nederlander wel te vertellen dat moslims geen varkensvlees eten. Maar het schijnt dat het moeilijker is deze kennis ook te *praktiseren*! Zo kan in een universitair milieu een „borrel met hapjes” aangeboden worden, waarbij moslims verschrikt moeten ontdekken dat varkensvlees kwistig verwerkt is! Zo iets wil ook nog wel eens gebeuren bij een nederlands onthaal, waarbij als een tegemoetkomend „gebaar” „*nassi*” wordt aangeboden, die vanwege het verwerkte varkensvlees, voor moslims niet om te eten is! Zo iets gebeurde

nog vorig jaar bij een maaltijd die een heel indonesische gezelschap werd aangeboden!

Een sprekender voorbeeld. Een Indonesiër komt voor een jaar studie naar Nederland. Onderdak is gevonden bij een aardige familie, die zich voorgenomen heeft het de vreemdeling naar zijn zin te maken. Bij het eerste bezoek wordt men aan elkaar voorgesteld. Handen geven. Meneer, mevrouw, kinderen. En, o gruwel voor onze moslim gast, een „hand geven aan de hond!": je ziet het gebeuren, de hond trots op zijn kunstje – en wie kan vermoeden dat onze vreemdeling die toch ook graag beleefd wil zijn en meedoen, dan één van zijn beroerste ogenblikken beleeft en in alle oprechtheid niet weet wat hij moet doen! Geen probleem denken we, gooi het er uit, praat er over, lach er samen om – maar niet iedereen kan dat zo gemakkelijk!

Er zou al heel wat gewonnen zijn wanneer tegemoetkomende gebaren gemaakt worden. Wanneer christenen zouden tonen begrip te hebben voor (godsdienstige) gebruiken die anders zijn. Een (moslim) student loste met zijn nederlandse hoogleraar, die zelf jaren in Indonesië had gewoond, het probleem, gesteld door de door sommigen gevoelde plicht het einde van de vasten stipt op tijd te „vieren" met althans iets te eten, op de volgende charmante manier op: Op de kamer van de docent had hij een thermoskan met wat eten gezet; hij en zijn geloofsgenoten gingen nu een voor een even weg van college om zo toch, min of meer op tijd, en zonder de nederlandse studenten te storen, een eind aan het vasten te maken. Een wat „liberaler" ingesteld gesprekspartner merkt op dat hij toch ook de vasten had kunnen beëindigen door bijvoorbeeld een bonbon mee te nemen naar college . . .

Later op de avond mengt een van de jongeren zich wat aarzelend in het gesprek. Hij heeft het gevoel dat de crisis dieper steekt. Bij zijn nederlandse mede-studenten constateert hij niet alleen tekort aan in-praktijk-gebrachte informatie over vreemdelingen, maar ook zoiets als tekort aan respect. Niet in de plechtige zin, maar gewoon in de zin van belangstelling voor en ruimte laten aan andermans overtuiging, in zijn geval ook godsdienstige overtuiging. Dat tekort maakte het hem moeilijk er met Nederlanders over te praten. Hij heeft het gevoel dat het te maken heeft met opvoeding en met de houding ten opzichte van ouderen. Het maakte hem de omgang moeilijk, je kwam zodoende met je nederlandse mede-studenten moeilijk tot een gesprek.

Wat algemener wordt opgemerkt dat jongere generaties Nederlanders moeite schijnen te hebben met een godsdienstige „levenshouding" zoals die velen uit Indonesië „van nature", of op zijn minst „van culture" aangeboren schijnt te zijn. Het lijkt wel alsof men dat in Nederland niet wil begrijpen. Is het toch waar dat bij een javaan het „ik" zich directer betrokken weet bij God en bij de samenleving (de eerste vraag die hij zich zal stellen is of dié goed zullen vinden wanneer hij zo of zo zal gaan handelen . . . !), terwijl bij westerlingen er een veel directere relatie is tussen „ik" en . . . materie in de eerste plaats? Iemand zegt: „Ik voel mij eigenlijk in tweestrijd: ik heb een tijdlang aansluiting gezocht bij nederlandse christen-studenten, die wèl met God proberen te leven, maar ik kreeg toch het gevoel dat zij het als een „vak" zagen, m.a.w. dat ze geen echt religieuze levenshouding (konden) opbrengen . . .

Er is een tegenstrijdigheid: aan de ene kant ontdek je als vreemdeling dat er op

de T.V. dikwijls godsdienstige programma's zijn – ondertussen kom je diezelfde godsdienstigheid in het dagelijks leven nauwelijks tegen – en je ervaart dat als een gemis! Een „international student" in Amerika wordt – georganiseerd – uitgenodigd óók vanuit de kerken; in Nederland merk je op een dergelijke manier weinig van de kerken, waar ligt dat aan?

Ook op andere gebieden schijnt „godsdienstig leven" uit te slijten: zo kun je als buitenlander te gast bij ouderen nog wel meemaken dat er aan tafel gebeden wordt – bij jongeren schijnt dat niet (meer?) voor te komen. En men schijnt ook niet te beseffen dat het voor godsdienstige vreemdelingen een eigenaardig gemis betekent, ook al zijn zijn eigen godsdienstige gebruiken misschien anders dan die welke in Nederland gepraktiseerd worden.

Trouwens, die T.V.-programma's: zijn ze godsdienstig omdat de samenleving dat zo wil – óf moet programmatijd gevuld worden?

Duidt de afwezigheid van een „ministerie van godsdienstzaken in Nederland ten diepste niet op een geestelijk „vacuüm"? En, daaraan verbonden (ongedachte gevolgtrekking!): zou vanuit zo'n centraal punt niet aan in Nederland verspreide moslims gerichte informatie gegeven kunnen worden (bijvoorbeeld aan buitenlandse werknemers) over data en plaats van de viering van hun feestdagen e.d.?) – Zou er niet – al is het maar één maal per week – op T.V. uit de Koran gereciteerd kunnen worden, als een tegemoetkomend gebaar voor moslim-vreemdelingen hier?

Zijn Hollanders, als het er op aan komt, niet „een beetje kil"? Dat wordt bestreden! „Misschien meer in zichzelf gekeerd, doordat ze eeuwenlang geen ingrijpend contact met vreemdelingen hadden?" oppert iemand. Of ook: heeft dat niet gewoon te maken met zoiets als „basic personality", een grondstructuur van het nederlandse karakter? Daar steekt wel een probleem: stèl dat het gelukt in gesprek te raken, dat het lukt de informatie van hoe de vreemdeling zich dikwijls voelt door te geven, zal de Nederlander zich er echt iets van aantrekken? Of zal hij gewoon doen wat hij zelf wil?

Dat laatste speelt sterk in politieke zaken. Indonesische studenten hier hebben dikwijls de ervaring dat er wel hevig politiek over Indonesië gedebatteerd wordt door Nederlanders, maar tegelijk innerlijk, mentaal gesproken, zonder hen.

Is het eigenlijk niet zo dat de waardering tussen de mensen onderling hier „verwatert" en dat het daarom vanzelfsprekend moeilijker wordt voor jonge Nederlanders om vreemdelingen te „waarderen"? Nog eens, moet daar in de opvoeding niet méér aandacht aan gegeven worden? Zoiets als „opvoeding tot begrip en respect? Kan dat nog met jullie godsdienstige „vacuüm"?

Er zijn drie wegen voor Nederlanders zich van dergelijke kritische vragen te ontdoen:

- verhalen vertellen van ontmoetingen die wèl tot stand kwamen, wijzen op „positieve" punten e.d. Ik vind dat wij dat beter aan de vreemdelingen zèlf, in dit geval aan de Indonesiërs, over kunnen laten. Sommigen begonnen daar ook al aan op die bewuste avond: uit pure bezorgdheid, dat ik zou gaan denken dat ze niets „gezelligs" zouden hebben meegemaakt in Nederland!
- gaan uitleggen hoe onze samenleving in elkaar zit, sociologisch, historisch etc. En dan: de secularisatie niet te vergeten . . . Hoe belangrijk

ook, ook dat kàn inhouden een stilzwijgend: „en daarmee basta . . .” Beter lijkt het, de ontmoetingen op gang te krijgen, een proces van verandering niet a priori af te wijzen . . . Kraemer schrijft ergens, dat je pas dan geschikt bent voor „zending” wanneer de levensbeschouwing van „die ander” voor jou een échte verzoeking geworden is. Ik ben dikwijls bang dat wij in ons „modern” zijn zo vastgebakken raken, dat wij ons met geen mogelijkheid ook maar kunnen voorstellen bijvoorbeeld moslim te worden – waarom eigenlijk niet? Simpel gezegd: „the fact that you cannot eat with chopsticks, is not something to be proud of, but to apologise for!”⁷⁾

- c. de vragen en verhalen van de vreemdeling „testen” op onze normen van zakelijkheid en algemeen geldigheid: dan vallen ze al spoedig als „niet ter zake doende” door de mand . . . !

Spannender zal het wel worden wanneer meer en meer christenen zullen gaan inzien dat het tijd wordt ten aanzien van vreemdelingen, aanhangers van andere godsdiensten en culturen, zowel „elkaar te verstaan” alsook „voor elkaar in te staan” zoals een van de uitgangspunten luidt van de werkgroep van „Joden, Christenen en Moslims . . .” Wanneer één van de aspecten van „zending in zes continenten” deze kleur zou gaan krijgen, dan is er voorlopig nog (huis)-werk genoeg te doen! Daarbij is het goed ons voor ogen te houden dat gebaren van toenadering op dit gebied door vreemdelingen enorm gewaardeerd kunnen worden, want ze halen hem uit zijn ongewilde isolement! Op één aspect moet wat betreft de ontmoeting met Indonesiërs nog wel de aandacht gevestigd worden. Dat is de eerder genoemde „vanzelfsprekendheid” van het godsdienstig beleven. Een eerlijk respect daarvoor moet in Nederland opnieuw „beoefend” worden – het zou niet verwonderlijk zijn wanneer men dat van rooms-katholieke zijde beter zal kunnen opbrengen dan van protestantse kant.

Juist bij protestanten is het gevaarlijke en „demonische” van religie zo scherpzinnig geanalyseerd en onderkend, dat eenvoudige gegevens zoals het feit dat deelnemen aan een eredienst door die handeling zelf óók „religie” wordt, gemakkelijk over het hoofd gezien worden; intussen wordt de toegang tot directe en spontane participatie ons door verhevigde reflectie welhaast belemmerd, zo niet afgesneden! Zou hier assistentie gegeven kunnen worden door anderen, bijvoorbeeld door vreemdelingen? Door moslims aan christenen? Een vraag, té gek om te stellen?

De andere vraag gaat ons gemakkelijker af – die penetrante, westerse vraag aan indonesische mensen, „alleszins godsdienstig”, of de „godsdienst” zich niet al te gemakkelijk laat gebruiken én *mis*-bruiken in dienst van sommige ideologieën, in de strijd tégen andere ideologieën, die van het communisme bijvoorbeeld?

Voorlopig zou ik hier alleen maar de vraag willen stellen of het niet zo is dat men zich als Europeaan het *recht* eerst moet verwerven om die vraag te stellen? M.a.w. dat die vraag pas van binnenuit, in ontmoeting en gesprek, of in gemeenschappelijke politieke en maatschappelijke ervaring, echt tot zijn recht kan komen? Of het anders geen voorbarige vraag is die, vanuit het godsdienstig „arme” Noordwest-Europa gesteld, wel *moet* klinken als de

kritische vraag van iemand, die intussen van de nood een deugd heeft gemaakt?

Anders gezegd: komt die vraag pas echt tot zijn recht wanneer hij gesteld wordt door iemand die als christen zich aan God-in-Christus verbonden weet en vanuit die verbondenheid hevig verontrust raakt over „christelijk” én „moslim” misbruik van religie?

Die avond eindigde abrupt, onaf. Het was middernacht geworden en sommigen waren van ver gekomen. Die moeite hadden ze er kennelijk voor over. Ik vertel dit om u, lezer, wat te bemoedigen. Te bemoedigen voor ontmoetingen met die vreemdelingen die misschien helemaal niet ver weg wonen. Wellicht vlakbij, misschien wel „binnen uw poorten . . .” Wie weet, wat er van komt!

1) Netherlands University Foundation for International Cooperation.

2) Zie „Vandaar”, april 1976.

3) Aan de Praktijkschool voor pluimvee en varkenshouderij in Barneveld volgen veel (jonge) afrikaanse boeren korte opleidingen. In Deventer: afrikaanse studerende aan de Hogere Landbouwschool. Engels-talige cursussen.

4) Zo volgens een indonesische theoloog – bevoegder kàn het toch niet! – de beste vrije vertaling van „Kehadiran kristen Indonesia/di Eropa/serta tugas panggilannya”. „Tugas panggilannya” kan beter met „missio” dan met „roeping” vertaald worden, omdat het zodoende het naar voren en naar buiten gerichte uitdrukt – overigens gaat het hier uiteraard om nuancering en niet om tegenstelling!

5) Perki: Rondom 1930 opgericht! Betekenis van de afkorting: „Persekutuan Kristen Indonesia” = Gemeenschap van Indonesische Christenen of liever: Indonesische Christen Gemeenschap . . . Momenteel worden door de Perki maandelijks kerkdiensten gehouden respectievelijk in Amsterdam-Buitenveldert (in de Pelgrimskerk), in de Bijlmer (in „De Nieuwe Stad”) en in Den Haag (in de Triomphatorkerk) respectievelijk op de 1e, 3e en 4e zondag van de maand.

6) In Soest heeft de werkgroep Buitenlandse Werknemers van de plaatselijke Raad van Kerken enkele door wijlen ds. L. W. Korvinus samengestelde brochures gepubliceerd met informatie over de christelijke feestdagen.

7) „Het feit dat je niet met stokjes kunt eten, is niet iets om trots op te zijn, maar om je excuus voor aan te bieden!”

In de Spiegel van ds. Lukito

„Met ds. Lukito”, antwoordde hij, toen ik hem opbelde. Even wist ik niet goed wat ik zeggen moest. Mocht ik hem wel aanspreken als „ds. Lukito”, bij zijn voornaam dus? Of moest ik zeggen: „ds. Handojo”? Ik praatte er maar gauw overheen en maakte een afspraak met deze predikant die als eerste zendingswerker van de Indonesische kerken nu al weer een paar jaar in Nederland werkt. Hij was onmiddellijk bereid me te ontvangen. Bij de afspraak in mijn agenda schreef ik: „Vragen hoe ik hem eigenlijk moet aanspreken”.

Het probleem was al heel gemakkelijk opgelost. In tegenstelling tot de bewoners van Sulawesi (Celebes) en Sumatra, die zich net als wij bij de achternaam laten noemen (Nababan, Simatupang), gebruiken de Javanen bijna uitsluitend hun voornamen. Zelfs Javaanse ministers worden gewoon bij hun voor- naam genoemd.

Dit vrij onbelangrijke voorval bekleemtoonde meer dan wat ook dat ik met iemand te maken kreeg uit een andere cultuur en tevens dat hij, toen hij naar Nederland kwam om het Evangelie in woord en daad te gaan uitdragen, rekening moest houden met een cultuur die niet de zijne was. Want de Nederlandse Hervormde Kerk heeft hem niet geroepen, en zijn eigen Gereja Kristen Indonesia heeft hem niet afgestaan voor de pastorale verzorging van eigen landgenoten die in Nederland wonen. Hij verkeert hier al evenmin voor studiedoeleinden om straks zijn eigen volk beter te kunnen dienen. Hij is gekomen om een zendingswerker te zijn. Precies zoals wij al jarenlang zendingswerkers uitsturen naar zijn land. Niets meer. Maar beslist ook niets minder.

En precies zoals menige moeder in Nederland tegen haar zoon of dochter heeft gezegd: „Zou je wel gaan naar zo'n vreemd land, zo ver weg?” zo hebben zijn familieleden en vrienden hem node laten gaan „naar dat vreemde, koude land, zo ver weg”. En zoals een blank echtpaar zich plotseling realiseert dat een dergelijke stap grote consequenties zal hebben voor de kinderen, zo heeft hij de consequenties overwogen voor zijn vier kinderen: Zullen ze wel mee kunnen komen op zo'n Hollandse school? Zullen ze zich er thuis voelen? Sluit het onderwijs daar wel aan bij dat wat ze hebben genoten? Want ds. Lukito is niet naar Nederland gekomen, omdat hij zo graag wilde, maar omdat hij zich geroepen en gezonden wist. Geroepen door de Hervormde Kerk en gezonden door de synode van zijn eigen Indonesische kerk. Anders was hij waarschijnlijk nooit gegaan, want over gebrek aan werk had hij in zijn land niet te klagen. Ds. Lukito was predikant van een grote gemeente, praeses van de synode, lid van het dagelijks bestuur van de Indonesische Raad van Kerken, oprichter en bestuurslid van het enige christelijke radiostation van Jakarta, Radio Pelita, lid van de brede redactie van de

Christelijke Uitgeverij. En nog heb ik al zijn functies niet opgesomd. Vijfenvestig jaar geleden werd hij op Midden-Java geboren op het terrein waar de onlangs overleden gereformeerde zendingsman, ds. L. W. Korvinus werkzaam was. Zijn vader was een eerste generatie-christen. Op Midden-Java ging hij naar school en daar werd ook het besluit geboren dat hij predikant wilde worden. Het stond dus vast waar hij voor zijn theologische studie heen zou gaan. Hij kende maar één theologische school, die van Jogjakarta.

Dat hij toch naar de theologische hogeschool van Jakarta ging lag aan zijn plaatselijke predikant. „Jongen”, zei deze, „je kunt veel meer met jouw vooropleiding. Waarom ga je niet naar een hogeschool?” Jogja was dat toen nog niet, Jakarta was dat al wel. Dus werd het Jakarta en studeerde hij onder mannen als Verkuyl en Rosin.

In 1960 kwam hij klaar en meteen kreeg hij al drie beroepen. Van een gereformeerde kerk (van oorsprong) in Bandoeng, van een hervormde gemeente (ook van oorsprong) in Jakarta en van een grote pinkstergemeente in Semarang. De keuze was moeilijk. Na gebed en beraad besloot hij het beroep van de eerste gemeente die hem officieel een brief zou sturen aan te nemen. Ds. Lukito werd bevestigd in Jakarta.

En daar bleef hij met uitzondering van één jaar, 1964. Dat bracht hij door aan de universiteit van de Amerikaanse stad Yale voor post-academiale studie. Het verzoek om als zendingswerker naar Nederland te gaan kwam als een schok. Nooit had hij aan die mogelijkheid gedacht. Hij vond het zó moeilijk om een besluit te nemen dat hij de uiteindelijke beslissing overliet aan zijn synode. Eerst had hij nog geprobeerd er met vrienden over te praten en hun gedachten te peilen. Maar helpen konden ze hem niet. Ook zijn nederlandse vrienden niet. De één zag dat zendingswerk in Nederland helemaal niet zitten, de ander vond het een geweldig uitdaging om er aan te beginnen. Twee zaken bezwaarden hem. Node liet hij al de functies los die hij in de loop der jaren had aanvaard. Maar het allerergst vond hij dat sommige gemeentelieden hem ervan verdachten de vleespotten van Nederland te verkiezen boven de droge rijst van Indonesië. „U zult ook wel niet terugkeren”, zeiden ze, „net als die en die”. En dan noemden ze namen van predikanten die het land voor korte tijd verlaten hadden, maar nooit waren teruggekeerd.

Toen de synode hem uiteindelijk vroeg te gaan, stemde hij met dat besluit in. Het experiment trok hem toch meer dan hij oorspronkelijk had gedacht. Nu hij op die dagen van zijn leven terugkijkt zegt hij: „Ik vond het toch wel een uitdaging om iets te gaan doen dat nog niemand voor mij had gedaan, tenminste niemand uit Indonesië. Ik zou bovendien gaan werken in een land waar het intellectuele niveau zoveel hoger lag dan in mijn eigen land, en ook dat trok me aan. Ik zou ook gaan werken in een christelijk land, waar de kerk zo'n totaal andere plaats inneemt dan de kerk in de Indonesische samenleving. Althans, dat dacht ik toen nog.”

Maar wel zei hij tegen de Indonesische Raad van Kerken: „Goed, ik ga, maar niet om me blijvend in Nederland te vestigen. Ik wil een contract voor een periode van vier tot zeven jaar en beslist niet voor langer”. Hij wilde niet dat zijn medegelovigen zijn naam zouden toevoegen aan het lijstje namen van hen die voorgoed naar het Westen zijn getrokken. Hij wilde beslist een indone-

sisch predikant blijven en niet totaal verwesteren. En hij wilde ook heel erg graag zijn kinderen de kans geven om straks in Indonesië een toekomst te vinden. Zou hij te lang blijven dan zouden zij het veel moeilijker hebben om naar hun eigen land terug te keren – als ze al zouden terugkeren – dan hij en zijn vrouw.

In april 1974 arriveerde hij met zijn gezin in ons land. Het was niet zijn eerste bezoek. Samen met zijn vrouw had hij enkele jaren daarvoor zijn jongste dochtertje gebracht die in het Sophia-kinderziekenhuis van Rotterdam moest worden geopereerd, omdat het bij de geboorte vijf nieren had meegekregen in plaats van twee. Maar toch zag hij ditmaal Nederland met heel andere ogen. Toen was hij er tijdelijk. Nu was Nederland zijn toekomstige werkterrein. Die eerste indrukken zijn nog vers in zijn geheugen gegrift.

Het eerste wat hem opviel was dat de samenleving zo totaal anders functioneerde. Mensen in Nederland zijn veel minder afhankelijk van elkaar dan in Indonesië. Ze lopen ook niet zo gemakkelijk bij elkaar binnen om een praatje te maken, of wat gezelligheid te zoeken. De mensen nemen daar heel moeilijk de tijd voor. Ieder is bezig met zijn eigen zaken.

Ds. Lukito wilde zich niet door deze wat onpersoonlijke levenssfeer laten beïnvloeden. Het meest „ergerde” het hem dat Nederlanders altijd met agenda’s liepen te zwaaien. In het begin probeerde hij zijn eigen agenda zo min mogelijk te gebruiken. Maar het lukte hem toch niet om helemaal zonder te leven. „Dan ben je anders en dan mis je toch heel veel, ook in je werk”, zegt hij.

Toch heeft hij zijn verzet niet helemaal opgegeven. Sedert augustus 1975 werkt hij twee dagen per week in de hervormde gemeente van Maassluis, om ook de basis van het kerkewerk te leren kennen. Daar probeert hij iets van zijn indonesische levensstijl te handhaven. Daarom loopt hij soms zo maar onverwacht bij de lidmaten binnen. Er zijn er die dat bijzonder waarderen. Maar soms heeft hij ook het gevoel dat hij de mensen stoort. In hun televisiekijken. Of in hun onderlinge gezelligheid. Hij voelt dan dat hij het vaste levenspatroon doorbreekt.

Als een grote innerlijke schok beleefde hij de leegte van de kerken tijdens de zondagse diensten. Vooral in Den Haag en Oegstgeest, waar hij de eerste maanden van zijn verblijf in Nederland doorbracht. Ook het feit dat er vrijwel geen jongeren waren in de diensten raakte hem diep. Nu weet hij dat dat beeld niet voor het gehele land geldt. Dat er diensten zijn die wel goed bezocht worden, en dat er ook jeugd is die wel met de kerk meeleeft.

„Toen ik in Nederland aankwam, beleefden de kerken hier een dieptepunt”, zegt hij. „Ik heb het sterke gevoel dat er sedertdien wel het een en ander veranderd is, dat de belangstelling voor de kerken weer wat begint toe te nemen.” Maar als ik hem vraag wat daarvan misschien de oorzaken zouden kunnen zijn, blijft hij het antwoord schuldig. „Ik weet het nog niet”, bekent hij.

Maar er waren ook dingen die hem troffen. De zakelijkheid van ons Nederlanders bijvoorbeeld. „Die heeft beslist een goede zijde. Je kunt je mening duidelijk en direct zeggen en je hoeft niet bang te zijn dat de mensen zich er dan aan stoten, ook niet als ze het niet met je eens zijn. Ook de programma’s van de vergaderingen zijn goed geregeld. Hoewel de tijd vaak krap is, komt

toch alles ter sprake. Maar”, voegt hij er dan nadenkend aan toe. „ik mis toch wel eens de noodzakelijke flexibiliteit.”

Een ander punt dat positief overkwam is dat het werk zo goed over de mensen verdeeld is. Ieder heeft zijn eigen taak. Maar dat heeft volgens ds. Lukito toch ook veel negatieve aspecten. Een groot nadeel van de vérgaande specialisatie is dat de mensen minder contact met elkaar hebben, dat de gewenste communicatie tussen de verschillende werkgroepen en kerkelijke organen ontbreekt. „Specialisatie is een voordeel. Je kunt je veel beter en dieper op een bepaald onderwerp inwerken, maar je mist dan wel vaak de betrokkenheid met het grote geheel van de gemeente”, zegt hij.

Ik kan niet nalaten te vragen of er in Indonesië dan geen domineeskerken zijn, waar weinigen het werk van velen doen. Hij erkent dat dit waar is in de grote steden. „Maar dat geldt beslist niet voor de plattelandsgemeenten waar vaak helemaal geen dominees zijn. Daar moeten de leden wel degelijk zelf het werk doen.”

Veel wat eerst vreemd was is ds. Lukito in de loop der maanden die volgden vertrouwd geworden. Hij heeft met onze nederlandse gewoonten en karaktertrekken leren leven, ook al wil hij lang niet altijd in alle opzichten ons voorbeeld volgen. Hij is nu na drie jaar ingewerkt. zo zelfs dat hij vaak over „wij” spreekt als hij het eigenlijk heeft over ons Nederlanders. Hij is letterlijk in onze huid gekropen, vereenzelvigd zich met ons. Dat bewijst hoezeer hij met ons wil meedenken, meeleven, meewerken.

„Wij hebben geld genoeg”, zegt hij dan ook, als we spreken over de plaats van de zending in het totaal van het kerkelijk leven. „De mensen zijn altijd bereid om te helpen als er een beroep op hen wordt gedaan het werk financieel te steunen.” „Maar”, vraagt hij zich af, „is dat werkelijk een bewijs dat ze ook echt met de zending meeleven? Dat ze zelf missionair willen zijn in hun eigen omgeving?”

Vaak wordt geklaagd dat de mensen eigenlijk alleen maar uit schuldgevoel geven, om hun besmeurde geweten te sussen. Om iets goed te maken wat onze voorouders in Indonesië verkeerd deden. „Eer ik naar Nederland kwam”, zegt ds. Lukito „had ik nooit aan die mogelijkheid gedacht. Het kwam ook een beetje als een schok dat zo werd gepraat. De kerken in Indonesië hebben ook nimmer op zo’n mogelijk schuldgevoel gespeculeerd als ze financiële hulp voor hun projecten vroegen. Wij gaan ervan uit dat de kerk in de wereld één grote familie is. En binnen een familie mogen mensen elkaar om hulp vragen.”

Verder gaat hij op deze klacht over geven uit schuldgevoel niet in. Het is alsof hij wil zeggen dat wij daar zelf mee klaar moeten komen. De indonesische kerken willen er echter geen gebruik van maken.

Maar wel gaat hij door op een andere opmerking die soms gemaakt wordt. Er zijn er die menen dat de nederlandse christenen de neiging vertonen om hun eigen verantwoordelijkheid met hun giften voor de landen overzee af te kopen. En daar zit, volgens ds. Lukito, wel een kern van waarheid in. Tijdens gemeenteavonden en op zendingsbijeenkomsten zegt hij daarom vaak: „Geld is niet alles. Het gaat om uw betrokkenheid, om de wijze waarop u missionair bent in uw eigen omgeving”.

Zijn grote klacht is dat er over deze dingen veel gepubliceerd wordt in

tijdschriften en folders. Er is een overvloed van gedrukt materiaal, maar bereikt dat de mensen? Lezen ze het? Als hij in de huizen van hervormde gemeenteleden komt vindt hij vaak wel de „Libelle” of de „Margriet” in de lectuurbak, maar niet „Vandaar” of „Hervormd Nederland”. Het is alsof de mensen niet de moeite willen nemen om geïnformeerd te worden.

Ds Lukito vindt daarom dat er nog altijd een „romantisch beeld” leeft over de zending. Ze denken daarbij in de eerste plaats aan het bekeren van „heidene-n”. De gedachte dat zending partnerschap is van kerken daar en hier, leeft nog maar bij heel weinigen. De mensen hebben informatie nodig. En als ze niet bereikt worden door publicaties zullen andere wegen gezocht moeten worden. Hij meent op dit punt een belangrijke taak te hebben. En hij gelooft ook dat zijn persoonlijke aanwezigheid de mensen wat helpt om een nieuw zicht op de zending te krijgen. Als hij ergens spreekt begint hij te zeggen dat hij een vrucht van de zending is. Uit reacties achteraf weet hij dat hier en daar de mensen ook wel aan het denken zijn gezet. In sommige plaatsen zijn gespreksgroepen op gang gekomen, discussies over de aard en de taak van de zending gehouden en dan vervaagt op de duur toch dat romantische beeld en wordt vervangen door een meer actueel inzicht.

Ik kan het niet laten in ons gesprek even een zijweg in te slaan en te vragen of in dit opzicht jongeren in Nederland anders reageren dan ouderen. „Ze zijn kritischer”, zegt hij, „maar het is moeilijk om over jongeren in het algemeen te spreken. Over welke groep spreek je? In welke levenssfeer kom je ze tegen? Heb je het over jeugdgroepen als Youth for Christ of de Navigators. Of over actiegroepen die meer aandacht aan de medemenselijkheid schenken?” „Wat ik niet goed begrijp”, zegt hij, „is dat in de kerken zoveel gesproken wordt over de jeugd en dat er zo weinig initiatieven genomen worden om jonge mensen bij het werk van de kerk te betrekken. Het gevolg is dat de jongeren zich uit de kerken terugtrekken en eigen groepen gaan vormen die los van die kerken bezig zijn met allerlei activiteiten. De kerken – de goede niet te na gesproken – geven te weinig ruimte aan de jeugd.”

„Maar hoe kunnen de mensen meer missionair bezig zijn in hun eigen omgeving?”

„Een groot probleem is dat de mensen dat zelf niet goed zien zitten. Hoe moeten ze met hun burens over Jezus praten? Ze weten het niet. Schamen ze zich voor het Evangelie? Misschien. Toch heb ik het gevoel dat er vooral een andere oorzaak is. Nederland is altijd een christelijk land geweest. De mensen zijn geneigd te denken dat de ander wel weet wat het Evangelie inhoudt en wat ze bedoelen als ze bepaalde woorden uit de bijbel gebruiken. Ze beseffen niet dat ze nu in een heel andere tijd leven. Dat sommige zaken door niet-christenen werkelijk niet begrepen worden. De leden van de kerken zijn op deze geheel nieuwe situatie niet voorbereid. Niemand leert hen hoe ze met anderen moeten spreken, hoe ze het geloof aan anderen moeten uitleggen.”

„Hoe lossen we dat probleem op?”

Slechts door de mensen meer informatie te geven. Die is wel beschikbaar in publicaties, maar zoals ik daarnet al zei, die worden vaak niet gelezen. Dat is iets wat ik als Indonesiër niet begrijp. Hoe komt het dat ze al die tijdschriften en folders nauwelijks lezen. Zijn ze niet geïnteresseerd? Ik lees ze zelf en heb er veel uit geleerd, ook dingen over mijn eigen land die ik niet wist. Gelukkig

vind je die onbekendheid met de feiten niet overal. Niet bij de ambtsdragers en de commissieleden. Maar dat zijn mensen die iets doen en daardoor aan het lezen gezet worden, omdat ze hun werk beter willen doen. Daarom is het nodig dat de mensen aan het werk gezet worden, ingeschakeld in het kerkelijk leven. Ze moeten zich hun taak bewust worden. Er moet daarom toerusting komen ook voor de gemeenteleden. Dat is niet alleen nodig in de jonge kerken – die daar vaak grote behoefte aan voelen – maar ook in de oudere kerken. Niemand is ooit te oud om te leren, ook de kerk niet. Er komen steeds weer jonge mensen in die oudere kerken die de plaats van de vorige geslachten moeten innemen. En die jonge mensen moeten toegerust worden. Bovendien veranderen de omstandigheden. Ook daarom moeten we blijven leren.”

„Een bijzondere moeilijkheid voor de Nederlanders is daarbij dat ze zo moeilijk een gesprek aanknopen met mensen die ze niet kennen”, zegt ds. Lukito. „Als ik in Indonesië in de trein zit, ben ik in de kortst mogelijke tijd in gesprek met de mensen om me heen. Dan vragen we elkaar of we getrouwd zijn, kinderen hebben, wat we doen, of we een band met de kerk hebben. Maar dat gebeurt hier zo weinig.” Een enkele keer lukt het ds. Lukito om door die geslotenheid en die angst om jezelf bloot te geven heen te breken. Zoals onlangs, toen een zakenman klaagde dat binnen tien jaar de Communistische Partij de macht in Nederland in handen zou hebben en die meende dat de kerken de mensen niets te zeggen hebben en alleen maar bezig zijn met hun eigen, binnenkerkelijke problemen. Hij erkende tegenover ds. Lukito dat hij geen christen was. Het gesprek eindigde met een uitnodiging aan de indonesische predikant om hem eens thuis te komen opzoeken.

Juist uit dat gesprek blijkt dat er nog een andere, belangrijke hinderpaal is om de mensen te interesseren voor het Evangelie. Het beeld dat de meeste mensen van de kerk hebben is uiterst negatief. In Indonesië ligt dat toch wel anders. Jarenlang heeft ds. Lukito met zijn gemeenteleden en ook leden van andere kerken hulp geboden aan politieke gevangenen. Ze hebben hen bezocht, geprobeerd aan het werk te krijgen, ze hebben de vrouwen leren handwerken en christelijke lectuur uitgedeeld (andere lectuur mocht niet). Toen ds. Lukito naar Nederland vertrok hebben deze gevangenen een groot feest voor hem aangericht met toestemming van de bewakers. Dat feest werd bijgewoond door christenen, maar ook door moslims. Tijdens dat bijeenzijn zei menig moslim tegen de predikant dat de kerk nog de enige instantie in de indonesische samenleving was waarvan zij hoop te verwachten hadden. Dat gevoel ontbreekt in Nederland te enen male. Buitenstaanders verwachten niets van de kerk. De vraag is hoe we dat negatieve beeld kunnen wijzigen. Ds. Lukito meent dat we dan in de allereerste plaats iets zullen moeten doen aan de gescheidenheid van de kerken. Hij meent niet dat ze tot een organisatorische eenheid samengebracht zullen moeten worden, maar wel dat ze elkaar zullen aanvaarden en met elkaar gaan samenwerken.

„Kunnen we als christenen de mensen om ons heen niet jaloers op ons maken?” vraagt hij zich af. Zijn antwoord is dat we dan als kerken elkaar moeten gaan ontmoeten, dat we gaan tonen met elkaar bezig te zijn. En dat zou kunnen gebeuren door gezamenlijke projecten te aanvaarden, hier in onze samenleving. Alleen zo leren we elkaar kennen. Alleen zo zal een nieuwe attitude ontstaan. Als voorbeeld suggereert ds. Lukito dat de neder-

landse kerken zich op een geheel nieuwe manier gaan inzetten voor de 100.000 moslims die nu reeds in ons land wonen. Hoewel er uitzonderingen zijn, is het eigenlijk toch zo dat uitsluitend niet-kerkelijke organisaties iets voor deze mensen doen.

Zo valt in ons gesprek de term „zending in zes continenten”. Die uitdrukking sloeg als een bom in op de wereldzendingsconferentie van Mexico die een aantal jaren geleden werd gehouden. Sederdien is er veel gesproken over de consequenties van die visie. Ieder „kleurde” de leus op zijn eigen manier. Ook ds. Lukito.

„Voor ons in Indonesië, die gewend waren werkers uit het buitenland te ontvangen, betekende die term dat ook wij een missionaire taak hadden buiten onze grenzen en ook in de westerse wereld, ook al zijn wij nog maar jonge kerken. Zo ontstaat een onderling verkeer, een uitwisseling van gedachten en ervaringen. Wij leren samen praten en denken over onze gezamenlijke problemen. Als vanzelf komt dan bij ieder van ons de vraag op wat we als christenen kunnen doen in eigen land en daarbuiten.”

Als voorbeeld van zulk een uitwisseling noemt ds. Lukito het werk onder de moslims in Nederland. Nederland had theologen met grote wetenschappelijke kennis over de Islam. Maar de gemeenteleden waren voorheen nooit met moslims in aanraking gekomen. In Indonesië leven de christenen echter midden in een islamitische wereld. Maar nu is de situatie in Nederland veranderd. De moslims vormen na de rooms-katholieken, hervormden en gereformeerden nu de grootste godsdienstige groepering. En op de kerken komt de vraag af, of zij hun gebouwen ter beschikking kunnen en mogen stellen voor islamitische diensten. Dat is gebeurd. Het gevolg was dat dat in Indonesië bekend werd. Daar keken de moslims van op. Ze hadden de christenen om hen heen tot dan toe alleen maar gezien als hun natuurlijke vijanden. En nu waren er ineens christenen die hen hielpen. Ze werden erdoor aan het denken gezet.

Ds. Lukito is van mening dat als een gemeente werkelijk missionair wordt, niet alleen door zendingswerkers uit te sturen, maar ook in eigen omgeving, dit gevolgen heeft voor de kerken ver weg. In het voorbeeld van de moslims is eigenlijk alleen nog maar sprake van openheid ten opzichte van een andere bevolkingsgroep en dat werkte reeds door. Hoeveel te meer zal een werkelijk missionaire houding consequenties hebben.

Hij zegt het heel voorzichtig. Want ook de nederlandse christenen zijn nog niet helemaal gewend aan de aanwezigheid van een indonesische zendingswerker in hun midden. Er zijn er nog altijd die zich geestelijk door hem „bedreigd” voelen. Ze kunnen niet begrijpen waarom hij hier moet komen werken. Maar juist door zijn aanwezigheid worden zij lijfelijk geconfronteerd met de noodzaak om het Evangelie uit te dragen in de nederlandse samenleving. Die aanwezigheid heeft reeds velen aan het denken gezet.

Ds. Lukito houdt ons een spiegel voor waarin wij onszelf zien zoals anderen ons zien. Hij is een levend bewijs dat we niet voor niets zendingswerkers hebben uitgezonden naar zijn wereld. Maar hij is ook een vriend die ons onze feilen toont. Hij is een stimulator die ons eraan herinnert dat er een missionaire taak in eigen land is. Als de indonesische kerken al iemand sturen om daar wat aan te doen, hoeveel te meer zullen we dan niet zelf aan het werk

moeten gaan. En misschien is hij ook wel een katalysator die onze kerken dichter bij elkaar brengt.

Ik vroeg hem wat hij zou zeggen als hij in honderd woorden een persoonlijke boodschap zou mogen richten aan de nederlandse kerken. Zijn antwoord is merkwaardig. Hij geeft geen antwoord, hij stelt eigenlijk alleen maar vragen die ons aan het denken moeten zetten. En hij spreekt in de „wij-vorm”. Wat hij ons te zeggen heeft, zegt hij ook tegen zichzelf:

„Hoe kunnen wij als christenen van deze tijd de taak en de roeping van de Kerk met elkaar herkennen en tot hoever zijn we bereid om die taak gezamenlijk uit te voeren binnen de vrijheid om als groep onze eigen identiteit te behouden?

Hoe kunnen wij onze gemeenteleden beter begeleiden en hen tot het besef brengen dat niet alleen predikanten en ambtsdragers geroepen zijn om de taak van de kerk te volbrengen, maar ook zij?

„Durven wij de fouten en zwakheden van de kerk onder ogen te zien en ons te richten op de toekomst en willen wij ons daartoe meer openstellen voor en ruimte geven aan de Heilige Geest?”

„Als natie hebben wij, Nederlanders, de zegen van de Heer en grote gaven ontvangen zoals rijkdom en democratie, we hebben voorrechten verkregen als we ons vergelijken met hen die in andere werelddelen wonen. Wat kunnen we met al deze dingen meer doen ten aanzien van de nood van de mensen rondom ons, maar ook in andere werelddelen?”

„Wij moeten meer aandacht geven aan de gebieden buiten de grenzen van ons land, maar wij moeten tevens weer opnieuw grote aandacht gaan schenken aan onze eigen omgeving, vooral ten aanzien van evangelisatiewerk, dienstbetoon en werk voor de samenleving. Hoe kunnen wij als christen een voorbeeld zijn voor onze omgeving?”

Deze vragen van ds. Lukito kunnen wij niet zonder meer naast ons neerleggen.

Brief van Oshadi Phakathi

Hieronder volgt de volledige tekst van de brief, die Oshadi Phakathi schreef aan dr. Beyers Naudé bij haar vlucht uit Zuid-Afrika. Vorig jaar werd zij tot tweemaal toe gearresteerd. Vooral na de gebeurtenissen in Soweto van juni 1976 is de repressie van de Zuidafrikaanse regering zodanig toegenomen, dat verder werken in dienst van het regionaal kantoor van het Christelijk Instituut te Pretoria haar niet langer mogelijk was. Thans zal zij vanuit Nederland de strijd voor een rechtvaardige samenleving in Zuid-Afrika voortzetten.

Beste Beyers,

Ik weet, dat je erg geschokt zult zijn als je dit hoort, net als veel van mijn vrienden en familieleden. Maar ik geloof echt, dat ik de juiste beslissing genomen heb.

Als je deze brief ontvangt, ben ik de Zuidafrikaanse grens al over, op reis naar nergens, zou je kunnen zeggen.

Ik weet wel waar ik heen ga, maar ik zal lijfelijk uit Zuid-Afrika weg zijn. Ik ben er diep van overtuigd, en ik hoop er vurig op, dat we spoedig terug kunnen keren.

Ik verlaat het land echt niet om uit te rusten en alles te vergeten. Engelen hebben eens de gevangenisdeuren voor de profeten geopend, maar ik ben er van overtuigd, dat wij het zelf zullen moeten doen. Zo zie ik ook wat Paulus schrijft aan de Galaten, dat Christus ons kwam bevrijden en dat wij niet terug moeten vallen in onze oude slavernij. Anders zou Zijn werk voor niets zijn geweest. Ik laat me niet door de regering van Zuid-Afrika het zwijgen opleggen. Ze zijn wanhopig. Ze zullen er niet voor terugschrikken ons te laten lijden, als ze daarmee het kwaad van hun systeem kunnen bedekken. Ze zullen ons opsluiten in gevangenis, alleen omdat onze naam bekend is. Zo deden ze dat met mij van 16 tot 18 juni vorig jaar. Ze sluiten ons op met onze kinderen, net of we giftige slangen zijn en onze kinderen daarom addergebroed. Ze zullen ons „bannen” en dan ons zwijgen VREDE noemen.

Juist omdat mijn ervaringen me zo bezorgd gemaakt hebben, heb ik besloten weg te gaan en buitenslands te werken. Begrijp me niet verkeerd. Ik maak me niet druk over de pijn, die die ervaringen me bezorgden, maar over de mogelijkheden om nog zinvol bezig te zijn in mijn positie.

Ik weet zeker, dat God aan de kant van de onderdrukten staat en mijn keuze steunt. Hij zegt me dat ik door moet gaan, nog vastberadener dan vroeger. Sinds 16 juni heb ik zijn leiding gezocht en geprobeerd te horen wat zijn wil is. Dat had ik daarvoor natuurlijk ook al gedaan. Maar 16 juni is een dag, die ik nooit zal vergeten. Ik zat in de smerigste cel van het politiebureau Orlando. Met het blote oog kon ik de insecten en luizen zien, die over de plaatijzeren muur liepen en bloeddorstig op mij afrenden. Ik riep die drie dagen voortdurend om water, maar niemand hoorde mij. Als er al geen water was, dan was het natuurlijk te veel gevraagd om eten te verwachten. Het was er nooit. Toch stortte ik niet in. Ik verwachtte dit misschien, als zwarte in Zuid-Afrika.

Maar wat ik niet verwachtte en wat me echt schokte, was de binnenkomst van drie tieners. Ze werden vooruit geduwd. Hun kleren waren rood van het bloed en ze dankten God, dat ze tenminste opgesloten werden. Hoe kan iemand God danken, dat hij opgesloten wordt? In een cel? Ja, ze waren echt blij, want hun kameraden, die samen met hen door de politie opgepakt waren, waren dood of gewond. Ze vertelden hun droevige verhaal, hoe bij het politiebureau de gewonden aankwamen, samen met de doden in een vrachtwagen geladen. De lijken werden in een hoek opgestapeld en de gewonden moesten plat op hun buik gaan liggen, om de beurt. Ze mochten zich niet verroeren. De politie begon toen met laarzen over hen heen te lopen, tot ze dood waren. Wie dankt dan God niet, dat hij opgesloten zit, al is het alleen maar om dat alternatief te ontlopen.

Ik dankte God ook, dat ik opgesloten was, zelfs zonder een druppel water. De geweren weerklonken de hele nacht. Niet alleen op straat, maar ook in de cellen naast mij. Een stem schreeuwde bijna elk half uur: „Je hebt hem gedood, haal zijn lichaam uit de cel”. Het weerklinkt nog in mijn oren.

Ik heb zelf over lijken gelopen, net voor de deur van mijn cel, toen ik er op de morgen van de derde dag om drie uur 's nachts uitgehaald werd om een verklaring op te stellen over mijn SABOTAGE. Sabotage, ik!

Ik ben nog verbaasd, dat het geen rechtszaak geworden is. Wat een pijn doet het allemaal. . .

Weet je, ik zou een boek kunnen schrijven, maar ik heb de tijd niet. Trouwens, ik ben van plan er een te schrijven. Als ik het land verlaat, zal ik misschien een vrije atmosfeer vinden, waarin dat kan. We worden tot zwijgen gebracht om wat we weten. We durven ze niet te zeggen, daarom zeggen ze dat het vredig is in Zuid-Afrika. VREDE?? We moeten de wereld zeggen, dat er geen vrede is.

En dan de detenties. Wie weet of hij ooit terug zal komen en zijn gezin zal zien, als hij onder deze duivelse wetten opgepakt wordt? Hoe kun je hoop hebben terug te keren, na martelingen als elektrische schokken, ijszakken – als ze je als een stuk vlees invriezen!! De lange uren staan zonder rust? Tot je uiteindelijk verklaringen opschrijft, waarvan je in je hart weet, dat ze niet juist zijn. Ik heb dit allemaal meegemaakt. Ze hebben mij het zwijgen opgelegd om wille van de waarheid die ik weet. Ik zal die waarheid hoe dan ook uitspreken. Ik moet de wereld de waarheid zeggen. We hebben lang genoeg geleden. We moeten ons er nu voor inzetten, dat het lijden verkort wordt. Dat doen we niet door rustig in de gevangenis te zitten. Er zitten al genoeg mensen in de gevangenis.

Beyers, ik heb er over nagedacht, of ik mijn „banning-order” moest negeren en gewoon door moest gaan, alsof er niets gebeurd was. Maar toen ik erover nadacht, realiseerde ik me, dat dat alleen maar zou betekenen, dat ik driekwart van mijn leven in de gevangenis door zou brengen. Dat is weinig productief vind ik. Vooral als je weet, dat de gevangenis hier zo slecht bewaakt worden, dat je zo maar uit het raam van de tiende verdieping kunt springen.

Daarom verlaat ik Zuid-Afrika om een manier te vinden om productiever te zijn. Misschien betekent het meer lijden. Maar dan is de troost, dat we tenminste tot het laatst de weg van Christus gegaan zijn en dat er de vreugde

van de opstanding is aan het einde. Zonder strijd en lijden is er geen hoop, dat is mijn diepe overtuiging.

Daarom ga ik op reis, naar „nergens“.

Groet al mijn vrienden en collega's en zeg hen, dat de strijd doorgaat.

God zij met jullie allen, tot we elkaar weerzien!

Oshadi Phakathi

M. L. Daneel

Teologiese onderwys vir Shona Onafhanklike Kerke in Rhodesia en nuwe interkerklike verhoudinge

Ten geleide

Het hier gepresenteerde artikel van dr. M. L. Daneel was oorspronkelijk bedoeld als een bijdrage voor een thema-nummer van „Wereld en Zending“ over theologisch onderwijs in de Derde Wereld dat, voorlopig althans, geen doorgang zal vinden. De redactie was echter van mening dat dit artikel ook op zichzelf staand waardevol is, omdat het ons attent maakt op nieuwe vormen van (wederkerige) assistentie. Het artikel wordt aan de lezers voorgelegd zoals het geschreven is, namelijk in het Zuidafrikaans, omdat dat geen echt taalprobleem oplevert; een enkel woord of uitdrukking wordt echter door een voetnoot verduidelijkt.

Wel leek het ons nuttig een paar begrippen en situaties (die in het artikel als bekend worden verondersteld) kort toe te lichten: De *Shona*, een bevolkingsgroep („tribe“) in Rhodesia, vormen ongeveer 70% van de Afrikaanse bevolking in dat land.

Tribale gebieden zijn gebieden welke gereserveerd zijn voor de zwarte bevolking; door de Land Tenure Act (1969) werden 180.000 km² toegekend aan de ca. 250.000 blanken en eveneens 180.000 km² aan de ca. 5 miljoen zwarten!

Kerkelijke situatie: Het totale aantal christenen bedraagt ruim 3 miljoen. In de zgn. *gevestigde kerken* zijn de voornaamste groeperingen, naast de katholieken (ca. 900.000), de anglicanen, methodisten, presbyterianen en de congregationalisten. De Nederduits Gereformeerde Kerk (*N.G. Kerk*) uit Zuid-Afrika begon met zendingswerk onder de Shona rond 1890. Dit werk ontwikkelde zich tot de Shona Reformed Church in 1952 (nu genaamd African Reformed Church) met ruim 30.000 leden.

Van belang is op te merken de *terminologie* die in de relaties tussen de zending van de N.G. Kerk en de daaruit voortgekomen kerken wordt gehanteerd. Men spreekt van *moederkerk* en *dogterkerk* (welke ook wel *Sendingkerk* wordt genoemd, d.w.z. uit „zending“ voortgekomen). Het is hier niet de plaats om deze terminologie, welke tevens een bepaalde mentaliteit en houding uitdrukt, theologisch te evalueren.

Naast de bovengenoemde zgn. *gevestigde kerken* zijn er dan de zgn. *Onafhankelijke Kerken*. Deze vallen in twee groepen uiteen: de profetische (welke nadruk leggen op inspiratie en openbaring van de H. Geest) en de niet-profetische (welke geen bijzondere uitingen van de H. Geest voor zich opeisen, maar wel Afrikaans leiderschap benadrukken). De profetische Onafhankelijke Kerken worden ook wel genoemd „geestelijke kerken“ (spiritual) of Zionisten, de niet-profetische ook wel Ethiopische kerken.

Daneel heeft in zijn proefschrift „*The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches*“ (Den Haag 1971) het ontstaan van deze kerken geanalyseerd. Daaruit blijkt o.m. dat – met één uitzondering – alle door hem bestudeerde leiders van de profetische Shona Onafhankelijke Kerken in contact zijn geweest met de zending van de N.G. Kerk. Het blijkt ook dat de raciale factor in alle Shona Onafhankelijke Kerken in min of meerdere mate een rol heeft gespeeld naast een aantal andere factoren.

Terwijl deze Onafhankelijke Kerken met name ontstaan zijn uit reactie tegen de „zending“ en uit verlangen eigen identiteit uit te drukken, is het verheugend dat er nieuwe interkerkelijke verhoudingen aan het groeien zijn ook tussen de zgn. *gevestigde en onafhankelijke kerken*, tot heil van beide groepen.

In het nu volgende artikel valt het accent weliswaar op de assistentie die aan de Onafhankelijke Kerken wordt gegeven op het terrein van de theologische vorming (dat was immers de oorspronkelijke vraag aan de auteur). Het is daarom des te opmerkelijker dat daarbij toch telkens het

F. J. Verstraelen

Sedert die stigting van profetiese en nie-profetiese Onafhanklike Kerke in Rhodesia (ook Geestes-tipe en Etiopiese tipe Kerke genoem), in die 1920'er jare, was daar 'n proses van snelle groei in lidmatetal en 'n steeds weer voorkomende versplintering van bestaande groeperinge. In die profetiese kamp was dit veral die *Zion Christian Church* van Biskop Mutendi en die *African Apostolic Church* van Johane Maranka wat uitgegroeï het tot landwye organisasies. Laasgenoemde kerk tel vandag etlike honderde duisende lidmate met 'n aansienlike aantal gemeentes ook in Malawi, Zambia, Mozambiek en Zaire. Die oorspronklike *Zion Apostolic Church* en *Zion Apostolic Faith Mission* het uiteengeval in 'n groot aantal kerke variërend in ledetal van 'n paar familieled tot 10 of 20,000 lidmate. Na hierdie Sioniste word populêr verwys as die *vaZioni veNdaza*, d.i. „Sioniste van die heilige koord”. In die nie-profetiese kamp, waar die kerke, in kontras met bogenoemde groep, gekenmerk word deur 'n minder sterke aksent op die werking van die Heilige Gees in terme van tongspraak, profesieë en geloofsgenesing, is dit veral die *First Ethiopian Church* van Biskop Gavure, die *African Congregational Church* van ds. Sengwayo, die *African Reformed Church (Shonganiso)* van ds. Sibambo en Zvobgo en die *African Methodist Church* van ds. Nemapare wat as standhoudende organisasies op die voorgrond getree het.

Tiperend vir die leierskap van die Shona Onafhanklike Kerke is die lae opvoedkundige standaard, in westerse terme gereken. Met die uitsondering van 'n aantal nie-profetiese leiers, soos di.¹⁾ Sengwayo, Sibambo, Nemapare, e.a. wat vroeër een of ander vorm van evangelistiese of teologiese onderrig in 'n Sendingkerk ontvang het, het die meerderheid van ampsdraers nie verder gevorder as 'n paar jaar primêre onderrig nie. Die algemeen voorkomende titels van evangelis, prediker, dominee, biskop of priester hou dus geen noodsaaklike verband met enige vorm van skool of teologiese opleiding nie. By die aanstelling en bevordering van ampsdraers speel faktore soos: besondere roeping van God, godsdienstige inslag en ywer, natuurlike leierskaptalente, jare van diens, bloedverwantskap en oorerwing 'n beslissende rol. Skoling van ampsdraers vind plaas by wyse van gereelde kontak met die hoofleier by die hoofkwartier van die kerk, waar kerkwette en Bybelgedeeltes in onderlinge samespraak bespreek word. Geen voorsiening is gemaak vir teologiese kursusse nie en die skoling van die meeste leiers in plaaslike verband bestaan uit 'n aanvanklike samewerking in die praktyk met 'n senior ampsdraer totdat die nodige ondervinding vir selfstandige bekleding van 'n amp opgedoen is. Hierby moet in ag geneem word dat die godsdiensoonderrig wat in die (vroeër) oorwegend Sendingbeheerde skole ontvang is, 'n belangrike agtergrond vorm vir 'n begrip in die Onafhanklike Kerke van die basiese aspekte van die Christendom.

Tydens 'n twee-en-'n-half jaar lange veldondersoek onder die Shona Kerke (1965-67) was dit vir my duidelik dat mede deur die reaksionêre houding van

die Onafhanklike Kerk leiers, wat hulle eie gang wou gaan, en die afwysende houding van die Sendingkerkleiers, wat die nuwe bewegings as kettters of geheel onChristelik beskou het, 'n situasie van isolasie ontstaan het. In die oë van die Protestantse Sendingkerkleiers, swart en blank, was die erkenning van poligamie in die Onafhanklike Kerke voldoende aanduiding van 'n „uitval” uit die ware Christendom. Profetiese aktiwiteite is gesien as 'n terugval op tradisionele *nganga* (medisyman) praktyke, 'n goedkoop manier om mense te trek en daarom in sekere sin 'n bedreiging vir die uitbreiding van die ware Kerk. Gevolglik ontstaan 'n beleid wat gemik is op terugwinning van „afgedwaalde lidmate” en wat duidelik die afwysing van Onafhanklike Kerke impliseer – 'n beleid wat in die praktyk weinig positiewe resultate lewer.

Van die kant van die Onafhanklike Kerk leiers was daar weer die klag dat die blanke sendelinge teen die swart man diskrimineer en dat aspekte van die Woord van God, byvoorbeeld die werking van die Heilige Gees, in die Sendingkerk verdoesel word. Terselfdertyd, egter, was daar ook 'n begeerte om offisiëel deur die Sendingkerke erken te word en om die standaard van teologiese opleiding in eie kring enigsins te bevorder. Ds. Zvobgo het selfs so ver gegaan om aansoek te doen by die Gereformeerde Sendingkerk, waarvan hy vroeër lidmaat was, vir die toelating van een van sy volgelinge in die teologiese seminarie. Hierdie aansoek kon uiteraard van Sendingssyde moeilik in ooreenstemming gebring word met die bestaande Sendingbeleid t.o.v. die Onafhanklike Kerke en is gevolglik afgewys.

Resultate van die veldondersoek het my tot die oortuiging gebring dat ons in die meerderheid van Onafhanklike Kerke onder die Shona weldeeglik met Christelike groeperinge te make het. Volgens die Gereformeerde norme, t.o.v. die wese van die Christelike Kerk, sou mens kon sê dat hier sprake is van Woordverkondiging, ten spyte van 'n soms gebrekkige bybelinterpretasie; dat die sakramente van doop en nagmaal²⁾ in die naam van die drieënige God gereeld plaasvind, hoewel die interpretasie daarvan soms magies van aard is, en dat tugoefening deur kerkrade gepleeg word ten spyte van uiteenlopende interpretasies oor ontug en ander aspekte van die Christelike lewenswandel. Ten spyte van die oorheersende oortuiging in die Onafhanklike Kerke, van Kerke van Christus te wees, is die Christologie, soos in die prediking geprojekteer, soms verswak. Met inagneming van genoemde gebreke sou mens dus van verworde of verswakte kerke kan praat wat op weg behoort te wees van die periferie na die sentrum van die Christendom.

Vanuit hierdie uitgangspunt behoort die beleid van Sendingkerke m.i. te wees die doelbewuste deurbreking van die isolasie en 'n diensverlening aan die Onafhanklike Kerke waar moontlik, m.a.w. geen „terugwinning” van vroeëre Sendingkerklede meer, maar begeleiding van diegene wat op weg is in 'n poging om in eie geleedere meer volwaardig Kerk van Christus te word. 'n Dergelike diensverlening kan alleen geskied vanuit die erkenning dat ook die Sendingkerk, ten spyte van belede suiwere leerstellinge, vol gebreke is, sommige waarvan ooreenkom met die van die Onafhanklike Kerke. Daarby kom dat die Sendingkerke vanuit 'n posisie van verbeterde interkerklike verhoudinge kan leer van die Onafhanklike Kerke, veral wat betref die indringende wyse waarop die profetiese beweginge trag om die tradisionele

geesteswêreld drasties te konfronteer met 'n bevrydende en genesende Christelike God.

1. Stigting van die African Independent Church Conference (Fambidzano)

Bewus van die onmoontlikheid om op kort termyn verandering in interkerklike verhoudinge te bewerkstellig, is besluit om van binne die Onafhanklike Kerke uit 'n projek op gang te bring. Oriëntasiegesprekke met die Onafhanklike Kerk leiers, onder wie ek vroeër ondersoek gedoen het, lei in 1972 tot die stigting van die AICC (*Fambidzano yamaKereke avaTema*³); populêr *Fambidzano* genoem) met 12 lidkerke. Intussen het die ledetal gestyg tot 15, maar die Konferensie lewer ook diens aan die lede van 'n aantal nie-geaffilieerde kerke. Dit is hoofsaaklik *Ndaza* Sioniste kerke en 'n paar invloedryke nie-profetiese groepe (*First Ethiopian Church, African Reformed Church – Shonganiso* en die *African Methodist Church*) wat by die Konferensie aangesluit het. Die doelstelling van die AICC is konstitusioneel vasgelê as: 1. die bevordering van interkerklike verhoudinge, tussen Onafhanklike Kerke onderling en tussen Onafhanklike Kerke en Sendingkerke; en 2. die voorsiening van teologiese opleiding vir die Onafhanklike Kerke. Die Konferensie kies jaarliks sy eie Administratiewe Raad, waarin tot dusver die mees prominente Onafhanklike Kerk leiers in sleutelposisies gedien het. Sielkundig belangrik is dat in prinsipe die betrokke Kerke self in beheer geplaas is van 'n eie opleidingsprogram. Naas die periodieke vergaderings van die Administratiewe Raad word jaarliks 'n algemene kongres gereël waartydens verteenwoordigers van die AICC lidkerke aan die besprekings oor 'n sentrale tema en oor beleidsake kan deelneem.

2. Interkerklike Verhoudinge

Verrassend veel is al bereik t.o.v. die onderlinge samewerking tussen die betrokke Onafhanklike Kerke. Die stereotipe antagonisme tussen profetiese en nie-profetiese kerke is in die kader van *Fambidzano* grotendeels oorwin in soverre studente uit beide groeperinge weekliks saam studeer en Sioniste en „Etiopiese” leiers gereeld saam vergader om oor 'n gemeenskaplike doelstelling te besin en te besluit. Verbeterde verhoudinge op persoonlike vlak gee aanleiding tot besoeke van leiers aan mekaar se gemeentes, gesamentlike dienste as ook 'n opmerkbare toenadering tussen skismatiese⁴) groepe wat vroeër op vyandige voet met mekaar verkeer het. Meningsverskille oor kerklike leerstellinge bly uiteraard voortbestaan en gee soms aanleiding tot felle diskussies oor byvoorbeeld die Sionistiese afwysing van die gebruik van medisyne, die waarde van profesieë, die erkenning van poligamie, ens. Maar die gerigtheid op 'n realisering van die eenheid in Christus (Johannes 17:21,23 was sleuteltekste by die stigting van *Fambidzano*) gee steeds weer aanleiding tot 'n versoenende houding tot mekaar. Met inagneming van die konfliktpatrone in die leierskap van die Onafhanklike Kerke, wat telkens weer skismas veroorsaak, is dit eintlik iets besonders en verblydends dat *Fambidzano* tot dusver alle deininge ongeskonde deurstaan het en al sy lidkerke behou het. Dit is veral tydens kongresse dat die onderlinge verbondenheid tot uiting kom en verstewig word. 'n Teken hiervan is die boeiende diskussies tussen profe-

tiese en nie-profetiese kerkleiers wat tot diep in die nag om die vure van die kamperende kongresgangers plaasvind.

Vordering is ook gemaak in die verhoudinge tussen Onafhanklike en Sendingkerke. Die bestaan van *Fambidzano* wek 'n toenemende belangstelling, veral van die kant van die Gereformeerde en Rooms Katolieke Kerk. Hierdie Kerke rig van tyd tot tyd 'n uitnodiging aan my om lesings oor die Onafhanklike Kerke te gee. Sendelinge wat belangstel word op hoogte gehou van ons werkprogram deur jaarverslae. Dat die Sinodale Kommissie van die *African Reformed Church* (Dogterkerk van die N.G. Kerk) onlangs besluit het om een van hulle swart predikante aan *Fambidzano* af te staan, om by ons as dosent te dien – ten spyte van 'n tekort aan ARC leraars – is 'n groot stap vooruit. Dit getuig van 'n groeiende besef dat Koninkrykswerk ook sinvol gedoen kan word buite die tradisioneel bepaalde begrensing van eie kring. Hiermee word nie te kenne gegee dat die betrokke Onafhanklike Kerke deur die Gereformeerde Sendingkerk nou offisieel erken word nie, want kritiek en voorbehoud op leerstellige grondslag bly voortbestaan. Nogtans is daar 'n groter openheid t.o.v. die sg. „Separatiste”, 'n bereidheid tot 'n vorm van diens wat hoop gee vir die toekoms.

In 1974 verkry *Fambidzano* 'n geaffilieerde lidmaatskap by die *Rhodesian Christian Conference*, wat vroeër jare die *Missionary Conference* was. Hierdeur kom die Onafhanklike Kerk leiers in aanraking met verteenwoordigers van byna alle gevestigde Sendingkerke in Rhodesia. Die probleem van kommunikasie ten spyt (meeste Onafhanklike Kerk leiers praat slegs Shona), veroorsaak kontak op hierdie vlak al gou 'n verbreding van perspektief by *Fambidzano* leiers. Toe Biskoppe Gavure en Kuudzerema, respektiewelik president en sekretaris van *Fambidzano*, nog in dieselfde jaar die Internasionale Evangelisasiekongres in Lausanne kon bywoon, het dit die radikale oopbreking van 'n nuwe wêreld vir hulle beteken. Hulle het geïnspireerd teruggekom met die wete dat hulle deel uitmaak van 'n wêreldwye leërskaar van Christus-volgelingen. Hierdie soort ondervinding, saam met die bestudering van Kerkgeskiedenis in ons teologiese kursusse, dra by tot die voortgaande deurbreking van die isolasie van tribaal-gerigte kerke. Steeds meer voel die „verstekelinge” hulle geestelik ingelyf by die wêreldomvattende Kerk van Christus en kry hulle sig op die ekumene.

3. Teologiese Onderwys

Om 'n teologiese opleidingsprogram op gang te bring vir 'n aantal Kerke wat jare lank geen gevorderde opleiding ontvang het nie, en om die leiers onmiddellik bij die beheer van soiets te betrek, was geen gemaklike taak nie. Die afwesigheid van teologies geskoolde persone in die Onafhanklike Kerke het dit onvermeidelik gemaak dat swart predikante uit die gevestigde Sendingkerke aangetrek moes word as dosente. Vir die Onafhanklike Kerk leiers, waarvan sommige aanvanklik bedug was vir 'n moontlike subtiele poging van my kant om hulle weer in die Sendingkerke te probeer intrek, was dit uiters moeilik om die inskakeling van geskoolde leerkragte te aanvaar. Hulleself het 'n groot aantal eie kerkklimate, meesal familieledede, voorgestel. Geen van die kandidate het teologiese kwalifikasies, van watter aard dan ook, gehad nie. Klaarblyklik was die algemene verwagting dat de beoogde teologiese skoling

soiets soos godsdiensonderrig, soos in die laerskool gegee, sou inhou. Na veel beraad is ooreengekom dat ek self die eerste dosente sou voorstel, onderhewig aan die goedkeuring van *Fambidzano* se Administratiewe Raad. Met verloop van tyd het 'n span dosente tot stand gekom, bestaande uit die volgende dominees: Jirrie (*Church of Christ*), Nyatoro (*Baptiste Kerk*), Charema (*Pentecostal Assemblies of Rhodesia*) en Bvumburai (*African Reformed Church*). Hulle word bygestaan deur drie hulpkrigte, twee Sioniste en 'n „Etiopiër”, wat verlede jaar ons 2-jarige teologiese kursus voltooi het. Uitgaand van die standpunt dat teologies-gevorderde Onafhanklike Kerk lede steeds meer ingeskakel sal word as senior en junior dosente in ons program, is twee Sioniste, Peter Makamba en Marinda, in 'n vroeë stadium reeds uitgestuur om 'n volledige kursus in teologie te volg, respektiewelik aan die Lutheraanse seminarie in Mapumulo, Natal, en die Metodiste seminarie in Salisbury. Beide is reeds in hulle vierde jaar en maak goeie vordering. Makamba slaag in 1975 al sy BA Teologie vakke met onderskeiding aan die Universiteit van Suid-Afrika!

Doelstelling van die *Fambidzano* kursusse is hoofsaaklik die bevordering van kennis van die Skrif en die Christendom. Daarmee hang saam die bewaarmaking van leerlinge vir diens in Gods Ryk. 'n Spesiale poging word aangewend om effektiewe prediking vanuit die Skrif te bevorder, sonder dat die reeds gegroeide liturgiese gebruike, emosionele uitingsvorme en preekstyl te veel in die gedrang kom. Handhawing van eie identiteit is uiteraard vir die Onafhanklike Kerk leiers 'n belangrike prioriteit. Daarom gaan dit in die klasse ook om 'n aanmoediging tot besinning oor die aard van die eie bydrae vanuit die Onafhanklike Kerke tot die Christendom in sy wyere verband. Ten einde Skrifkennis te bevorder word in die eerste jaar 'n soort inleiding op die Ou en Nuwe Testament gegee, met in die tweede jaar 'n diepergaande studie oor die Ou Testamentiese konings en profete, en die werk van Christus volgens die evangelies. Veral in die Nuwe Testamentiese studies word gepoog om die Christologie, wat in sommige kerke verwaarloos word, sterk op die voorgrond te bring. In Etiek gaan dit in feite om 'n samevlansing van 'n stukkie Dogmatiek, besinning oor aktuele probleme soos sedeloosheid, drankmisbruik en selfs geloofsgenesing, en om Elenctiek, omdat die Christelike benadering van die geesteswêreld vir so belangrik die Shona is. Dit is veral op laatstgenoemd terrein dat diskussies tydens die klasse behoorlik loskom. Homiletiek is een van die mees populêre vakke. Die gee van klaspreke en die beoordeling daarvan deur studente gaan altyd met die grootste entoesiasme gepaard. Dit is hier waar gebrekkige Skrifkennis, maar waar ook die vooruitgang van studente duidelik aan die lig kom. Die meerderheid studente, waaronder „biskoppe” en „dominees” wat al jare lank preek, getuig na 'n paar klasse in die Homiletiek dat hulle nou vir die eerste keer gekronfronteer word met die eise van deeglike preekvoorbereiding. Vir sommige is die gebruik van 'n konkordansie al 'n openbaring, ookal omdat die bestaan van so 'n handige boek opsigself 'n verrassende ontdekking is. Bybelkommentare in Shona bestaan nog, dus is die gebruik van kommentare voorlopig nog 'n ongekende dimensie. Wat Kerkgeskiedenis betref gee die lesings van die eerste jaar 'n algemene oorsig van die vroegste kerkontwikkeling tot die hede. Daardeur verkry die studente enigsins 'n agtergrond wat hulle in staat stel om

hulle eie posisie in die Christendom te plaas en te beoordeel. In die tweede jaar handel Kerkgeskiedenis hoofsaaklik oor die kerke in Afrika, met 'n toespitsing op Onafhanklike Kerke. Dat hulle deel uitmaak van so 'n omvangryke beweging in Afrika is vir die meeste studente 'n saak van verwondering. Dit bevorder hulle gevoel van eiewaarde, maar dra ook by tot 'n kritiese besinning oor onstaansfaktore en uitwasse in die beweging.

Hierdie is geen volledige teologiese syllabus in westerse sin nie, maar dit is omtrent soveel as wat die gemiddelde student kan inneem. Met verloop van tyd sal moontlik meer aandag aan Pastorale Sorg, Kerkadministrasie en ander vakke gegee kan word. 'n Hersiening van die bestaande materiaal, wat hoofsaaklik deur Ds. Jirrie en Nyatoro opgestel is, vind gereeld plaas na aanleiding van die reaksies van studente en 'n groeiende insig by die dosente t.o.v. die behoeftes binne die Onafhanklike Kerke. Die bedoeling is om op 'n latere stadium, wanneer Makamba en Marinda terug is, in spanverband alle kursusse te hersien voordat sommige daarvan gedruk word.

Vanuit westerse-teologiese hoek word soms die vraag gestel of mens nie met dergelike kursusse maar weer 'n stuk uitheemse teologie aan die betrokke kerke opdring nie. Hierop kan geantwoord word dat die staflede, met aanmoediging van my kant, hul bes probeer om die kursusse aan te pas by die behoeftes van die studente. Maar terselfdertyd moet onthou word dat die doelstelling is 'n basiese en simplistiese opleiding van hoofsaaklik ongeskoolde mense. Die onvermeidelike westerse aard van die opleiding word deur die studente nie as hinderlik ervaar nie, hoofsaaklik omdat hulle eie strewte tot meer kennis bepaal word deur westerse standaarde wat, ten spyte van 'n sterk onafhanklikheidsdrang, 'n duidelike invloed in die Onafhanklike Kerke bly uitoefen. Ek hoop persoonlik dat die mees gevorderde Onafhanklike Kerk studente uiteindelik 'n belangrike rol sal speel in terme van verinheemings van die kursusse en besinning oor die spesifieke aard van 'n eie bydrae tot die Christendom.

Die opleidingsstelsel waarvan tans gebruik gemaak word is die gee van lesings op 'n weeklikse rotasiebasis by „vooruitgeskewe poste” (extension centres) in die tribale gebiede van die Victoria Provinsie. Ongeveer elf extension centres, met 'n totaal van meer as honderd studente word weekliks deur ons dosente, opgedeel in twee spanne van senior en junior staflede, bereik. Dit beteken dat die twee spanne elk bykans agt honderd kilometers weekliks aflê in die twee *Fambidzano* voertuie wat vir dié doel gebruik word. Twee dae in die week word gebruik vir voorbereiding van lesings, verslae skryf oor die werk, gesamentlike diskussies oor die werk, ens. by die sentrale kantore in Fort Victoria. Vir die res van die werkweek is die dosente van vroeg tot laat bedags besig met lesings in die tribale gebiede. Gestencilde lesings met vrae wat tuis ingeval moet word, word ieder week aan die studente gegee om selfstudie te bevorder. Ongelukkig beskik ons nog nie oor die nodige handboeke in Shona wat vir aanvullende studie deur die studente gebruik kan word nie.

Die vereistes vir deelname aan die *Fambidzano* kursus is die vermoë om te lees en skryf. Die plaaslike kerkrade bepaal self welke persone vir deelname geskik geag word, waardeur ampsdraers en potensieële leiers ingeskakel word. Na ontvangs van 'n sertifikaat vir voltooiing van die twee-jarige kursus,

bepaal die verskillende kerkrade ook self watter posisies in eie geledere aan suksesvolle studente gegee word. Daardeur word *Fambidzano* gevrywaar van die leierskonflikte wat so dikwels in hierdie kerke voorkom. In hoeverre die deur *Fambidzano* geskoolde persone 'n bedreiging gaan vorm vir die ouer, ongeskoolde leiers is nog die vraag. Op hierdie stadium is die samewerking tussen belangstellende kerkleiers en studente dermate goed dat geen noemenswaardige konflikte tussen „geskooldes” en „ongeskooldes” ontstaan het nie.

Een van die belangrikste voordele van opleiding deur vooruitgeskove poste is dat groot aantalle persone, vir wie dit nie moontlik is om vir lang periodes aan 'n gesentraliseerde inrigting te studeer nie, bereik word. Selfs Biskop Gavure, president van *Fambidzano*, volg tans gereeld die klasse naas sy ander aktiwiteite as leier van die *First Ethiopian Church*. Biskop Forridge van die *Zion Christian Church* het die volle kursus gevolg en getuig van 'n groot verbetering in sy eie prediking en kerkbeheer. Dan is daar ook 'n groot aantal vroue, sommige waarvan *Ruwadzano* (Vrouevereniging) leidsters is, wat met entoesiasme die kursusse volg. Die prominensie wat sommige vroue daardeur verkry kan uiteindelik 'n omwenteling teweegbring in die kerke waar vroue nog steeds op die agtergrond gedring word. 'n Ander voordeel van die huidige sisteem is dat studente in die posisie is om direk nuwe insigte in die praktyk van hulle eie gemeentes toe te pas; iets wat weer 'n doelgerigte leerproses bevorder. Daarby kom dat die koste van hierdie sisteem redelik laag is vergeleke by die gesentraliseerde skool wat inwoning van studente vereis.

De mees opvallende nadele van „extension” opleiding is die verminderde kontak tussen dosent en student. Studente moet soms lang afstande aflê om die klasse by te woon. Ons het al gevalle gehad van studente wat 25 km per voet moes aflê vir die bywoning van klasse en daarna weer snags dieselfde afstand moes terugloop. Hierdie tipe faktor belemmer die stiptelikheid van klasse. In die huidige politieke omstandighede word dit steeds meer riskant om snags te reis, wat dit vir sommige studente byna onmoontlik maak om met die kursus voort te gaan. Die geweldige afstande wat dosente ieder week oor slegte paaie in die tribale gebied moet aflê veroorsaak vermoeidheid en soms 'n afname in werkvermoë. Verspreiding van ons werk oor 'n wye gebied maak die projek ook meer kwesbaar. Wanneer landmyne op die paaie wat ons gereeld gebruik begin afgaan kan 'n deel van ons program voorlopig lamgêel word.

Dit is waarskynlik te vroeg om op hierdie stadium die effek van teologiese onderrig op die betrokke kerke te probeer bepaal. Die eerste agtien studente wat die kursus voltooi en vroeër vanjaar hulle sertifikate ontvang het, is nog maar pas op 'n voltydse basis in hulle kerke aan die werk. Daar is egter aanduidings dat daar by sommige nie net 'n verbreding van kennis, maar ook 'n verdieping van geestelike lewe plaasgevind het, met weer 'n duidelike verrykende invloed op die prediking. A.g.v. hulle *Fambidzano* kwalifikasies is 'n paar studente reeds tot hoeër poste in hulle onderskeie kerke bevorder. Guruveti, byvoorbeeld, is op grond van sy vordering as student en gepaardgaande effektiwiteit in eie kerkkring, bevorder tot senior raadgewer in die sentrale Sioniste kerkraad van Biskop Makamba. Hy verkry dus groot in-

vloed en 'n beslissende stem in tugsake in 'n kerk wat duisende lidmate tel. Hy het onlangs ook suksesvol weerstand gebied teen 'n skeuring wat in Biskop Makamba se kerk gedreig het.

Dat die program van *Fambidzano* 'n aanklang gevind het by die Onafhanklike Kerke, word duidelik uit veel meer aansoeke vir die opening van nuwe extension centres as wat ons kan behartig. Maar die populariteit van hierdie werk veroorsaak ook 'n mate van nays by nie-geaffilieerde kerke, waardeur twee mislukte pogings om rivale bewegings, op die lees van *Fambidzano* geskoei, op gang te bring reeds van stapel gestuur is. Bemoedigend in dit alles is die toewyding en inset waarmee die span *Fambidzano* dosente uit die staanspoor gewerk het. By hulle leef die oortuiging dat hulle besig is met 'n belangrike bydrae in die kader van Gods Koninkryk en hierdie oortuiging vorm die basis van die deursettingsvermoë wat by so 'n veeleisende reisprogram gevra word.

4. Toekomstperspektief

Ten slotte nog 'n paar opmerkinge oor toekomstige ontplooiingsmoontlikhede:

Tor dusver bestaan die vooruitgeskove poste slegs uit ontmoetingsplekke in die opelug. Die bedoeling is om met verloop van tyd 'n regionale sentrum per distrik (Gutu, Bikita, Zaka, Victoria) op te bou met behulp van die Onafhanklike Kerke self. So 'n regionale sentrum behoort oor eie fasiliteite soos 'n klaskamer, biblioteek en huise vir dosente te beskik. As die lokale poste per distrik vanuit 'n regionale sentrum bedien word, kan meer studente bereik word sonder dat die dosente daagliks weer na Fort Victoria terug hoef te reis. Hierdie ontwikkeling beteken 'n mate van desentralisasie wat beheer oor die geheel sal bemoeilik. Die ideaal sou wees om naas die gedesentraliseerde sisteem 'n sentrale skool in Fort Victoria te verkry, sodat begaafde studente, na hul 2-jarige studie, in staat gestel kan word om gevorderde lesings te volg. So 'n sentrale skool sou dan ook tot 'n konferensieoord uitgebou kon word waar samesprekinge tussen Onafhanklike en Sendingkerke gereël kan word. Pogings om in die Fort Victoria dorpsgebied 'n stuk grond te verkry met die oog hierop, het tot dusver misluk omdat die regering die Onafhanklike Kerke met 'n mate van agterdog bejeën.

'n Aantal korrespondensiekursusse in Shona is reeds uitgewerk en in gebruik vir meer as 'n honderd deelnemers. Maar hierdie afdeling van die werk sou tot 'n afsonderlike departement uitgebou kon word. Die hersiening van bestaande en skrywe van nuwe kursusse asook 'n wyere bekendmaking van die werk het reeds noodsaaklik geword.

Diskussies word gereeld gevoer oor die veranderde lewensomstandighede. Indien 'n eskalerende oorlogssituasie die gee van lesings in die landelike gebiede onmoontlik maak, behoort dit moontlik te wees om die *Fambidzano* stafflede tydelik ander take te gee by die kantore in Fort Victoria. Die uitwerk van nuwe korrespondensiekursusse en die skrywe, in spanverband, van 'n paar eenvoudige handboeke en selfs Bybelkommentare in Shona behels 'n sinvolle diens aan die Shona Kerke wat oor 'n lang periode voortgesit kan word. Dit is 'n taak wat, in die geval van onhoudbare omstandighede, selfs buite die Rhodesiese landsgrense kan plaasvind. Trouens, met die ondervin-

ding wat reeds die huidige staflede opgedoen is, sou dit spytig wees as hulle dienste nie in die rigting aangewend kan word nie.

VERKLARENDE NOTEN

- 1) di. = domini (meervoud van dominee)
- 2) nagmaal = avondmaal
- 3) AICC = African Independent Church Conference.
Fambidzano yama Kereke avaTema = samenwerkingsverband van de kerken van de zwarten (Shona verwoording van AICC)
- 4) „schismatisch” heeft hier geen theologische kleur, drukt alleen de feitelijke afscheiding uit van een bepaalde groep uit een bestaand kerkelijk verband

Verslag over de situatie in Zuid-Korea

Naar aanleiding van het bijwonen van de Internationale Consultatie over Nationale Veiligheid, Mensenrechten, Vrede van 25 tot en met 27 november 1976 te Seoul, Korea

Inleiding

In november en december 1976 bezocht ik, op verzoek van de Wereldraad van Kerken, voor de tweede maal de Republiek Korea, of zoals wij het meestal noemen: Zuid-Korea.

De aanleiding voor deze reis was een internationale consultatie die in Seoul gehouden werd van 25 tot en met 27 november over het thema: Nationale veiligheid-Mensenrechten-Vrede.

In dit verslag zijn ook enige ervaringen en feiten verwerkt die ik in 1975 heb opgedaan en vernomen.

Korea vandaag

Korte geschiedenis vanaf de Japanse bezetting in 1910

In 1910 annexeerde Japan Korea. Dit maakte een einde aan de meer dan 500-jarige regering door de Yi-dynastie in Korea. Al snel werd de gehele Koreaanse economie zodanig ingericht dat de Japanners er het meest profijt van trokken. De scholen werden naar Japans model opgezet, al mochten alleen de kinderen van de meest „loyale” Koreanen naar de bevoorrechte scholen die alleen voor de Japanse kinderen waren. Vanzelfsprekend gaven alleen deze scholen de mogelijkheid door te studeren.

Op 1 maart 1919 hebben groepen Koreaanse christenen en jonge intellectuelen getracht het Japanse regime omver te werpen, echter zonder succes. Massademonstraties die volgden op de voorlezing in alle grotere plaatsen van de verklaring van onafhankelijkheid hebben geleid tot massale militaire ingrepen van Japanse zijde. Hierbij werden meer dan 6.000 mensen gedood, ± 45.000 gewond en ± 50.000 gearresteerd.

Vanaf 1930 hebben de Japanse bezetters nog krachtiger maatregelen genomen om, te beginnen met Korea, hun droom van de Groot Oost-Aziatische Gezamenlijke Welvaartssfeer te realiseren. Vanaf dat moment wordt de Koreaanse taal verboden in het openbaar gebruik; onderwijs in de Koreaanse cultuur en geschiedenis wordt verboden; Koreanen moeten Japanse namen kiezen en het proces tot totale politieke, sociale en economische integratie van Korea in het Japanse keizerrijk wordt versneld aangepakt.

Gedurende de Tweede Wereldoorlog blijft deze situatie onverminderd voortduren. De Japanse bezetters gebruiken Koreanen als goedkope arbeidskrachten in Japan. Ook naar het eiland Sachalin worden Koreanen als mijnwerkers en arbeiders gebracht. (Nu nog verblijven ± 40.000 Koreanen op Sachalin en ± 600.000 Koreanen in Japan.)

Als op 15 augustus 1945 Japan zich onvoorwaardelijk overgeeft aan de geallieerden, blijken deze zich niet te hebben voorbereid op het realiseren van hun „Cairo-verklaring” van 1 december 1942. Daarin werd overeengekomen dat Korea vrij en onafhankelijk zou worden.

De feitelijke ontwapening van de Japanse troepen in Korea zou dan door het Koreaanse verzet in samenwerking met Sovjet troepen voltrokken zijn als niet de Verenigde Staten met een voorstel waren gekomen, dat de Sovjets breedvoerig zouden zijn voor de ontwapening benoorden de 38ste breedtegraad en zijzelf bezuiden. Op dat moment was hun meest nabije militaire vóórpost in Okinawa, ver weg van Korea.

Op 6 september, twee dagen vóór de landing van de Amerikanen, werd in Seoul een nationale vergadering gehouden van meer dan 1.000 afgevaardigden uit geheel Korea, die het werk van het „Comité ter voorbereiding van de Koreaanse onafhankelijkheid” bekrachtigde. Dit comité representeerde een breed spectrum van Koreaanse politieke partijen en had vanaf 15 augustus de effectieve controle over het land uitgeoefend in alle facetten. De genoemde nationale vergadering heeft aan het slot van haar zitting de Volksrepubliek Korea uitgeroepen. Volgens E. Grant Meade, lid van het Amerikaanse militaire bestuur representeerde de nationale vergadering, ondanks haar radicale ideeën, nauwkeurig de visie van de overgrote meerderheid van de Koreanen. (zie zijn boek „Military Government in Korea, New York, pag. 24). Desondanks weigerde de USA deze regering te erkennen en haar vertegenwoordiging die de USA-commandant voor Korea John Reed Hodge in Ich'on kwam verwelkomen werd door deze volledig genegeerd.

Op 10 september verklaarde Hodge dat het Amerikaanse opperbevel het enige wettige gezag in Korea was ten Zuiden van de 38ste breedtegraad. De Amerikanen bewapenden de Japanse troepen weer en installeerden de Japanse autoriteiten opnieuw, inclusief gouverneur generaal Abe, om van hen gebruik te maken bij het vestigen van hun gezag. Zij zonden Japanse patrouilles onder Amerikaans bevel het land door om de nog uit de oorlog stammende verzetsgroepen van de Volksrepubliek te liquideren.

In het Noorden hebben de Sovjets de Volksrepubliek wel erkend en zij hebben samengewerkt met de noordelijke vleugel van het comité ter voorbereiding van de Koreaanse onafhankelijkheid, onder leiding van Cho Man-sik, een diaken uit de presbyteriaanse kerk. Vanuit zijn comité is steeds de Volksrepubliek in het Zuiden als enig wettig gezag erkend. Door de Amerikaanse maatregelen bleef dit evenwel zonder weerklank.

Als in december 1945 de USA en de Sovjet Unie een accord bereikten over een vijfjarig gezamenlijk beheer van Korea om een Koreaanse regering voor te bereiden, wordt dit bericht in het Zuiden met algehele weerzin ontvangen. Massa-demonstraties en verklaringen van vrijwel alle politieke partijen maken duidelijk dat de Koreanen dit zien als een poging het land definitief te delen. Ook in het Noorden is massaal verzet dat leidde tot de eerste directe ingreep van de Sovjets die Cho Man-sik verwijderden omdat deze zich openlijk tegen dit accord van Moskou verzette.

In de drie volgende jaren wordt de scheiding steeds meer definitief en zowel in het Zuiden als in het Noorden wordt een eigen regering voorbereid. In het Noorden gebeurt dit naar Stalinistisch model. In het Zuiden hebben de

Amerikanen al hun kaarten gezet op de conservatieve krachten, geholpen door leger en nationale politie die nog onder Japanse officieren dienst doen. Massale arrestaties van de leiders van de volkscomité's en andere politieke tegenstanders in de jaren 1946, 1947 en 1948 plaveiden de weg voor een éézijdig gekozen Zuid-Koreaanse regering.

Tegen het accord van Moskou, bracht de USA in september 1947 de kwestie Korea éézijdig in de Verenigde Naties. Zij stelde voor in 1948 in beide delen vrije verkiezingen te houden, waarna de Sovjet Unie en zijzelf hun troepen moesten terugtrekken. De Sovjet Unie maakte bezwaar omdat de Verenigde Naties zich hier niet mee kan bezighouden gezien art. 107 van het handvest, dat bepaalde dat geen problemen die te maken hebben met de behandeling van de voormalige vijand konden worden besproken in de Verenigde Naties. Toen de Verenigde Naties er echter vóór stemde Korea op de agenda te plaatsen, stelde de Sovjet Unie voor dan ook onmiddellijk alle troepen terug te trekken en Korea als onafhankelijke staat in de gelegenheid te stellen haar eigen regering te kiezen. Tijdens de behandeling in de Verenigde Naties waren geen Koreanen aanwezig, hoewel de Sovjet Unie had gevraagd uit Noord- en Zuid-Korea afgevaardigden uit te nodigen.

Op 14 november 1947 werd besloten een tijdelijke V.N.-commissie in te stellen die verkiezingen moest organiseren in geheel Korea om een nationale regering te vestigen. (Een opiniepeiling door het Koreaans instituut voor publieke opinie gaf enige dagen daarvóór aan dat 57% van de Koreanen een voorstander was van het Sovjet voorstel van onmiddellijke terugtrekking; 83% geloofde niet dat de Verenigde Naties zou kunnen slagen in het herenigen van Korea.)

In januari 1948 kwam de commissie aan in Seoul. Zij kreeg geen toegang tot het Noorden omdat de regering van de Volksrepubliek Korea zich op het standpunt stelde dat zij een illegale internationale immenging in de binnenlandse aangelegenheden van Korea was. Er waren immers geen Koreanen aanwezig geweest bij het besluit, laat staan dat hun mening gehoord was. In februari besloot de commissie daarop de verkiezingen dáár te organiseren waar zij wel toegang had. Ondanks verzet van Canada en Australië is deze laatste zet om Korea „legaal” te verdelen toch doorgevoerd. Ook het gehele Koreaanse volk protesteerde tegen het idee van gescheiden verkiezingen. In maart hebben de leiders van alle grote politieke partijen met uitzondering van Syngman Rhee een gezamenlijk pleidooi gevoerd voor de eenwording en onafhankelijkheid van Korea. Een laatste poging dit te bereiken was de vergadering in Pyongyang in april waar de regering van de Volksrepubliek overlegde met 240 zuidelijke politieke leiders, op verzoek van de laatsten. Ook hier schitterde Rhee door afwezigheid. In juli 1948 werd Rhee door veel machinaties met de stembus gekozen tot president van de Republiek Korea. Op dat moment eindigt officieel het Amerikaanse militaire gezag, hoewel in het begin tienduizenden Amerikaanse troepen in het Zuiden achterblijven ter ondersteuning van Rhee's gezag.

Als op 25 juni 1950 de Volksrepubliek Korea, onder leiding van president Kim Il Sung het Zuiden binnenvalt in een poging om de eenwording gewelddadig te bereiken, lijkt dit aanvankelijk succes te hebben: in september hebben zij 90% van het grondgebied onder controle. De hierop volgende invasies van

V.N.-troepen (hoofdzakelijk Amerikaanse) achter het front, deed het Noord-Koreaanse offensief ineens storten en in november 1950 waren de Zuid-Koreanen en Amerikanen nog slechts enige tientallen kilometers van de Chinese grens verwijderd. De daarop volgende massale hulp van Chinese „vrijwilligers” drong de zuidelijken en de Amerikanen snel terug naar het Zuiden, tot voorbij de hoofdstad Seoul.

Als deze in februari 1951 wordt heroverd, concentreert de strijd zich rond de 38e breedtegraad. Op 10 juli 1951 beginnen de wapenstilstandsonderhandelingen die zich echter tot 13 juni 1953 zouden voortstlepen, vóór er een accoord uit de bus kwam.

Syngman Rhee verzette zich heftig tegen het accoord en dreigde de oorlog alléén voort te zetten. Onder zeer zware druk van de U.S.A. heeft hij echter op 27 juli de accoorden ondertekend. (Vanaf dit moment zal ik alleen ingaan op de mij bekende ontwikkelingen in Zuid-Korea.)

Na de Koreaanse oorlog wijzigt Rhee in 1954 de grondwet om het mogelijk te maken telkens weer als presidents-candidaat aan de verkiezingen deel te nemen. Op 15 maart 1960 wint hij op 85-jarige leeftijd, dankzij geknoei met de stembus-resultaten, voor de vierde maal de verkiezingen. Als reactie hierop breken op 19 april 1960 in het hele land onlusten uit waarin meer dan 500 leiders, overwegend studenten, het leven verliezen. Onder deze massale druk van het volk bezwijkt Rhee en hij treedt af en verlaat het land. Op 15 juni wordt Yun Po Sun als president gekozen door de gezamenlijke vergadering van beide Kamers van het Parlement. Met hem begint voor het eerst een sprankje werkelijke democratisering in Korea door te breken, waar het Koreaanse volk al zo lang op wacht. Yun Po Sun moest evenwel zijn zware taak op zich nemen in een tijd die gekenmerkt werd door reusachtige economische problemen, wanorde door corruptie in het binnenlands bestuur en partij-politieke twisten. Yun Po Sun en zijn regering schreven voor 29 juli 1960 de eerste werkelijk vrije verkiezingen in Korea uit waarbij de toenmalige Democratische Partij als de grote overwinnaar uit de bus kwam. De regering onder premier John M. Chang heeft in de korte tijd die haar gegeven was echter geen einde kunnen maken aan de economische problemen.

Op 16 mei 1961 voerde generaal Park Chung Hee een staatsgreep uit: 2.000 politici werden gearresteerd; 49 van 64 dagbladen werden gesloten; meer dan 15.000 ambtenaren verloren hun functie; de noodtoestand werd afgekondigd, waaronder in 1961 22.000 en in 1962 35.000 mensen werden veroordeeld; de Koreaanse CIA werd opgericht als machtig geheim controle-apparaat voor de regering.

Nadat Park in oktober 1963 zijn uniform had uitgetrokken om als „burger” aan de verkiezingen deel te nemen, blijkt hij 46,5% van de stemmen te hebben gekregen tegen Yun Po Sun 45%. Bij deze verkiezingen werden evenwel, net als in alle erop volgende, Chinese karakters gebruikt voor de registers en alle andere officiële stembuspapieren, waardoor zeer grote delen van de bevolking uitgesloten werden van de verkiezingen. Na dit „succes” voor Park werd hij in 1967 herkozen, weer met geringe meerderheid over Yun Po Sun en in 1971 met een nog kleinere meerderheid over Kim Dae Jung.

Voor deze laatste verkiezingen was een grondwetswijziging nodig, die met gebruikmaking van dezelfde „Chinese truc” door Park werd doorgevoerd.

Het voorstel voor dit referendum werd in het parlement „aangenomen” op een moment dat de oppositie geheel afwezig was.

Hoewel Park bij zijn inauguratie plechtig beloofde niet te zullen dingen naar een vierde ambtstermijn, verbaasde hij vriend en vijand 18 maanden later met een aankondiging op 17 oktober 1972 waarin hij opnieuw de noodtoestand uitriep en een nieuwe grondwet aankondigde, de zgn. Yushin grondwet. Tegelijkertijd werd de nationale vergadering ontbonden, alle Hogescholen en Universiteiten werden gesloten en alle (pers)media werden onderworpen aan militaire censuur.

In deze Yushin grondwet, die in een referendum met behulp van de gebruikelijke praktijken werd aangenomen, krijgt de president vrijwel absolute macht en is hij in staat om op ieder moment ook de laatste restantjes van democratische instellingen opzij te schuiven door middel van noodmaatregelen. In totaal zijn er op deze wijze negen noodmaatregelen afgekondigd.

Op 23 december 1972 wordt president Park onder deze nieuwe grondwet herkozen. Vanaf dat moment is de Koreaanse geschiedenis één aaneenschakeling van onderdrukking op sociaal, politiek en economisch gebied van de eigen bevolking door een dictatoriale regering. Onder verwijzing naar het gevaar uit het Noorden, zijn sedertdien tallozen gearresteerd of onder huisarrest geplaatst. Politieke tegenstanders worden onschadelijk gemaakt of gekidnapped, zoals Kim Dae Jung die 8 augustus 1973 in Tokyo ontvoerd werd door de Koreaanse CIA.

De aanhoudende stroom van protesten tegen de Yushin-grondwet brengt Park ertoe om op 8 januari 1974 zijn eerste twee noodmaatregelen af te kondigen, volgens welke iedere vorm van kritiek op de regering of de grondwet verboden wordt en bestraft zal worden door speciale militaire gerechts-hoven.

Op 14 januari volgt noodmaatregel nr. 3 die de greep van de regering op het economische leven absoluut maakt.

Op 3 april bepaalt noodmaatregel nr. 4 dat studenten met de doodstraf worden bedreigd wanneer zij geen college volgen, maar meedoen aan een demonstratie, openbare discussie of andere vormen van protest tegen de regering.

De jaren 1974, 1975 en 1976 worden gekenmerkt door steeds vaker voorkomende openlijke voorlezingen van protestverklaringen door studenten, kerkelijke leiders en oppositie politici. Deze moedige daden worden stelselmatig gevolgd door gevangenne, martelingen en processen met als resultaat langdurige gevangenisstraffen. Door steeds meer maatregelen, een anti-communisme wet, een wet op de nationale veiligheid, een wet tegen belediging van de regering enz. enz. wordt getracht het Koreaanse volk monddood te maken. Maar spertijd en grof geweld blijken onvoldoende om de vrijheidszin van het Koreaanse volk te onderdrukken.

Enige statistische gegevens

Geheel Korea telde in 1976 50 miljoen inwoners, waarvan 17 miljoen in het Noorden wonen.

Van de 33 miljoen Zuid-Koreanen leven er 7 miljoen in Seoul, bijna 3 miljoen in Inch' on.

Economisch heeft het land een enorme vooruitgang geboekt in de groei van

het productievolume, zowel in de landbouw als in de industrie. Omgerekend in constante marktprijzen van 1970 bedroeg het bruto nationaal produkt in 1960 1.129 miljard Won en in 1973 3.522 miljard Won. Dit levert een inkomen per hoofd van de bevolking op in 1960 van US \$ 71 en in 1973 van US \$ 313.

Dit bruto nationaal product is samengesteld uit: Land- en bosbouw en visserij 802 miljard Won, Productiebedrijven 998.7 miljard Won, Mijnbouw 36 miljard Won en de Dienstensector 1.684 miljard Won.

Wij constateren dus inderdaad een wezenlijke groei in volume. Helaas moeten we echter constateren dat in Korea de verdeling van deze toenemende welvaart schrijnend onrechtvaardig is. Dit moge blijken uit het feit dat slechts 10% van de bevolking directe belasting betaalt, omdat de overigen een te laag inkomen hebben. Het overheidsbudget bedroeg in 1973 691 miljard Won, wat voor 80% uit de directe belastingen komt.

De meeste industriële productie komt uit de volgende bedrijfstakken: textiel, rubberproducten, verf, olieproducten, cement, staal, ijzer, koper, machines, electronica, schepen, auto's en hechthout. Deze productie wordt evenwel voor het overgrote deel als export verkocht en wordt slechts gering aangewend voor de verbetering van de levensstandaard van de eigen bevolking. Ondanks deze vooruitgang in bruto cijfers mogen wij niet vergeten dat het voornaamste vraagstuk voor de welvaart van een land niet het totaal cijfer is, maar de verdeling van dit totaal over de bevolking. En zoals gezegd leeft 90% van de Koreanen van een zódanig inkomen dat er geen directe belastingen betaald behoeven te worden.

Aan deze bruto-groei is overigens door de oliecrisis wel enig geweld aangedaan. In de jaren 1974 en 1975 is het deficit op de handelsbalans gegroeid tot 4 miljard US \$ terwijl de nationale schuld opliep tot 5,8 miljard US \$. Dit alles is hoofdzakelijk veroorzaakt door het investeren in export-productie en het daarbij gebruiken van aanzienlijke buitenlandse credieten. Het totaal aan buitenlands kapitaal dat in Korea is geïnvesteerd bedraagt 4,3 miljard US \$ waarvan 64% Japans en 28% Amerikaans kapitaal is. De structuur van de economie is daarmee zó onevenwichtig en zó zeer in het belang van alleen de buitenlandse investeerders en het handjevol kapitaal-krachtige Koreanen dat een aantal (inmiddels ontslagen) Koreaanse hoogleraren in de economie op 1 maart 1976 hun naam wilden geven aan de economische paragraaf van de Verklaring voor democratische nationale redding. Hierin werd gesteld dat de Koreaanse economie onherroepelijk afstevent op een volledig bankroet.

De sociaal-economische positie van de Koreaanse bevolking is slecht. Weliswaar vonden we er niet die schrijnende armoede en honger als in Zuid-India, maar toch leven ook hier miljoenen op de rand van het bestaansminimum. Vele honderduizenden leven in slums. Echte vakbonden die voor arbeidersbelangen kunnen strijden zijn er niet, omdat ze geen regeringsgoedkeuring krijgen. De overgrote meerderheid van de arbeiders wordt gedwongen door de week op het fabrieksterrein, achter prikkeldraad in slaapzalen te wonen, waar zij hun voedsel door de fabriek verstrekt krijgen. Voor dit „voorrecht" wordt 70% van hun loon ingehouden. Van de resterende 30% moeten vrouw en kinderen, die elders wonen, zien rond te komen. Een

dagloner (10% van de arbeiders is dat en kan dus iedere dag opnieuw gevaar lopen morgen ontslagen te zijn) verdient f 1,50 per dag. Ter vergelijking: een kilo rijst kostte toen wij in Seoul waren f 2,00. Na vijf jaar werken loopt het loon op tot een maximum van f 3,00 per dag voor geschoolde arbeid, in vaste dienst verricht.

De politieke situatie nu

Op het moment van mijn aanwezigheid in Korea heerste er een afwachtende spanning, zowel bij de regering als bij de bevolking, omtrent de ontwikkelingen in de nabije toekomst. Dit resulteerde in een betrekkelijke rust. Er waren al enige tijd geen spectaculaire demonstraties of andere vormen van protest geweest, terwijl de regering niet zwaar is opgetreden bij een aantal uitgegeven verklaringen. De oorzaak hiervoor moet gevonden worden in het buitenland: de grote onzekerheid over wat de regering Carter ten opzichte van Korea van plan is. Wel of geen terugtrekking van (een deel van?) de 40.000 Amerikaanse troepen, al of niet met hun nucleaire bewapening? Zal terugtrekking de aanleiding zijn voor Japan om zijn „vredesgrondwet" vaarwel te zeggen en zich snel te herbewapenen? Het potentieel daarvoor wordt al zowel in Korea als in Japan zelf (zogenaamd door Koreaanse firma's) geproduceerd.

Zullen China en/of de Sovjet Unie Kim Il Sung werkelijk militair bijstaan bij een eventuele aanval op het Zuiden? Is het Koreaanse leger alleen in staat zich hiertegen te verdedigen? (De Republiek Korea heeft na de USA, de SU en China het vierde leger van de wereld met 650.000 man permanent onder de wapenen en een dienstplicht van 34 maanden.)

Zullen de Amerikaanse bondgenoten Zuid-Korea wellicht net zo hard laten vallen als het regime Thieu in Vietnam?

Dit soort vragen beheerst de politieke discussie van het moment en de onzekerheid die eruit voortvloeit bij de regering wordt door vele groepen gebruikt om hun stem te verheffen én te vragen om meer mensenrechten, om wijzigingen van de grondwet, wijziging van het economische systeem en vrijlating van de gevangenen die om des gewetens wil ingesloten zijn. Tegelijkertijd is de verwachting van velen in de kerken dat een terugtrekking van zelfs maar een klein deel van de Amerikaanse troepen door president Carter zal leiden tot aanzienlijke verscherping van de noodmaatregelen en nog grotere onderdrukking van de mensenrechten in Korea. Mogelijkheden voor georganiseerd verzet worden, onafhankelijk van de huidige tijdelijke onzekerheid, overigens ingedamd. Vergaderingen van meer dan zes mensen zijn verboden zonder regeringsgoedkeuring. Dit leidde bij de groepen werkers rond de UIM-teams tot het opbouwen van een netwerk van kleine ondergrondse cellen met een snel en goedlopend communicatiesysteem. Bij het afkondigen van de stedelijke wet tot opruiming binnen een jaar van de slums in Seoul, waar meer dan 2 miljoen mensen wonen, zijn binnen zeer korte tijd ná het bekend worden, meer dan 300.000 mensen uit de slums verzameld voor het stadhuis, bijeengeroepen door de collega's van de Seoul Metropolitan Community Organisation. Alleen via het door hen opgebouwd communicatiesysteem kon een dergelijk bericht zo snel bekend worden. Eind vorig jaar zijn ook alle leerlingen van middelbare scholen en studenten in het beroeps-onderwijs en aan de universiteiten onder militair gezag geplaatst. Zij worden

geacht zich in een para-militaire organisatie te bevinden en kunnen bij de kleinste vorm van verzet of protest onmiddellijk onder de wapenen worden geroepen en zijn dan voor 34 maanden goed opgesloten en bewaakt. Een groot aantal studentenleiders is dit lot sedertdien te beurt gevallen.

Nog steeds is het onmogelijk om vrij met iedereen over ieder onderwerp te spreken: de Koreaanse CIA heeft haar betaalde luisterposten overal. Als voorbeeld moge dienen een voorval tijdens de consultatie. Een kwartier nadat de ontslagen prof. Han Wang San zijn voorlezing van het door de Koreaanse delegatie opgestelde paper over mensenrechten had beëindigd (hij stelde daarbij verscheidene malen nadrukkelijk dat het hier niet ging om zijn eigen mening, maar om een meerderheidsstandpunt in de voorbereidingsgroep) kreeg zijn vrouw thuis de telefonische mededeling dat haar man een dergelijke fout (= het voorlezen) niet nog eens mocht begaan. Tijdens mijn verblijf in Korea heb ik tientallen van dergelijke voorbeelden gehoord uit de mond van mensen die slachtoffer zijn geweest van de KCIA praktijken.

Tot slot van deze beschrijving wil ik hier nog in het kort de inhoud weergeven van de negende presidentiële noodmaatregel, die werd uitgevaardigd op 13 mei 1975:

- Iedere vorm van kritiek op de grondwet is verboden, evenals ieder verzoek of voorstel tot wijziging, in welke vorm dan ook gebracht.
- Iedere vergadering, demonstratie of andere activiteit van scholieren en studenten op politiek terrein is verboden.
- Iedere vorm van kapitaalvlucht uit Korea is verboden.
- Voor de bovenstaande vergrijpen worden niet alleen de overtreders gestraft, maar ook hun leraren, professoren of werkgevers kunnen gestraft worden en de school, universiteit of bedrijf kan worden gesloten. Parlementsleden mogen in het Parlement hun mening officieel geven; de rest van de bevolking mag deze mening echter niet citeren.
- De straf voor overtreding is minimaal 1 jaar gevangenis en automatisch verlies van burgerrechten tot maximaal 10 jaar.
- De strafvervolging kan worden ingezet zonder officieel bevel tot inhechtenisneming.
- Voor het handhaven van de openbare orde volgens deze noodmaatregelen kunnen de provinciale gouverneurs en de burgemeesters van Seoul en Pusan een beroep doen op het leger.

Wie zich de situatie onder dergelijke maatregelen levendig voor de geest probeert te halen kan niet anders dan vergelijkingen trekken met Zuid-Afrika, Chili en Hitler-Duitsland.

De plaats en de rol van de kerken

Van de Koreaanse bevolking behoort 16% tot één of andere christelijke denominatie. Er zijn ruim één miljoen Rooms-Katholieken, bijna 2 miljoen Presbyterianen van verschillende pluimage, ongeveer 1 miljoen Methodisten, ook al in verscheidenheid, terwijl het resterende miljoen tot vele verschillende kleinere kerken en secten behoort.

In vrijwel ieder dorpje is een kerkje te vinden en Korea is na de Filipijnen het meest gechristianiseerde land van Azië.

Het Christendom heeft pas sedert de negentiger jaren van de vorige eeuw in

Korea enige vaste voet gekregen. De heersende Yi dynastie volgde een streng isolationistische politiek voor alle buitenlandse invloeden, daartoe aangezet door het keizerlijke China. Wanneer in de negentiger jaren de spanning tussen Japan en China toeneemt, wordt de Koreaanse politiek iets soepeler en komen christelijke missionarissen en zendelingen het land binnen. Hun volgelingen vonden deze eerste pioniers vooral onder de armsten der armen, die het meest te lijden hadden van de feodale onderdrukking door de Yi dynastie en haar adel.

Deze traditie van verbondenheid met de armsten en de onderdrukten hebben de Koreaanse christelijke kerken tot op de huidige dag voortgezet, in eerste instantie vooral aan protestantse zijde, later ook in de katholieke kerk. Bij de annexatie door Japan en de erop volgende verplichting voor de Koreanen het staats Shinto aan te nemen, hebben de kerken een voorname rol gespeeld in het verzet tegen de bezetters. De 1 maart-opstand van 1919 was dan ook hoofdzakelijk door christelijke leiders geïnspireerd en georganiseerd. Dwars tegen de Japanse pogingen tot onderdrukking in bleven de kerken groeien en bleven zij een voorname rol spelen in het bewustwordingsproces van de Koreanen. Van meet af aan hebben Schriftgedeelten als Lukas 4 vs. 17-19 en Mattheus 25 vs 31-46 een doorslaggevende betekenis gehad voor het missionaire besef van de Koreaanse kerken. Daaruit wordt, tot op de dag van vandaag, de inspiratie geput dóór te gaan op de ingeslagen weg. Ook nu de politieke situatie wel haast nog meer kritiek is dan ten tijde van de Japanse bezetting, omdat de onderdrukking nu uit het eigen volk komt en men nooit weet wie men kan vertrouwen.

Deze inspiratie is natuurlijk mede mogelijk geworden door het feit dat de Koreaanse kerken nooit deelgenoot in de macht zijn geweest in hun land. Het is de vraag of zij als meerderheidsgeloof of in de vorm van staatskerk of volkskerk deze inspiratie zouden hebben kunnen vasthouden. In ieder geval moeten wij door deze geïnspireerdheid, gevoegd bij deze sociologische omstandigheid constateren dat het Koreaanse Christendom ons een spiegel voorhoudt van mogelijkheden van evangelisch present zijn, ook in een moderne, geïndustrialiseerde omgeving. Daar waar de wereldse machten zich het meest sterk maken getuigen zij van de allesoverheersende macht van Jezus Christus, die zo bevrijdend inwerkt in de situaties van onderdrukking, dat de machtigen ten diepste als machteloos aan de kaak worden gesteld. Heel concreet betekent dat voor de grotere kerken in Korea dat zij telkens weer in prediking, liturgie, gebed en officiële uitspraken duidelijk maken waar zij hun Heer vinden: in de slumbewoners, in de arbeiders van multinationale ondernemingen die sociaal, economisch en politiek onderdrukt worden, in de vrouwen die nog meer dan de mannen worden uitgebuit door lage lonen, stokslagen en andere vormen van lichamelijk geweld dat zij lijden. Het betekent dat zij in gebedsbijeenkomsten bidden voor gevangen gezette politieke en kerkelijke leiders en dat zij voor hun familieleden geld inzamelen voor het levensonderhoud.

Het betekent dat zij mensen aan wie de burgerrechten ontnomen zijn aan werk helpen, wat alle andere organisaties niet durven.

Het betekent dat zij het Christian Broadcasting System als enige ongecensuurde medium in geheel Korea met hand en tand verdedigen tegen iedere

poging tot censuur of sluiting van regeringswege.

Maar helaas is er ook een schaduwzijde aan dit verhaal.

Immers de volksmond zegt: 10 Koreanen 11 meningen. De kerkelijke splijtzwam heeft dan ook in Korea haar verwoestend werk gedaan, wellicht nog meer dan in Nederland. Zo zijn er vele kleinere, vaak fundamentalistische of piëtistische denominaties ontstaan die zich verre houden van deze hoofdstroom in het Koreaans Christendom. Sommige van deze denominaties, secten of bewegingen worden zeer bewust door de regering Park gesteund en als propaganda voor de goede gezindheid van de regering voortdurend in de publiciteit gebracht. Deze regeringssteun is in een aantal gevallen aantoonbaar omgeslagen in beïnvloeding waarbij predikanten, kerkeraadsliden en priesters gebruikt zijn (of is het beter te zeggen „zich hebben laten gebruiken”) als CIA verklikkers.

Zo heeft Kim Jae Kook, ouderling in de (splinter) presbyteriaanse Yongdo kerk in Hapdong, die in het dagelijks leven assistent is van het hoofd van de politie in Seoul, op 1 april 1976 een boek gepubliceerd over het Koreaanse Christendom. In dit boek zet hij uiteen wat naar zijn inzicht de essentialia zijn van het Christendom en geeft vervolgens een overzicht over de Koreaanse denominaties en hun geschiedenis én rol in het Koreaanse volk. Dan beschrijft hij de huidige situatie en meer speciaal de zaken betreffende de rol van de kerken met betrekking tot de samenleving. In dit gedeelte blijkt wáár Kim staat. Hij opent een krachtige aanval op al die christenen en Kerken die woorden gebruiken als: vrijheid en zending; mensenrechten; sociale gerechtigheid; uitbanning van armoede; arme en onderdrukte mensen, etc.. Zij pleiten, zo schrijft hij, voor de tweede bevrijding van Korea. De eerste is de bevrijding van het kolonialisme, de tweede is de bevrijding van de onderdrukten in de samenleving. En daarmee, zo betoogt hij, is bewezen dat deze christenen en kerken pleiten voor de communistische revolutie. Hij noemt tenslotte dan ook alle organisaties die zich hieraan schuldig maken en wijst ze allen aan als „de slechte christenen die geïndoctrineerd zijn door de Noord-Koreaanse communisten en wier enig doel is de vestiging van het communisme ook in het Zuiden van Korea”.

Een tweede voorbeeld van overheidsinmenging is nog frappanter. Op 1 januari 1976 verscheen in Korea een brochure onder de titel: „Christendom en communisme in Korea”, die gepubliceerd werd door het instituut voor religieuze zaken in Korea. Binnen twee weken evenwel was al bewezen dat een dergelijk instituut niet bestaat en dat de brochure afkomstig was uit CIA kringen.

De brochure is dan ook één aaneenschakeling van vage beschuldigingen aan de grotere kerken op grond van de uitspraken in verschillende processen en het verdraaien van verschillende openbare verklaringen van de kerken. Hiermee wordt dan duidelijk gemaakt dat de Noord-Koreanen een uiterst slim tienjarenplan hebben om de Zuid-Koreaanse regering omver te werpen door gebruik te maken van de kerken. Zij hebben het zelfs gepresteerd om de Wereldraad en verschillende Raden van Kerken in andere landen geheel te infiltreren om ze voor hun doel te gebruiken. Tenslotte worden de „goede christenen” die op de „juiste” wijze gebruik maken van de geloofsvrijheid in Korea ten tonele gevoerd om te laten zien dat de regering niet tegen het

Christendom op zichzelf is. Billy Graham's rally in 1973 en 1974 en de massale Paas-gebedssamenkomst in 1975 worden hierbij als bewijs gehanteerd. (De volledige vertaalde tekst van de brochure is in mijn bezit.)

Concluderend kan ik stellen dat de grotere kerken zich krachtig maken voor een werkelijk menselijke samenleving in Korea, daartoe geïnspireerd door het Evangelie, terwijl er helaas kleinere denominaties én individuele christenen zijn die mee profijt trekken van de onderdrukkende maatregelen van de regering Park.

De consultatie

Na een uitvoerige verwelkoming en een gezamenlijke dienst onder leiding van Bisschop Paul C. Lee, voorzitter van de Koreaanse Nationale Raad van Kerken (NCKK) en de openingsspeech van Yap Kim Hao, secretaris van de Christian Conference of Asia (Aziatische Raad van Kerken), werden alle deelnemers door de secretaris van NCKK, ds. Kim Kwan Suk uitvoerig aan elkaar voorgesteld.

Na de lunch heeft dr. Jim Laney, hoogleraar ethiek aan de Emory Universiteit in de U.S.A., een inleiding gehouden over de drie hoofdthema's Nationale Veiligheid, Mensenrechten en Vrede in Noord-Oost Azië, gezien vanuit de USA. Daarbij ging hij vooral in op de gevoelens van onrust in Korea en Japan die voortkomen uit de onzekerheid over wat de regering Carter zou kunnen gaan doen. Twee recente uitspraken van Carter geven naar het oordeel van Laney enig inzicht in de mogelijke politiek van Carter.

Deze uitspraken zijn:

„De regering en haar beleid moeten net zo goed zijn als het Amerikaanse volk” en: „De regering moet nooit iets doen waarvoor wij ons zouden moeten schamen”. De tweede uitspraak verklaart volgens Laney de eerste: Het blijkt bij het Amerikaanse volk én bij de Amerikaanse regering er niet zo zeer om te gaan of zij goed dan wel slecht zijn, maar veel meer of zij zich al dan niet ergens voor moeten schamen. Dat is doorslaggevend voor het gedrag van Amerikanen en voor de politiek van de Amerikaanse regering. Aan de hand van Vietnam en Watergate maakt hij deze negatieve mogelijkheid om moreel goed te zijn duidelijk. Voor de Amerikaanse politiek in Noord-Oost Azië betekent dit dat Carter waarschijnlijk veel nauwkeuriger zal letten op de openbare verantwoordelijkheid die hij heeft wanneer hij bepaalde landen zal steunen.

Daarna ging hij in op het verstaan van het begrip mensenrechten. Deze zijn onlosmakelijk verbonden met het menselijk welzijn. Zij creëren voor het menselijk welzijn de ruimte waarin mensen voelen dat zij kunnen leven en ademen in geestelijke zin. Iedere vorm van belemmering en beperking van deze ruimte, zij het door sociale druk en secularisme in het rijke Noorden van deze wereld, of door politieke en economische onderdrukking in vele Latijns Amerikaanse en Aziatische landen, zal met name door de kerken moeten worden bestreden. Immers de kerken hebben uit hun aard weet van deze mensenrechten en zij staan er voor deze te verdedigen.

De tweede presentatie was die van prof. Han Wang San, een van de 450 ontslagen hoogleraren door toepassing van de presidentiële noodmaatregel nr. 9. Hij las een paper voor dat was voorbereid door een Koreaanse groep

christenen, over de ontwikkeling van het christelijk verstaan van mensenrechten in Korea. (De hoofdpunten hieruit heb ik reeds weergegeven in het voorgaande hoofdstuk).

In de avond leidde de historicus prof. Ho Min Yang (ook ontslagen) ons in de de vredesvraagstukken en de internationale relaties van Korea in. Hij maakte duidelijk dat Noord-Korea verdragmatig is gebonden aan China zowel als aan de Sovjet Unie en dat Zuid-Korea in een soortgelijke driehoeksverhouding gebonden is aan Japan en de USA.

De Noord-Koreaanse gebondenheid is daarbij niet alleen economisch, zoals de Zuid-Koreaanse, maar ook militair zijn er verdragen van wederzijdse bijstand met een verplichtend karakter. Dit is niet het geval met Zuid-Korea. De USA hebben alleen en ten hoogste een morele verplichting tot hulp aan het Park-regime bij een eventuele oorlog, terwijl van Japan, dat immers geen leger heeft, in dit opzicht al helemaal niets te verwachten is. Een ander verschil ligt in het feit dat Noord-Korea in staat is beide bondgenoten, die immers fundamentele verschillen in visie hebben, handig tegen elkaar uit te spelen, vooral op het politieke en economische vlak. Zuid-Korea kan dit politiek niet doen, terwijl het economisch vast zit aan de vrije-markt-ideologie en daardoor alleen door concurrentiebevordering of het aanbieden van economische voordelen zijn bondgenoten kan beïnvloeden. Hierdoor lijkt het gerechtvaardigd te stellen dat Noord-Korea een zelfstandiger politiek kan voeren dan Zuid-Korea. Voor de vrede op het Koreaans schiereiland zal het duidelijk zijn dat de onderlinge verhouding van de drie nucleaire supermachten in deze wereld die alle drie bij wijze van spreken in Korea naast elkaar en tegenover elkaar staan door hun bondgenootschappen, van doorslaggevende betekenis is. Vervolgens ging Ho in op de te verwachten resultaten van een eventuele terugtrekking van de Amerikaanse troepen uit Zuid-Korea. Dit wordt al sinds jaar en dag krachtig bepleit door Kim Il Sung van Noord-Korea, onder verwijzing naar het feit dat er in het Noorden ook geen vreemde troepen gelegerd zijn. Vele malen al heeft Kim benadrukt dat de aanwezigheid van vreemde troepen een bedreiging is voor de éénwording van het land, omdat zij Korea in de handen van agressors overlaat. (Hij doelt hierbij op het overschrijden van de 38e breedtegraad door Amerikanen in 1950.)

De Chinees-Amerikaanse detentie en de bezoeken van Kissinger en Nixon openden de weg voor bilaterale besprekingen in 1972 die evenwel snel weer vastliepen. De Amerikaanse nederlaag in Cambodja en Vietnam verhoogde daarop de spanning in geheel Oost-Azië. In die periode reisde Kim Il Sung naar Peking waar hij een duidelijke erkenning van de Chinezen verkreeg als de enige wettige regering voor geheel Korea, voor zijn vijfpunts-programma, voor de hereniging en voor zijn standpunt over de Amerikaanse troepen. Dit bracht weer als reactie een extra hulp uit de Sovjet Unie met zich mee. Alles bij elkaar genomen meent Ho dat een nieuw conflict echter toch zeer onwarschijnlijk is.

China kan zich niet permitteren in Korea het bankroet te zien van haar anti-Sovjet gerichte politiek van ontspanning met de USA. De Sovjet Unie heeft geen enkele plausibele reden om een gewapend conflict in Korea te riskeren en de USA, zal ná Vietnam, zich wel driemaal bedenken alvorens

zich in nóg een Aziatisch avontuur te storten.

De gehele vrijdag is besteed aan groepsdiscussie in drie groepen. De eerste groep richtte zich op de theologische implicaties van de drie hoofdthema's, de tweede op de politieke implicaties, terwijl de derde groep zich concentreerde op de rol van de kerken in Korea ten aanzien van de drie hoofdthema's. Na een tussen-rapportage vrijdag aan het eind van de middag is er ook in de avond in de groepen verder gewerkt met als resultaat 's avonds laat definitieve groepsrapporten. Deze zijn in de nacht door een redactiecommissie samengevoegd tot een eindrapport van de consultatie. Dit is na discussie op zaterdagmorgen 27 november na het aanbrengen van enige kleine wijzigingen geaccepteerd als officieel resultaat van de consultatie. De vertaling hiervan volgt aan het eind van dit hoofdstuk.

Twee zaken moeten nog vermeld worden als resultaat van de consultatie. Ten eerste is op zaterdagmorgen ook een petitie opgesteld voor president Park Chung Hee waarin de deelnemers aan de consultatie hem vragen alle gevangenen om des gewetens wille vrij te laten en wel speciaal de 18 personen die nog steeds in Hoger Beroep zijn tegen het vonnis dat over hen is uitgesproken wegens hun verantwoordelijkheid voor het opstellen, drukken en voorlezen van de verklaring voor democratische nationale redding, die tijdens de 1 maart-bijeenkomst in de Myong Dong kathedraal openbaar werd gemaakt. Deze petitie werd tenslotte, na een wat moeizame discussie hierover, ondertekend namens de deelnemers door één afgevaardigde uit ieder land.

Het tweede is een persoonlijke waarneming uit de groepsgesprekken van de „politieke” groep waarin ik was ingedeeld. Hier kwamen heel heftige emoties los bij de Koreaanse deelnemers over het al of niet terugtrekken van de Amerikaanse troepen. Ondanks de aanwezigheid van prof. Ho, die nog eens benadrukte dat dit uiteindelijk geen echte wijziging in de posities op het Koreaans schiereiland teweeg zou brengen en misschien daarentegen juist wel een opening voor nieuwe besprekingen met het Noorden bood, bleef een groepje Koreanen zeer geëmotioneerd vanuit hun angst voor een nieuwe invasie pleiten voor een permanente Amerikaanse aanwezigheid en voor het handhaven van de nucleaire parapluie boven Korea. Het is in dat licht bewonderenswaardig hoe prof. Ho met historische feiten in de hand in alle rust en waardigheid deze emotionele uitvallen heeft gepareerd.

Na een korte gebedsdienst is de consultatie rond 10.30 uur gesloten.

Verklaring van de Internationale consultatie over Nationale veiligheid – mensenrechten – vrede Seoul, Korea, 25–27 november 1976

Wij zijn uit vele landen gekomen om samen met Koreaanse christenen te zoeken naar een dieper verstaan van de begrippen nationale veiligheid, mensenrechten en vrede. Wij zijn burgers uit Australië, Canada, Duitsland, Japan, Nederland, de USA en, vanzelfsprekend, Korea, tesamen met stafleden van de Christian Conference of Asia en de Wereldraad van Kerken. Wij voelen ons met elkaar verbonden door ons gemeenschappelijk geloof. De resultaten van onze besprekingen zijn vervat in drie rapporten die handelen

over de theologische basis, over de politieke implicaties, en de roeping van de kerken, kortom de drie hoofdthema's. Wij namen aan deze consultatie deel onder dankbare erkenning dat er op het Koreaanse schiereiland geen openlijke oorlogssituatie meer bestaat en dat er hoop is op de oplossing van geschilpunten.

In deze context is het leven van de Koreaanse christenen voor alle deelnemers een bron van inspiratie geweest. Hun getuigenis ten aanzien van mensenrechten is een uitdaging voor de gehele wereldgemeenschap om op een meer menselijke en werkelijk medelijdende manier te gaan leven.

De consultatie legt de volgende *verklaring* af:

- Dat vrede méér is dan de afwezigheid van gewapende conflicten, zij is gebouwd op vergevingsgezindheid en verzoening. Daarom beschouwen wij haar als een sociaal proces dat dynamisch van aard is, zich ontwikkelt gedragen door hoop en veiligheid biedt omdat zij is gegrondvest in Gods belofte. Shaloom, het bijbelse begrip, is een gave van heel-zijn die zowel de relatie van de mens tot God alsook de relatie van mensen onderling in de samenleving en van de mensen ten opzichte van hun natuurlijke omgeving omvat.
- Dat God alleen de menselijkheid van de mens door Zijn liefde kan definiëren, waarbij wij geschapen zijn naar Zijn beeld en tot Zijn kinderen gemaakt zijn door het offer van Jezus Christus. In Jezus heeft God zijn actief ingrijpen laten zien voor het recht maken van onrecht en zijn identificatie met hen die lijden en worden verdrukt.
- Dat vrijheid, gelijkwaardigheid en actieve deelname van mensen in het proces van besluitvorming de noodzakelijke fundamenten zijn voor een democratische samenleving. Regeringen die vertrouwen wekken door mensenrechten te beschermen zijn, de beste garanties voor het welzijn van nationale veiligheid.
- Dat politiek, economie en mensenrechten onderling zeer nauw met elkaar verbonden zijn. De kerk moet daarom niet alleen betrokken zijn bij het aangeven van de schendingen van mensenrechten, maar moet zich ook begeven in concrete acties om die schendingen ongedaan te maken door de mensenrechten voortdurend te benadrukken en te verdedigen.
- Dat voor veel christenen hun positieve stellingname vóór het Evangelie heeft geleid tot een diepgaande inzet voor mensenrechten. Wij bevestigen ons vertrouwen in de integriteit van hen die hebben geleden vanwege hun toegewijd zijn aan mensenrechten en sociale gerechtigheid.
- Dat er een speciale rol is voor christenen in het zoeken naar wegen die leiden tot een rechtvaardige en menselijke samenleving. Krachtens haar aard overschrijdt de kerk nationale grenzen en vertegenwoordigt zij een werkelijk internationale gemeenschap die zich inzet ten gunste van de gehele samenleving.

Daarom roepen wij onze kerken op om:

- elkaar te blijven ontmoeten in bijeenkomsten die de verhouding van nationale veiligheid, mensenrechten en vrede beogen te verduidelijken;
- de uitdaging van het onderwerp „mensenrechten” in de plaatselijke gemeenten van christenen aan te snijden zodat deze inzicht zullen krijgen in de relevantie ervan voor het christelijk geloof;

- in solidariteit te werken met alle mensen die lijden en diegenen die een speciale dienst verrichten aan hen die vergeten zijn en onmondig.

Een ervaring van propaganda

Als gast van de Koreaanse regering zijn wij allen per bus naar het berggebied gereden, ongeveer in het midden van het land, tussen Oost- en Westkust, waar wij een bezoek brachten aan de gedémilitariseerde zône. Op die plaats was op 20 maart 1975 (juist op het moment dat ik met mijn vrouw ook in Korea verbleef) een tunnel ontdekt, die volgens de Zuid-Koreanen was gegraven door de Noord-Koreanen, met de bedoeling hierdoor het Zuiden binnen te vallen. In het propaganda-boekje, de film die wij zagen en in de tentoonstelling wordt getracht duidelijk te maken hoe levensgevaarlijk dit voor het Zuiden is geweest. Een hele divisie zou in één uur tijds met zwaar geschut door de tunnel kunnen trekken. In de film zien we dan ook vier zwaar bepakte Koreaanse soldaten naast elkaar door de tunnel hollen. Bij het bezoek aan de tunnel zelf echter blijkt dat alleen maar op één klein stukje van 50 meter lengte mogelijk te zijn.

De tocht naar de tunnel zelf vindt plaats in een open militaire truck, allen verkleed in uniformen en helmen van de Koreaanse militaire politie. (Anderen mogen de zône überhaupt niet in.) De tunnel zelf blijkt dan een farce te zijn. Zij moet minstens 20 jaar oud zijn, gezien het duidelijke verschil in oppervlakte erosie en aanslag tussen de tunnel zelf en de door Zuid-Korea gegraven interceptie-tunnel. In 90% van de lengte kunnen met moeite 2 man diep gebukt naast elkaar voortstropelen, wat de militaire waarde tot vrijwel nul reduceert. Vele andere kritische vragen over de tunnel, haar ouderdom, de voorwerpen die erin waren gevonden (die nog veel ouder leken dan 20 jaar) en het mogelijke gebruik ervan, die vanuit onze groep gesteld werden, werden niet beantwoord omdat we „militaire geheimen” aanroerden.

De meest recente ontwikkelingen in Korea

In de afgelopen vijf maanden is er een voortdurende stroom van activiteiten geweest, die erop wijzen dat de democratische krachten in het volk van Zuid-Korea steeds sterker worden. Ik noem slechts de drie meest in het oog springende.

Op 24 maart 1977 is een nieuwe verklaring voor democratische nationale redding uitgegeven, ondertekend door politici en kerkelijke leiders. Opnieuw wordt gevraagd om herstel van de meest fundamentele mensenrechten en de democratie als basisvoorwaarde voor vrede op het Koreaanse schiereiland. Dat zal eerst moeten gebeuren, alvorens er gesproken kan worden over terugtrekking van de Amerikaanse troepen uit Zuid-Korea. Deze verklaring werd in april nader uitgewerkt in een concrete strategie hoe dat bereikt kan worden. Tenslotte heeft Yun Po Sin, de enige democratisch gekozen president die Korea ooit heeft gehad, op 19 mei 1977 een brief geschreven naar Jimmy Carter waarin hij uitvoerig ingaat op de zeer actieve, maar weinig positieve rol die de USA sedert de Tweede Wereldoorlog heeft gespeeld in Korea. Hij vraagt Carter nadrukkelijk om zijn goede bedoelingen op het gebied van de mensenrechten nu in Korea waar te maken. Een lang en indrukwekkend betoog dat hopelijk positieve gevolgen zal hebben.

Chiang Mai, een doorbraak?

Van 18 tot en met 27 april heeft een conferentie plaats gevonden te Chiang Mai, Thailand, die was georganiseerd door de onderafdeling van de Wereldraad van Kerken voor de dialoog (D.F.I.). De bedoeling van de conferentie was om het debat over de dialoog dat gedurende de assemblee te Nairobi (eind 1975) gehouden was, weer op te nemen en voort te zetten. Dat debat was namelijk zeer onbevredigend verlopen. Bij de eerste behandeling van het rapport van sectie III van Nairobi (de sectie die zich bezighield met het gemeenschappelijke streven van allerlei mensen naar een menswaardige samenleving) in de plenaire vergadering was er felle kritiek gekomen, maar bij de tweede plenaire behandeling was hetzelfde rapport, nauwelijks gewijzigd doch wel van een praeambule voorzien, bijna unaniem aanvaard. Er bleek in Nairobi nogal wat misverstand te zijn rondom de bedoeling van de dialoog, maar toch ook nog wat meer dan alleen maar misverstand: aan de éne kant een sterk wantrouwen, aan de andere kant een diep engagement in dialoog met andersgelovigen.

Dat onbevredigende debat van Nairobi moest natuurlijk een vervolg hebben. Toen de werkgroep voor de D.F.I. onderafdeling in mei 1976 bijeen kwam, werd er dan ook besloten niet alleen de daadwerkelijke dialoog met anderen – joden, moslims enz. – voort te zetten maar tevens aan te sturen op een gelegenheid tot nadere onderlinge bezinning. Deze gedachte werd door de vergadering van het Centrale Comité van de Wereldraad in augustus 1976 aanvaard en in april 1977 was het dan zover. Uiteraard werden naar Chiang Mai mensen uitgenodigd van uiteenlopende opvattingen. Men kwam bijeen om te zien of vogels van zo verschillende pluimage het over een aantal fundamentele kwesties eens zouden kunnen worden.

Dat bleek inderdaad het geval te zijn en dat was het verrassende van de Chiang Mai-conferentie. Aan het einde van de rit konden de deelnemers een memorandum aanvaarden. Daarin vond uiteraard niet iedereen al zijn persoonlijke inzichten en overtuigingen terug. Maar het memorandum is evenmin een nietszeggende grootse gemene deler van de verschillende opvattingen geworden. Over een aantal gewichtige zaken worden er uitgesproken gedachten naar voren gebracht en slechts een enkele keer vervalt het memorandum in de sommigen-zus-sommigen-zo taal die in het rapport van sectie III in Nairobi nog volop gebruikt moest worden.

Naast het algemeen aanvaarde memorandum dat handelt over een aantal fundamentele zaken rondom de dialoog, heeft de Chiang Mai-conferentie nog een viertal rapporten van meer specifieke aard geproduceerd. Zij waren resultaat van besprekingen binnen vier groepen, waarin de conferentie in de tweede fase werd ingedeeld. Eén handelt over de relaties met joden en moslims, één over die met hindoes en boeddhisten, één over de dialoog met

de traditionele religies en culturen en één over de verhouding van evangelie en ideologieën. Op die rapporten had de plenaire vergadering aanvankelijk veel kritiek. Daarom werd besloten hun een minder officiële status te verlenen: het zijn rapporten van groepen, wel door de plenaire vergadering becommentarieerd maar niet als zodanig door haar aanvaard. In de laatste vergadering vòòr de slotzitting was de kritiek dank zij aangebrachte verbeteringen al sterk geluwd. Hadden we een dag langer tijd gehad dan maak ik me sterk dat ook deze rapporten algemeen waren aanvaard.

Was Chiang Mai een doorbraak? Monseigneur Rossano van het Vaticaanse secretariat pro non-christianis zei op de slotvergadering dat hij erg gelukkig was met de conferentie en haar resultaten en dat er voortaan ten aanzien van de dialoog gesproken zou worden over vòòr en na Chiang Mai. Dat kwam uit zijn vriendelijke hart. Het is de moeite waard om na afloop Chiang Mai op een rij te zetten met eerdere momenten van bezinning op de dialoog omdat dan het beste kan uitkomen in welk perspectief het staat en of er inderdaad van een doorbraak sprake is.

Zürich en Addis Abeba

In mei 1970 kwamen 23 theologen in Zürich bijeen om met elkaar te spreken over het onderwerp: christenen in dialoog met mensen van andere religie¹⁾. Die bijeenkomst kwam niet uit de lucht vallen. Een opmerkelijk lange periode van bezinning was er aan voorafgegaan. Van 1956-1970 had er een studieproject van de Wereldraad gelopen onder de titel „het Woord van God en de levende godsdiensten der mensen”. Op de zendingsconferentie te Mexico in 1963 en de studieconferentie te Kandy op Sri Lanka in 1967 was over het onderwerp gesproken. Maar de eigenlijke stoot tot de ontmoeting te Zürich was gegeven door de conferentie van maart 1970 te Ajaltoun in de Libanon. Die conferentie was méér dan een bezinning over de dialoog en over de andere godsdiensten. Het was de eerste door de Wereldraad van Kerken belegde dialoog met aanhangers van andere godsdiensten. Van bezinning was men overgegaan tot activiteit, van praten over de dialoog tot treden in een dialoog.

De bedoeling van de bijeenkomst te Zürich was om deze gebeurtenis te evalueren. Er kwam een aide-mémoire tot stand. Men voelde dat men aan het begin van een weg stond die allerlei verrassingen kon opleveren. Over een aantal zeer aangelegen punten was er geen eenheid van gedachte te vinden; die werden voor verdere bestudering aanbevolen. Maar over een aantal punten was men het toch kennelijk wel eens. Als ik de aide-mémoire van Zürich juist taxeer, dan zou ik willen concluderen dat in Zürich het eigen karakter van de dialoog duidelijk onder woorden werd gebracht. Dialoog wordt niet gezien als louter een middel om van het evangelie te getuigen, als staande in dienst van de zendingsopdracht, zoals dit in Mexico nog wèl het geval was. Dialoog is noch een verraad van de zending noch een nieuw zendingsmiddel, maar een respectvolle openheid voor de andersgelovige, waarin een christen treedt vanuit zijn overtuiging doch met bereidheid om naar de ander te luisteren.

Ruim een half jaar na de ontmoeting van Zürich werd januari 1971 een vergadering van het Centrale Comité van de Wereldraad gehouden te Addis

Abeba. Op die vergadering kreeg de dialoog met andersgelovigen ruime aandacht. Een belangrijke praktische beslissing werd genomen, namelijk de inrichting van een aparte afdeling voor dialoog die als onderafdeling plaats kreeg binnen de grote eerste afdeling van de Wereldraad voor Geloof en Getuigenis. Aan de onderafdeling voor de dialoog werd niet alleen de ontmoeting met aanhangers van andere religies toevertrouwd maar ook die met aanhangers van ideologieën. Vandaar de naam van de onderafdeling: voor dialoog met aanhangers van levende godsdiensten en ideologieën, afgekort D.F.I.

Tevens werd in Addis Abeba een leidraad voor de dialoog opgesteld die de voorzichtige naam kreeg: voorlopige uitspraak over strategie en leidraad²). Hier was sprake van een officiële uitspraak van de Wereldraad van Kerken en geen wonder dat deze leidraad wat gedempter spreekt dan de aide-mémoire van Zürich. Maar toch ook in Addis Abeba kwam het eigen karakter van de dialoog duidelijk uit de verf. Het gaat in die dialoog om het groeien van wederzijds vertrouwen, zegt de leidraad en daarom moet ze in vrijheid en onderling respect gevoerd worden. Het doel van de dialoog kan variëren, bij voorbeeld dialoog ten dienste van gezamenlijke sociale activiteiten, dialoog ter wille van wederzijds begrip, dialoog met oog op de verworteling van het christelijk geloof in onderscheiden culturen.

Addis Abeba noteerde ook een aantal vragen waarover nog geen éénheid van gevoelen bestond en die nader bestudeerd moeten worden, zo de vraag of en hoe God aan het werk is in het leven en de tradities van aanhangers van andere religies, verder de vraag van de verhouding van dialoog, zending (missie) en getuigenis.

Nairobi

Tussen de bijeenkomst van Addis Abeba in januari 1971 en de assemblee te Nairobi in november 1975 is de nieuw opgerichte afdeling D.F.I. bijzonder actief geweest. De aan de afdeling verbonden werkgroep met leden uit de hele wereldkerk heeft enkele malen vergaderd en er is een lange reeks van dialogen met andersgelovigen gearrangeerd, met joden, moslims en anderen. Een climax van het werk werd gevormd door de multilaterale dialoog te Colombo in april 1974, waar hindoes, boeddhisten, joden, christenen en moslims bijeen waren. De aandacht in deze dialoog-conferenties was vooral gericht op de gezamenlijke bevordering van een vreedzame, menswaardige samenleving. De term „dialogue-in-community” (dialoog in samenleving) werd steeds vaker gebruikt. Ook moet worden opgemerkt dat de aandacht voor de ideologieën nog niet goed van de grond kwam.

Al deze arbeid voerde tot de besprekingen in Nairobi. De bedoeling was om daar in sectie III vooral aandacht te besteden aan de samenleving waarnaar niet alleen christenen maar ook anderen streven. In feite kwam de zaak van de dialoog zelf in het middelpunt te staan. Er werd een moeizame discussie gevoerd waarin veel wantrouwen ten aanzien van de dialoog naar boven kwam. Het verhaal van deze discussie is al vele malen verteld, ook in dit tijdschrift³), en hoeft daarom niet over gedaan te worden. Vergeleken bij Addis Abeba kan gesproken worden vaneen pas op de plaats zo niet een stap terug. Met name is teleurstellend dat de ervaringen opgedaan in werke-

lijke dialogen gedurende de jaren vóór Nairobi niet tot hun recht kwamen. Er waren te veel afgevaardigden voor wie deze zaak buiten hun ervaring stond en alleen maar een kwestie van theorie was. Er bleek ook een dermate groot verschil van mening dat over fundamentele punten alleen maar in de sommigen-zus, sommigen-zo taal kon worden gesproken. Wel werd uiteindelijk aan het werk van D.F.I. het groene licht gegeven.

En nu Chiang Mai

Vergelijkt men nu de resultaten van Chiang Mai met de eerdere uitspraken van de Wereldraad over de dialoog en houden we er rekening mee dat het memorandum van Chiang Mai unaniem werd aangenomen, dan zou ik durven spreken van een belangrijke stap vooruit. Het woord doorbraak is misschien te zwaar omdat nog afgewacht moet worden hoe dit memorandum door de kerken zal worden opgevangen. Men mag verwachten dat de zaak – gehoord de reacties van de kerken op het memorandum – op het Centrale Comité van januari 1979 zal dienen en pas dan kan er van een eventuele doorbraak sprake zijn. Maar wel dus een stap vooruit, en als men Nairobi als een stap terug ziet, zou men kunnen spreken van één stap vooruit vergeleken met Addis Abeba en twee stappen verzeleken met Nairobi.

Laat ik proberen om deze bewering aan enkele punten duidelijk te maken. Daar was ten eerste het punt van de „community” of samenleving. Dr. Geense gaat hierop in een ander artikel in „Wereld en Zending” apart in. Daarom hier slechts dit: er is mijn inziens goed uit de verf gekomen wat men nu eigenlijk bedoelt met termen als „community” (samenleving), „community of communities” (een samenleven van samenlevingsverbanden) en „world-community” (wereldsamenleving). De Wereldraad staat op dit punt nogal eens aan kritiek bloot, alsof ze zou streven naar een oecumene van wereldgodsdiensten of naar een de ganse wereld omvattende socialistische staat. Goed duidelijk is gemaakt, dat het er om gaat dat mensen, die altijd behoren tot één of meer samenlevingsverbanden, moeten streven naar een vreedzame relatie tussen die samenlevingsverbanden en dat religie hierin een positieve rol moet spelen in plaats van de maar al te gebruikelijke negatieve. Christenen zijn zalig als ze vreedstichters zijn.

Vervolgens zijn er een aantal fundamentele dingen gezegd over de dialoog. In dialoog treden betekent niet het opgeven van eigen overtuiging of het staken van getuigenis. Integendeel, dialogische openheid voor de ander, respectvolle omgang met haar of hem kan gezien worden als op zichzelf een getuigenis omtrent Gods liefde die een christen in Jezus Christus ervaren heeft. Het is een dienst – naast andere diensten – die een christen in naam van zijn Heer heeft te vervullen. Maar dat betekent dan ook dat een christen volledig respect heeft voor de integriteit en authenticiteit – wat niet hoeft te betekenen de waarheidswaarde – van eens anders overtuiging. Het komt me voor dat het onvruchtbare dilemma: dialoog of zending hier overstegen is.

Ook ten aanzien van de theologische betekenis van aanhangers van andere religies en ideologieën zijn een aantal interessante uitspraken gedaan. Het gaat hier over een kwestie die voortdurend op de achtergrond staat van alle vragen rondom de dialoog: hoe waarderen we theologisch religie en religiositeit van de andersgelovige. Volledige overeenstemming hierover werd ook nu

niet bereikt en deze zaak blijft dus, evenals in Addis Abbeba, aanbevolen voor nadere studie. Belangrijk lijkt me de aandrang om in de theologie niet alleen een plaats te geven aan de bespreking van de dialoog met andersgelovigen, maar veel liever heel de theologie op een dialogische wijze te bedrijven. Dat wil zeggen dat de theologie in onze tijd moeilijk meer voor eigen parochie alleen spreken kan, maar moet worden beoefend ten overstaan van de vragen die joden, moslims, hindoes etc. (en natuurlijk ook humanisten, marxisten enz.) ons stellen.

Over syncretisme is tenslotte ook een beter woord gesproken dan in Nairobi. Daar hadden sprekers uit het Westen voortdurend de waarschuwendende vinger opgeheven tegen christenen uit Azië en Afrika: pas op voor syncretisme, een gebaar dat de laatsten sterk irriteerde. Men was tenslotte in Nairobi gekomen tot de waarheid als een koe: we zijn tegen syncretisme als dit betekent een poging om een nieuwe religie te scheppen uit elementen genomen van bestaande religies. Chiang Mai merkt snedig op dat zulk een syncretisme evenmin door onze gesprekspartners in de dialoog nagestreefd wordt. Het gaat hier om de vraag: als we het evangelie trachten te vertalen in gevarieerde culturele situaties en als we in dialoog met aanhangers van andere religies treden, lopen we dan niet het gevaar van syncretisme? Het antwoord van Chiang Mai is: inderdaad, maar we moeten dat risico durven lopen. Wij moeten – vooral christenen uit het Westen – ons bovendien realiseren dat dit gevaar altijd bestaan heeft en ook het westers christendom er geenszins aan ontsnapt is. Wij moeten voorts elkaar tijd en ruimte gunnen in de overtuiging dat God geduld met ons heeft en ons op de weg verder leiden zal.

Chiang Mai was een stap vooruit. Bepaald nog geen laatste woord. Ik zelf ben geneigd twee kritische vragen te stellen. Ten eerste komt de dialoog met seculariseerde mensen, met aanhangers van geïnstitutionaliseerde ideologieën, met marxisten, humanisten enzovoort nog steeds niet voldoende in de aandacht. D.F.I. zal daarmee in de komende jaren toch echt een serieus begin moeten maken. In de tweede plaats vraag ik me af, of toespitsing van de dialoog op samenlevingsvragen („dialogue in community”) niet een beperking inhoudt. Ze is misschien voorlopig wel nodig. Wij moeten eerst maar eens leren op een menswaardige manier met onze medemensen van andere overtuiging om te gaan. Maar op langere duur zullen toch de vragen van religieuze ervaring en van waarheidspretentie nadrukkelijker aan de orde moeten komen.

Aan kerken en alle geïnteresseerde personen – christenen en niet-christenen – is nu de gelegenheid geboden om op het document van Chiang Mai te reageren⁴⁾ en zo de voortgang van de discussie te bevorderen.

¹⁾ Christians in dialogue with men of other faiths. Voor de aide-mémoire van Zürich zie S. J. Samartha ed., *Living faiths and the ecumenical movement*, Geneva, pag. 33.

²⁾ The World Council of Churches with people of living faiths and ideologies, An interim policy statement and guidelines, te vinden in: S. J. Samartha a.w., pag. 47.

³⁾ Zie D. C. Mulder, Nairobi en de kwestie van de dialoog, in: *Wereld en Zending*, 5de jrg. 1976, nr. 2, pag. 128 e.v.

⁴⁾ Het komt met de groepsrapporten binnenkort in het Engels uit en wordt in Nederlandse vertaling gepubliceerd in een boekje van mijn hand onder de titel *Ontmoeting van gelovigen*, Oekumene reeks, Baarn.

Dialoog in gemeenschap

Een vruchtbare denkpauze in Chiang Mai

In het voorafgaande artikel van prof. Mulder heeft de lezer uit de zeer deskundige pen van de voorzitter zelf van het Wereldraad-programma voor de dialoog met aanhangers van levende religies en ideologieën kunnen lezen hoe de ontwikkeling van de vraagstelling tussen de assemblees van Uppsala en Nairobi uiteindelijk heeft geleid tot de planning van de consultatie over „Dialogue in community” in Chiang Mai. Door de vele vragen, die op het programma waren afgevuurd, was er een zekere *denkpauze* nodig geworden, zoals dr. Samartha, de directeur van het programma deze consultatie heeft gekarakteriseerd.

Welnu, in de door de hardwerkende air-conditioning van Hotel Suriwongse kunstmatig geschapen koelte is er, midden in het hete Thailand intensief en hardop nagedacht door de ruim 60 uitgenodigde theologen en anderen uit alle delen van de wereld en alle confessies van de christenheid. En het lijkt erop, dat wij met zijn allen toch een stukje verder gekomen zijn in de ontwikkeling van de vele vragen die met „de dialoog” verbonden zijn. Dat geldt voor ieder van de deelnemers persoonlijk: ze zijn, met hoeveel reserves en vragen ze ook gekomen waren, toch niet geheel onveranderd naar huis teruggekeerd. Deze consultatie was een verrijkende ervaring, waarvan het resultaat slechts gedeeltelijk zichtbaar is in het officiële rapport van de consultatie. Wij hebben allen een nieuw veld van context voor ons theologiseren meegekregen, dat niemand van ons zich op zijn eentje en thuis had kunnen verschaffen en dat ons verplicht, de gewonnen gezichtspunten ook in het gesprek „thuis” in te brengen. In het volgende wil ik proberen de gezichtspunten die mij bij de nieuwe vraagstelling het belangrijkste voorkomen, samen te vatten en daarbij ook refereren aan het rapport van de consultatie.

Een zinvolle uitbreiding van de vraagstelling

De op het eerste gezicht wat vaag aandoende formulering: „dialoog in gemeenschap” geeft toch goed de richting aan waarin de vraagstelling van de theologie van de dialoog verder is ontwikkeld. De in de polemiek gangbare tegenstelling: „getuigenis versus dialoog” is al spoedig in deze abstracte vorm onvruchtbaar gebleken. De uitbreiding van het programma „dialoog” tot „dialoog in gemeenschap” heeft als eerste doel het thema uit de abstracte theologische discussie te halen en het te plaatsen in een concrete context. Deze richting wordt trouwens al gewezen door de precieze aanduiding van het programma van de Wereldraad: „Dialogue with *people* of living faiths and ideologies”. Immers, religies als systemen zijn weliswaar concrete grootheden, maar kunnen als zodanig geen dialoog aangaan. En voorzover ze als systemen voorwerp zijn van academische studie worden ze onderworpen aan een objectiverende vraagstelling, die geen doel heeft buiten zichzelf, die ook geen ontmoetingen organiseert of enige vorm van waarde-oordeel wenst uit te

spreken. Maar ook andere georganiseerde interreligieuze dialogen houden, ondanks het geënceneerde ontmoetingskarakter, een onwerkelijk, abstract en elitair karakter: hoewel ze meestal worden bemand door hooggekwalificeerde en representatieve afgevaardigden, zijn ze daarin tegelijk ook niet-representatief. Ze kunnen niet spreken namens het gehele religieuze systeem dat ze vertegenwoordigen en de gesprekken vinden plaats in bijzondere, georganiseerde omstandigheden op gunstig gelegen plaatsen, zonder vanuit de geschiedenis al te veel stof aan de voeten en bloed aan de vingers te hebben. In zo'n dialoog wil een godsdienstig systeem zich naar buiten altijd van zijn beste zijde tonen, naar zijn hoogste verwerklijkingen en nooit met zijn „lagere“ elementen of primair met zijn interne problematiek. Een verwijzing naar een officiële „leer“, zo die er al is, helpt nauwelijks verder, omdat er niet bij wordt gezegd hoe zo'n leer functioneert in het leven van de gelovigen. In hoeverre dekt de religie als systeem zich met haar „aanhangers“? Wat is eigenlijk een „aanhanger“? Hoeveel vrijheid heeft iemand eigenlijk in het behoren tot een religieus systeem? Meestal is het immers al gegeven met de geboorte in een bepaalde cultuur. Ergens in die cultuur, in dat religieuze systeem, dekt zijn leven zich met die religie, maar ook alleen maar ergens. Juist het Boeddhisme in Thailand biedt een goede mogelijkheid om de complexiteit van vragen rondom de dialoog van religies te bestuderen: het is enerzijds een geïmporteerde en anderzijds een nationale religie; 99½% van de bevolking heet Boeddhist te zijn en de koning heeft enkele malen per jaar ook een cultische rol te spelen. En binnen de nationale religie treft men alles aan wat tot de bonte veelheid van de religieuze verschijningswereld behoort: van de hoogstgeconcentreerde meditatie tot de meest oppervlakkige vormendienst, van de verfijndste filosofie tot het meest krasse bijgeloof. Het Boeddhisme als volksreligie maakt in Thailand veeleer de indruk ritualistisch dan meditatief te zijn: bij de tempels staan de meditatieverblijven van de monniken, maar ik heb ze ook gretig de geldkist zien tellen, nadat een veelkoppige familie zich met een soort wijwaterkwast had laten zegenen en de collecte niet was vergeten.

Wat is nu het ware gezicht van het Boeddhisme? De op zulke ontmoetingen gaarne gecolporteerde ruimheid, alleen de hoogste elementen in de andere religie te laten gelden als representatief, bevredigt mij niet; en dat niet omdat wij er belang bij zouden hebben om een makkelijke triomf te behalen over de karikatuur van een religie, maar omdat op die manier de ambivalentie en interne problematiek van elke religie wordt toegedekt. De religie in haar totaliteit, in haar „hoge“ en „lage“ elementen is representatief.

Hetzelfde geldt natuurlijk evenzeer van het Christendom. Wie spreekt er namens het Christendom? De paus of ds. Ian Paisley, Billy Graham of Paul Tillich, de metropoliet van Moskou of een gereformeerde ouderling uit Friesland, Taizé of Lourdes?

Dat alles betekent, dat niet het begrip religie of de religie als systeem voldoende draagkracht heeft als basis voor de dialoog, maar dat alleen concrete mensen in hun slechts gedeeltelijke religieuze representativiteit elkaar kunnen ontmoeten. Komt het in die ontmoeting tot een gesprek, tot wederzijds elkaar verstaan, dan kan dit alleen tot stand komen op grond van iets *gemeenschappelijks*.

De mogelijke theologische zin van „gemeenschap“

De leidende gedacht, die ik achter het projekt „dialoog in gemeenschap“ speur is nu, dat „gemeenschap“ zowel *vooronderstelling, thema als doel* van de dialoog zou moeten zijn. Men kan niet echt met elkaar spreken, als men niet op de een of andere concrete, misschien nog zo problematische manier samenleeft, als men niet de grondslag van die samenleving tot inhoud van het gesprek zou kunnen maken en als het doel van het gesprek iets anders is dan tot *verdiepte* gemeenschap, tot liefde te komen. Voordat dat echter zijn beslag kan vinden, moeten er onderweg nog heel wat problemen onder ogen worden gezien. Ze hebben alle betrekking op de overgang van bestaande gemeenschappen naar nog te vormen grotere, wijdere, verdiepte gemeenschappen met als absolute horizon de ware gemeenschap van alle mensen met elkaar en met God. Het was voor mij een van de boeiendste aspecten van deze consultatie, dat we voortdurend bezig waren in de raakvlakken tussen anthropologisch-sociologische beschouwingen, situatie-analysen en de daaruit voortvloeiende imperatieven en de inhoud van het evangelie en dat zo gaandeweg de gesprekken rondom het formeel aandoende thema: „dialoog in gemeenschap“ steeds meer inhoudelijk werden.

De inzet van de consultatie bestond in een aanloop tot verheldering van het begrip „gemeenschap“. Het veronderstelt dat verschillende mensen iets gemeen hebben. De gemeenschappelijke is de dragende formule van die bepaalde gemeenschap: het kan zijn een ras, een stam, een volk, een taal, een sociale klasse, een religie, een belang of een hobby. Wij staan zo altijd in meerdere gemeenschappen tegelijk, die soms elkaar verdragen en soms in een belangenconflict met elkaar leven. Sommige *zijn* gegeven, andere gekozen gemeenschappen. De bestaande gemeenschappen zijn geenszins statische grootheden, maar zelf voortdurend in beweging en ontwikkeling.

In de ontwikkeling van oude naar nieuwe gemeenschappen wordt telkens de formule, die de basis van een gemeenschap vormt, getest of ze draagkrachtig genoeg is om ook te dienen als basis voor een grotere gemeenschap. De uitbreiding van de dragende formule is daarbij de uitbreiding van de mogelijkheid tot gemeenschap.

In een voorbereidende nota onderscheidde de Amerikaanse hoogleraar dr. John Dethner minstens vijf mogelijke betekenis-relaties van de term „gemeenschap“, zoals die door christenen kan worden gebruikt. Daar is allereerst ons gemeenschappelijke mens-zijn als een mogelijke basis voor de inter-religieuze dialoog. Maar kan dat werkelijk als zo'n basis dienen? Reeds *binnen* de christelijke theologie is te veel onenigheid over de draagkracht van de *lex creationis* (in hoeverre verminkt door de zonde?) dan dat ze onproblematisch zou kunnen worden ingebracht. In de tweede plaats is er het appèl op de waarneming dat wij leven in een tijd van groeiende interdependentie, op weg naar één enkelvoudige algemene geschiedenis. Maar ook dat appèl is dubbelzinnig: het wordt ook uitgesproken onder het negatieve voorteken, dat wij anders dreigen onder te gaan. Men kan dit aspect in de derde plaats uitbreiden en er een positieve lading aan geven: de rechtvaardige wederzijdse afhankelijkheid van vrije mensen. Dat was wat een vorige consultatie in Colombo met „wereldgemeenschap“ bedoelde: het heeft geen betrekking op een laatste visioen van menselijke gemeenschap in een of ander religieus

geloof, maar op een voorlopige, vóórlaatste, prae-eschatologische menselijke gemeenschap. Het vierde aspect is de gemeenschap der heiligen waarover de christelijke gemeente spreekt: de gemeenschap van de gerechtvaardigde zondaars. Hiervan geldt aan de ene kant, dat ze ondenkbaar is zonder de belijdenis dat Christus haar hoofd is, zonder apostolisch onderricht, doop en avondmaal; het is dus moeilijk voorstelbaar hoe „heiligen” van andere „geloven” ertoe zouden behoren. Maar aan de andere kant is er de belofte, dat de macht van deze gemeenschap elk tussen mensen geschapen verschil kan te boven komen en dat betekent tegelijk dat deze zuurdesemmacht van de *communio sanctorum* juist ten grondslag ligt aan haar zending en haar evangelisatie. Deze gemeenschap zelf is een teken. Tenslotte is er de gemeenschap van het Koninkrijk Gods, dat meer is dan elk van de genoemde vier aspecten: het komen van dat rijk geeft zowel de laatste als de voorlaatste context aan van al wat een christelijke gemeenschap kan doen.

Welnu, in het spanningsveld van deze vijf mogelijke betekenissen van gemeenschap leeft de christelijke gemeente haar leven: op weg van een oorspronkelijke (?) naar een uiteindelijke gemeenschap. Maar tegelijk is ze ook, naast haar belijdenis dat ze is een *communio sanctorum*, een empirische gemeenschap, of liever een pluraliteit van empirische gemeenschappen. Het rapport van de consultatie spreekt erover, dat wij als christenen ons bewust zijn van een spanning tussen de christelijke gemeenschap die wij zelf beleven temidden van een wereld van menselijke gemeenschappen en een gemeenschap die ze wezenlijk is in de belofte van God. De spanning is fundamenteel voor onze christelijke identiteit. Zo is de christelijke kerk tegelijk een teken van het verlangen van de mens naar een vollere en diepere gemeenschap en van Gods belofte van een in Christus herstelde menselijke gemeenschap. Men zou kunnen zeggen: dat wat de christelijke gemeente te bieden heeft, stijgt voortdurend uit boven haar eigen gestalte. Naar haar status is ze een kleinere gemeenschap temidden van de menselijke gemeenschappen, maar naar de intentie is ze groter en mikt op alle mensen. Hier komt dan ook inzicht de omschrijving die Karl Barth van de kerk in de wereld heeft gegeven: de voorlopige presentatie („Darstellung”) van de gehele in Christus geheiligde mensenwereld. Of, parallel ermee, de omschrijving van het tweede Vaticaanse concilie van de kerk als *sacramentum mundi*, het sacrament van de verzoening en eenheid van de mensheid, herschapen door het heilswerk van God in Jezus Christus.

De schat in aarden vaten

Het bovenstaande hebben we ook al vóór Chiang Mai vele keren elkaar voor kunnen houden. Maar wat tijdens deze consultatie toch wel met een nieuw gewicht op me is afgekomen is het bewustzijn hoezeer deze schat van het evangelie in aarden vaten is vervat. In de confrontatie, zowel met christenen uit andere werelddelen als met niet-christenen in deze landen, leert men zichzelf zien met de ogen van de ander. Wij zijn zelf ook deel van een religieus systeem, wij zijn zelfs als dragers van de boodschap nog verdeeld in zeer vele religieuze systemen, die onderling de grootste moeite hebben de weg tot de gemeenschap te vinden. In de vormgeving van de nieuwe gemeenschap, de kerk, komt er bijna onvermijdelijk een ideologische component, een zichzelf bevestigend systeem, dat ook om zichzelf draait, dat belangen heeft en

vormen die het wil continueren. In het westerse corpus christianum verschijnt het christendom als cultureel systeem en niet als de eschatologische kritiek van alle systemen.

Wij vinden het niet terecht, maar het is feitelijk zo, dat de grote aziatische religies het Christendom ook beschouwen als een onderdeel van een westers imperialistisch systeem. De ene religieuze gemeenschap komt tevenover de andere religieuze gemeenschap te staan. De bekende methodistische theoloog en voorstander van de dialoog, dr. Lyn de Silva uit Sri Lanka zei het zo: de reden waarom de religies tegen ons zijn is dat zij merken dat de christelijke religie tegen hen is.

Een R. K. theoloog uit Fribourg in Zwitserland, prof. Friedli sprak geregeld over agressie als verborgen grondvorm van veel evangelisatie. Ik weet ook wel, dat men zeer voorzichtig moet zijn met zulke psychologische typering, maar meen tegelijk, dat het ook theologisch niet onverschillig is, hoe het getuigenis voor Jezus Christus overkomt. Lang niet altijd is een status confessionis gegeven, die een antithetische grondvorm van het getuigenis als bijvoorbeeld de Barmer Thesen nodig maakt. De binnen-theologische voltrokken dialectiek van „weerloze overmacht” kan in de context van de zending ook geheel ondialectisch als eenvoudige overmacht overkomen. De naam „Kyrios” (Heer) die Jezus kreeg als naam boven alle naam op grond van zijn ontlediging (Phil. 2) wordt dan opnieuw de heidense kyrios-titel: men ondergaat het zich expanderende Christendom als het optreden van een nieuwe imperator. In het gezonden worden met de Naam van Jezus Christus mag daarom ook de vorm van de zending de weerloosheid en kwetsbaarheid weerspiegelen die ons eigen zijn als wij het Evangelie brengen in de aarden vaten van ons godsdienstig systeem. De noodzaak om anderen in dat corpus christianum in te leiden wordt dan veel minder vanzelfsprekend. Zo komt er ruimte voor de dialoog.

De dialoog

Over de dialoog zelf is het rapport veel minder uitvoerig dan over gemeenschap. Het is alsof, nu de ruimte voor de dialoog is uitgezet, de invulling van de dialoog nu wel vanzelf zal gaan. Juist omdat het hier om een concrete dialoog gaat in een gemeenschap, die verondersteld wordt en opgeroepen wordt, is er van te voren niet veel inhoudelijks over te zeggen. Het rapport zegt: de dialoog kan men het beste ervaren en omschrijven als een bepaalde stijl van leven. In de dialoog kan men de ander laten uitpraten en wordt men ervan weerhouden een vals getuigenis van hem te geven. Dialoog- gemeenschap is geen geheim nieuw wapen in het arsenaal van een agressieve christelijke strijdbaarheid. Het is een fundamenteel deel van onze christelijke dienst in gemeenschap. Er kan daarom ook geen sprake ervan zijn, zo vervolgt het rapport, dat het afleggen van getuigenis en de dialoog in tegenstelling tot elkaar staan. Wanneer wij ons getuigenis geven, zien we in het grootste deel van de omstandigheden direct in, dat een geest van dialoog noodzakelijk is. En als we de dialoog binnen gaan vanuit onze toewijding aan Jezus Christus zullen de tijd en de in de dialoog gelegde relatie ook weer de gelegenheid voor een authentiek getuigenis verschaffen. Het soms in de

oecumene optredende wederzijdse wantrouwen tussen getuigen en dialoogbeoefenen kan worden opgeheven en „evangelicals” belijden in dit rapport samen met de voorstanders van de dialoog, dat God zeer geduldig met ons is. God geeft ons ruimte en tijd voor het ontdekken van *zijn rijkdom*. Wanneer het rapport dit zegt, mag men het naar mijn mening tegelijk zo uitdrukken dat het de wederzijdse ontdekking van *onze armoede* is. Dat is de basis van de ware solidariteit: alles wat de één heeft wat de ander niet heeft, is reden voor het onderscheid, voor het verbreken van de gemeenschap. Samen met aanhangers van andere „geloven” en ideologieën ontdekken dat we met lege handen voor God staan, is veel meer bevorderlijk voor de gemeenschap dan het gesprek over het eventuele gemeenschappelijke religieuze bezit en de integriteit van de ander als religieus mens.

Het is mijn overtuiging, dat, als we deze lijn nog sterker dan in het rapport gebeurt, zouden aanzetten, dat we dan in de dialoog niet zo zeer de rijkdom, maar de ambivalentie en de interne problematiek van elke religie als heilsweg en als gemeenschapssysteem zouden gaan ontdekken. Wij kunnen juist in het concrete gesprek ontdekken, dat de mens in zijn religie evenzeer bezittend als ontberend is. Veel aangrijpender dan de hoogste mogelijkheden, die men in een andere religie en in de „representatieve” vertegenwoordigers ontdekt, is de ontdekking van het ontberen van de grote, zeer grote schare die de wet niet kent. Zij vormt de eigenlijke basis van de gemeenschap tussen „religieuze” mensen en tegelijk de basis tussen mensen überhaupt. De religieuze mens verliest dan bijzonderheid, dat hij in zijn religie nog iets uit zichzelf zou kunnen maken. Hij komt op één lijn te staan met de gesecculariseerde mens, die zijn tehuis en zijn identiteit nog maar nauwelijks of helemaal niet meer in een religie als systeem kan vinden en misschien dan opgevangen wordt in een of andere ideologie. Pas dan is de weg werkelijk vrij voor het evangelie, dat niet de mensen God zoeken, maar dat God de mensen zoekt. En als wij op die weg van de mensen zoekende God meegaan, is de basis voor een ware en blijvende gemeenschap gelegd.

Uit de geschiedenis van de oecumenische hulpverlening

Aspecten van de Oecumenische Hulpverlening belicht in een historisch overzicht

Ter inleiding

De Oecumenische Hulpverlening van de Wereldraad van Kerken heet officieel „Inter-Church Aid, Refugee and World Service”. Het hier volgende historische overzicht hoopt het karakter van de Oecumenische Hulpverlening toe te lichten. Een historische benadering is hiervoor nodig, omdat de aard van de Oecumenische Hulp niet eens en voor altijd vast staat, maar integendeel zich nog altijd ontwikkelt.

Om toch enige verduidelijking te geven over het onderwerp van dit artikel volgen hier vooraf een paar algemene opmerkingen. De situatie van de kerken die lid zijn van de Wereldraad verschilt in zoverre van de kerkprovincies in de Rooms-Katholieke Kerk, dat zij niet onder een centraal gezag zijn georganiseerd, maar veeleer een gemeenschap van kerken vormen. Dit is van veel belang waar het gaat om de vragen van macht en van culturele identiteit. Ten tweede laat de organisatiestructuur van de Wereldraad een twee-deling zien, die het voorwerp van diepgaande discussie is én tot nu toe bepalend is geweest voor het toch wel pragmatische karakter van de Oecumenische Hulpverlening. De Wereldraad heeft namelijk zaken betreffende „Geloof en Getuigenis” ondergebracht in een speciale afdeling (Unit I). De zaken betreffende „Gerechtigheid en Dienst” zijn – daarnaast – in een tweede afdeling ondergebracht (Unit II). De commissie voor „Wereldzending en Evangelisatie” valt onder Unit I. De Oecumenische Hulpverlening valt onder Unit II. Zending en Oecumenische Hulp ziet men in de Wereldraad dus van elkaar onderscheiden (wat nog iets anders is dan los van elkaar). Ten derde kunnen we Oecumenische Hulpverlening karakteriseren als de hulp die kerken elkaar geven in materiële zin, vergelijkbaar met de collecte voor Jeruzalem (II Cor. 9) én de hulp waarmee kerken elkaar helpen hulp te geven waar nood is. Daarnaast verleent het werelddiakonaat ook hulp via niet-kerkelijke organisaties.

1. Oecumenische hulpverlening tot 1948

a. Het begin

Het begon in 1922. Toen werd in Kopenhagen de eerste internationale bijeenkomst gehouden over Oecumenische Hulpverlening. Het initiatief tot deze bijeenkomst kwam uit de beweging voor praktisch christendom „On Life and Work” die tegen het einde van de Eerste Wereldoorlog was ontstaan. Men kan zeggen, dat de geschiedenis van de Oecumenische Hulpverlening vanaf het eerste begin verweven is geweest met die van het sociale denken binnen de oecumenische beweging.

En zo was het ook Adolf Keller – een Zwitser die met „Life and Work” nauw verbonden was – die in 1924 het „European Central Bureau for Inter-Church Aid” oprichtte. Het „Central Bureau” is het eerste initiatief tot hulpverlening dat in de oecumenische beweging is genomen. Na de verwoestingen van de Eerste Wereldoorlog vroeg het herstel om gezamenlijke inspanning, met name waar het ging om verarmde minderheidskerken. Via dit bureau hielpen de sterkere kerken de zwakkere op de been.

Naast deze „Inter-Church Aid” heeft de oecumenische beweging ook vandoors de hulp aan vluchtelingen gekend. In 1933 werd de „International Christian Commission for Refugees” in het leven geroepen. De Spaanse burgeroorlog en het Duitse nationaal-socialisme schiepen een toestand waarin velen de wijk moesten nemen. De oecumenische pionier George Bell werd voorzitter van de „Commission”.

b. Tijdens en na de Tweede Wereldoorlog

De Tweede Wereldoorlog heeft de groei van de oecumenische beweging niet vertraagd. Integendeel. De oecumenische banden zijn in deze jaren hechter geworden. De Oecumenische Hulp speelde hierin een belangrijke rol.

In 1938 was in Utrecht de „World Council of Churches in process of formation” tot stand gekomen. De vorming van deze Wereldraad in wording is tijdens en na de oorlog van grote waarde gebleken. Toen de normale verbindingen verbroken waren, konden via het hoofdkwartier van de Wereldraad te Genève de kerken toch nog contact met elkaar onderhouden.

En dankzij deze contacten is het mogelijk geweest, dat de kerken zich samen erop voorbereiden om direct na de oorlog met vereende krachten de wederopbouw ter hand te nemen. Men nam in 1942 in Genève het besluit om het „Department of Reconstruction and Inter-Church Aid” in te stellen. Behalve aan de wederopbouw zou dit „Department” zich ook wijden aan hulpacties ten behoeve van krijgsgevangenen en aan de leniging van de nood van de massa's vluchtelingen en ontheemden.

Bij de *procedure* die het „Department” in 1942 besloot te zullen volgen, willen wij even stilstaan, omdat deze werkwijze sindsdien kenmerkend is gebleven voor het relatiepatroon van „Inter-Church Aid”. Het „Department” stelde de volgende richtlijnen op:

- het maken van een overzicht van de noden van alle kerken en christelijke organisaties, die leden zijn van of samenwerken met de oecumenische beweging, de later jaarlijks verschijnende „Projectlist”;
- deze noden onder de aandacht brengen van de kerken die hulp kunnen geven;
- alle hulpverleningsactiviteiten van de kerken coördineren;
- zelf hulpprojecten formuleren en ontwikkelen, waar de hulp van meerdere kerken nodig is;
- optreden als uitvoerend hulpverleningsorgaan als gevende kerken dit wensen.

In onderscheid met het „Orphaned Mission Fund”, waarin de kerken elkaar bijstonden om het werk in de door de oorlog tijdelijk „verweesde” zendingsgebieden te laten doorgaan, richtte het „Department” zich op *Europa*. Vanwege deze beperking kon de hulpverlening het karakter hebben van een

tijdelijke inspanning in een acute nood situatie. Dit karakter zou veranderen, toen „Inter-Church Aid” het werkterrein verlegde naar de andere continenten.

De gemeenschappelijke poging tot herstel in het verwoeste Europa heeft de verstandhouding tussen de kerken bevorderd. Overal werden landelijke oecumenische organen gevormd om de hulpverlening te coördineren. Maar significant was vooral de bereidheid van de kerken om aan het Geneefse „Department” grote sommen gelds ter beschikking te stellen zonder voorwaarden ten aanzien van de besteding („unearmarked”). Men vergelijkte het door de CCPD nagestreefde relatiepatroon.

De betekenis van de onderlinge hulp en de vluchtelingenzorg laat zich niet in cijfers uitdrukken, gezien het feit dat de hulp mensen bij elkaar bracht die door het geweld van het nationaal-socialisme elkaars vijanden waren geworden. Men zegt wel, dat de dienst verenigt waar de leer scheidt. Men doelt dan op de overbrugging van denominationele verschillen. In het verscheurde Europa van na de oorlog betekende de dienst van de kerken aan elkaar *over de grenzen die de oorlog had getrokken heen* echter veel meer.

c. Vier steeds terugkerende aspecten van de Oecumenische Hulp

In deze korte voorgeschiedenis maakten wij kennis met de volgende aspecten van de Oecumenische Hulpverlening:

- de *relatie met het sociale denken*, met „Life and Work”, welke de Hulp altijd heeft gekend en die na 1971 daarin tot uitdrukking komt dat de hulpverlening is ondergebracht in Unit II „Justice and Service”;
- het *hulpprogramma zoals dit onder de druk van een concrete historische situatie is ontstaan*; wij onderscheiden de volgende categorieën: „Inter-Church Aid”, vluchtelingenhulp en het herstel van de kerken in de naoorlogse jaren; dit programma zou in omvang toenemen met name doordat het werkterrein werd verlegd naar de andere continenten;
- de *procedure* is die van coördinatie en bemiddeling;
- de *hulp* overbrugt niet alleen geschillen tussen kerken die van confessionele aard zijn, maar *staat bovendien in het politieke krachtenveld*; dit was kort na de oorlog actueel en het is vandaag weer actueel, nu de verschillen tussen Noord en Zuid scheiding brengen tussen christenen, die weliswaar één Heer belijden, maar in het dagelijks leven niet in staat zijn de kloof te overbruggen die armoede van welvaart scheidt.

Wij zullen ons in het vervolg van dit historisch overzicht met deze aspecten bezighouden.

2. Van Amsterdam naar New Delhi: De groei naar een wereldwijde organisatie

De eerste Assemblee van de Wereldraad was in 1948 te Amsterdam. De derde vond plaats in een stad in Azië, New Delhi, in 1961. Centraal staat in deze episode de opdracht die de tweede Assemblee te *Evanston in 1954* gaf aan de Oecumenische Hulpverlening. De Oecumenische Hulp kreeg toen namelijk het *mandaat om uit te groeien van een Europese organisatie tot een de gehele oecumene omspannend netwerk van relaties.*

a. *De eerste zes jaar.*

Terugblikkend op het werk van het „Department of Reconstruction” heeft de eerste Assemblee van de Wereldraad in 1948 – de oprichtingsvergadering – de steun die de kerken elkaar in de naoorlogse jaren hebben gegeven een verrijking van de oecumenische gezindheid genoemd.

De rol van het Geneefse „Department” binnen de oecumenische familie bleek aan het eind van de veertiger jaren overigens wel te hebben gewijzigd. De bereidheid van de kerken om grote sommen ter beschikking te stellen was in 1949 dermate afgenomen, dat de schatkist van het „Department” minder dan \$ 50.000 telde. Dit hield in dat de bevoegdheid om voor eigen verantwoordelijkheid taken uit te voeren aanzienlijk was beperkt. Voortaan zou in de werkwijze van het „Department” de nadruk niet meer liggen op directe actie. De rol van Genève in de Oecumenische Hulp – afgezien van het Service Programme – zou voortaan die van adviseur, bemiddelaar en coördinator zijn. Dit heeft betekend, dat de beslissing over de uitvoering van de projecten het privilege van de donorkerken kon worden en ook vaak is geworden.

Evanston heeft „Inter-Church Aid” beschouwd als de uitdrukking van de gedachte dat de oecumene het lichaam van Christus in de wereld is: „Als één lid lijdt, lijden alle leden mee . . .” (1 Cor. 12:26). Het begrip „lichaam van Christus” is een belangrijk begrip niet alleen omdat het de verbondenheid van de kerken uitdrukt – als leden van het lichaam van Christus leven de kerken met elkaar mee – maar ook omdat het kritisch gebruikt kan worden. Is de concrete gemeenschap werkelijk een gelijkenis van het lichaam van Christus die de wereld geneest en bevrijdt? En: dienen de leden van het lichaam elkaar of overheerst de een de ander?

In 1948 konden de kerken dankbaar constateren, dat dankzij de hulpverlening en de economische opleving van Europa de oorspronkelijke taak van het „Department” – de wederopbouw – minder urgent was geworden. Wel waren er nog altijd de zeer vele vluchtelingen en ontheemden die de aandacht van de kerken vroegen. In 1949 in Chichester wijzigde het Central Committee de naam van het „Department”. Het werd nu: „Department of Inter-Church Aid and Service to Refugees” (afgekort DICASR).

Het is deze zorg voor vluchtelingen en ontheemden geweest, die het „Department” ertoe heeft gebracht om ook buiten Europa activiteit te ontplooiën. Aanvankelijk was de Wereldraad een Europese en Amerikaanse aangelegenheid. En in de Oecumenische Hulp ging het aanvankelijk dan ook met name om vluchtelingen van westerse herkomst. Deze vluchtelingenhulp echter bracht het „Department” ook in Palestina, in China, Hongkong, Iran, de Philippijnen, in Korea. En dáár werd men geconfronteerd met de onmetelijke nood van de andere continenten.

De eerste stappen om een organisatie met een wereldwijde aktieradius te worden waren gezet, toen in 1954 de tweede Assemblee plaats vond. De kerken vonden, dat de „Division” – het „Department” was inmiddels een „Division” geworden – op de ingeslagen weg voort moest gaan. Zij gaven de „Division” een „widened mandate”: de opdracht om nu ook buiten Europa

in Azië en Afrika een netwerk van relaties op te bouwen met het oog op het mogelijk maken van drie categorieën van hulpverlening:

- a. interkerkelijke hulp,
- b. vluchtelingen hulp en
- c. de leniging van „grote acute nood”.

b. *Het mandaat van Evanston.*

De „Division” kwam nu te werken in landen waar voorheen alleen de zendingen hun activiteiten ontplooiden. Dit hield in dat de „jonge kerken” nu ook op een andere wijze dan via de zending contacten kregen met westerse kerken. Dat betekende veel in deze jaren van dékolonisatie: sommige kerken vonden in de oecumene een alternatief voor de dikwijls met het verleden belaste zendingsrelatie. Van Randwijck schreef in 1960 in „De Heerbaan”, dat de overgang van de bilaterale, paternalistische zendingsrelatie naar een multilateraal relatiepatroon – de oecumene – voor de jonge kerken vanzelf de overgang inhield naar gelijkheid en vrijheid. Deze voorstelling van zaken is echter juist vanuit de kerken in de tweederde wereld fel aangevochten en wel in het moratoriumdebat over „volwassen relaties” („mature relationships”). Toen de „Division” zijn hulpverlening uitbreidde naar landen waar tot dan toe alleen de zendingen werkten, werd het nodig, dat de Wereldraad en de „International Missionary Council” (IMC) met elkaar gingen overleggen. Het genoemde Heerbaan-nummer geeft in deze zeer veel informatie. Over dit overleg kunnen wij in dit beperkte overzicht nog het volgende opmerken. De zendingen hadden zich al vanouds met sociaal, medisch en educatief werk beziggehouden en zagen natuurlijk graag dat dit werk doorgang kon vinden. Wél vond men dat bijvoorbeeld bij rampen maar ook bij de grotere projecten hulp op grotere schaal nodig was, dat wil zeggen een oecumenische aanpak geboden was. Omdat de zending en de oecumenische hulp elkaar niet in de weg wilden zitten en tegelijk elkaar nodig hadden, is men uiteindelijk in 1956 tot een aantal afspraken gekomen, die als de zgn. „Herrenalb-categorieën” de geschiedenis zijn ingegaan. Ze zijn opgeheven in 1965, omdat men ze toch als te beknellend heeft ervaren. In de hier volgende „Herrenalb-categorieën” werd de arbeid van DICASR als volgt afgebakend:

- a. hulp bij noodsituaties, bijvoorbeeld ten gunste van natuurrampen, politieke onrust en economische crises;
- b. hulp voor vluchtelingen en thuislozen;
- c. hulp aan kerken die geen vaste relaties met zendingsinstanties hebben;
- d. hulp aan interkerkelijke projecten, namelijk voorzover zij het kerkelijk leven bevorderen of in het teken staan van de dienst aan de samenleving; hierbij wordt alleen geholpen, indien men te weinig lokale middelen heeft en/of onvoldoende door zendingsinstanties kan worden gesteund;
- e. steun aan hulpverleningsinstellingen, waarvoor de middelen van lokale kerken of daarmee samenwerkende zendingsrelaties tekortschieten;
- f. hulp aan experimenten, die kerken of christelijke gemeenschappen zelf-supporting willen maken.

Het „widened mandate” van Evanston heeft DICASR een wereldwijde actieradius toegestaan. Het is boeiend te zien, dat deze *nieuwe horizon* het

werk van de „Division” *een geheel ander karakter* zou geven. De uitbreiding van het werk in geografische zin zou de aard van de hulp ingrijpend doen veranderen. De nood die de wereldsamenleving kent en waaronder de landen uit de tweederde wereld het meest gebukt gaan, zou immers de „Division” voor ongekende uitdagingen stellen.

Wat veranderde er, toen DICASR in Azië, Afrika en Latijns Amerika ging werken? Toen DICASR nog z'n werk beperkte tot Europa, ging het om taken van tijdelijke aard, het naoorlogse herstel. En de hulp werd verleend aan kerken die eigenlijk sterk en diep geworteld in de samenleving stonden. In de andere continenten legde DICASR contact met jonge kerken, minderheden in economisch minder ontwikkelde landen. Daarbij zouden oorlogen, natuurrampen en een veelal revolutionaire situatie als gevolg van de dékolonisatie in de tweederde wereld aan de Hulpverlening nieuwe eisen stellen, terwijl de wederopbouw in Europa in een situatie van vrede had kunnen plaats vinden. *In Europa kon men adequate hulp verschaffen, maar in Azië, Afrika en Latijns Amerika zag men zich gesteld voor een nood van zulke afmetingen, dat hulpverlening uitzichtloos moest lijken.* Het verwondert ons dan ook niet dat in 1954 het studiedepartement van de Wereldraad werd ingezet voor de studie „Our Common Christian Responsibility Towards Areas of Rapid Social Change” (onze gemeenschappelijke christelijke verantwoordelijkheid ten opzichte van gebieden in snelle sociale verandering).

c. New Delhi 1961 over de dienst der kerken.

De derde Assemblee van de Wereldraad vond plaats in een stad in Azië, in New Delhi. Vele gedelegeerden van kerken uit Azië, Afrika en ook uit Zuid-Amerika waren er aanwezig. De oecumene was niet langer slechts een westerse aangelegenheid. Dit werd extra onderstreept door de integratie van de „International Missionary Council” in de Wereldraad, een samensmelting die hoofdpunt van de agenda was.

In New Delhi hebben de kerken de ontwikkeling van de „Division” tot een wereldwijde organisatie erkend met een naamsverandering. Voortaan zou de Oecumenische Hulp opereren onder de naam „Division of Inter-Church Aid, Refugee and World Service” (DICARWS). Welke consequenties deze uitbouw zou hebben voor de inhoud van de hulp, hoe precair de hulpverlening gezien de – mondiale en nationale – ontwikkelingsproblematiek eigenlijk is, is tijdens de Assemblee nauwelijks aan de orde geweest. Dit ondanks de integratie van de zendingen in de Wereldraad en ondanks enkele inmiddels gereed gekomen studies „On Rapid Social Change”. Wél besprak men het vraagstuk van het nationalisme en de „nieuwe volkeren”. Het ontwikkelingsvraagstuk zou pas in Uppsala 1968 aan de orde komen. Dat men in New Delhi zover nog niet was, maakt ons duidelijk, dat wij de naamsverandering van de „Division” niet kunnen beschouwen als een afsluiting, maar als een begin van een toenemende en steeds explicietere betrokkenheid van de oecumene bij het vraagstuk van rijkdom en armoede in de wereld.

In het eerste hoofdstuk van dit historische overzicht zagen we, dat de oecumenische hulp in nauwe relatie stond met „Life and Work”. Ook in New Delhi bleef dit verband bewaard. Dat blijkt uit de inhoud die de tweede sectie van de Assemblee heeft gegeven aan het begrip „dienst”.

Wat verstond deze tweede sectie onder de dienst van de kerken? In de theologische overwegingen vinden we veel nadruk gelegd op de dienst als het volgen van Christus, als het delen in zijn lijden en overwinnen. Deze navolging is tegelijk aanbidding van God, de Vader, Zoon en Heilige Geest.

„Al ons dienen is een antwoord aan God die ons eerst heeft liefgehad. Gerechtigheid is de uitdrukking van deze liefde in de maatschappelijke samenleving . . .

De kracht om te dienen wordt door de Heilige Geest gegeven, die de Kerk als zijn werktuig gebruikt om het Koninkrijk Gods en het Heerzijn van Jezus Christus in alle menselijke verhoudingen en in alle sociale structuren zichtbaar te maken.” (Uit het rapport van Sectie II, artikel 2 en 3).

Wat het christelijk dienstbetoon in alle sociale structuren impliceert, wordt in een aantal maatschappelijke en politieke overwegingen uiteengezet, waarmee de Sectie wil aangeven, hoe de kerken door hun dienst in en aan de wereld worden tot „een levende gelijkenis van het Koninkrijk „totdat Hij komt” ’ (artikel 90), een herinnering aan wat Paulus zegt over het sacrament van het Avondmaal in I Cor. 11 : 26.

De dienst der kerken is de weg om in alle menselijke verhoudingen het Koninkrijk Gods en de macht van de Dienstknecht Jezus Christus zichtbaarte maken.

Men hoort wel eens de oecumenische beweging vereenzelvd worden met een politieke groepering. Maar dat berust op een misverstaan van wat de kerken in de verdeelde wereld willen boodschappen. Die boodschap – en dat is wezenlijk voor de oecumene – is dat de kerken in de spanningsvelden van de verdeelde wereld blijven getuigen van de eenheid, een eenheid gebaseerd op Gods gerechtigheid en vrede. Deze hoop geeft christenen de vrijheid en het élan om zichzelf te vernieuwen, om niet bij de status quo stil te staan maar zich in te zetten met fantasie. En waar door belangentegenstellingen en diep verankerd onrecht de eenheid voor geen mens meer zichtbaar is, daar is

„alleen al het bestaan van de oecumenische beweging een feit van onschatbare waarde . . . als een getuigenis voor de mensheid, dat in Christus de scheidsmuren zijn neergehaald” (artikel 66).

Het sectierapport noemt de verzoening na de Tweede Wereldoorlog en de toetreding van de Russische Orthodoxe Kerk als voorbeelden van situaties waarin de gemeenschap der kerken veelbetekenend kan zijn. Maar deze eenheid heeft ook een keerzijde. Door één te zijn alleen al verrichten de kerken een dienst in een verdeelde wereld. Maar telkens wanneer aan deze gelovige solidariteit concrete uitdrukking wordt gegeven – en gebeurt dat niet met name in de Oecumenische Hulp? – blijkt deze eenheid ook een *aangevochten eenheid* te zijn. Hoe precair deze oecumenische gemeenschap is en hoe kwetsbaar, is in de laatste jaren wel gebleken, waarin steeds duidelijker is geworden, dat de kloof tussen Noord en Zuid en het racisme christenen van elkaar vervreemden.

3. DICARWS in het spanningsveld van de mondiale ontwikkelingsproblematiek

a. Swanwick Consultation 1966

Een tweede mijlpaal – na het „windened mandate” van Evanston 1954 – in de geschiedenis van de Oecumenische Hulpverlening vormt de „Swanwick Consultation” van DICARWS in 1966.

Het grote belang van deze consultatie vinden wij geformuleerd in het rapport van het Central Committee „New Delhi to Uppsala”, p. 134-135:

„Wat in deze vergadering naar voren kwam, en op de „World Conference on Church and Society” met nog meer nadruk werd beklemtoond, was de kardinale betekenis die de „ontwikkeling” nu had aangenomen in de moderne wereld. Een *geheel nieuw systeem van relaties* tussen de kerken en de nationale regeringen en de internationale instanties moet uitgewerkt worden, zodat een christelijke zin aan de ontwikkeling kan worden gegeven en betekenis wordt toegevoegd aan de christelijke dienst aan de naaste.”

Ontwikkeling en het nieuwe relatiepatroon zullen voortaan tot de belangrijkste issues van de Hulpverlening horen.

De ontwikkelingsproblematiek – H.M. de Lange spreekt over over- en onderontwikkeling – is pas in de tweede helft van de zestiger jaren in het centrum van de belangstelling komen te staan. Dit vindt z'n reden in het verloop van het dékolonisatieproces. Maar ook heeft het scheppen van de nodige organisatorische voorwaarden – bijvoorbeeld het van de grond komen van de „East Asia Christian Conference” en de „All Africa Conference of Churches” – lange tijd zoveel aandacht gevergd, dat de inhoud van het werk pas in een later stadium voorwerp van bezinning kon worden. De opheffing van de „Herrenalb-categorieën” in 1965, die de Hulp tot hulp bij rampen en vluchtelingen zorg beperkten, was ook een factor.

De hulp bij rampen en de vluchtelingen hulp bléven belangrijk. Toen de tweederde wereld voor de „Division” open was komen te liggen, is het vluchtelingen vraagstuk zelfs in grotere afmetingen dan ooit zichtbaar geworden. Politieke en sociale spanningen, fysieke nood door armoede, honger of oorlog doen mensen op weg gaan naar betere oorden. Toch staat óók de zorg voor vluchtelingen en ontheemden veelal in het perspectief van de tegenstelling tussen rijke en arme landen. De menigten *buitenlandse werknemers* zijn hiervan dicht bij ons huis een voorbeeld.

Sinds 1966 heeft de Division zich intensief met de ontwikkelingsproblematiek bezig gehouden. Niet alleen moest de hulpverlening dienstbaar gemaakt worden aan de „*nation building*” van de jonge staat, maar ook werd DICARWS geconfronteerd met het gegeven dat de *oorzaken* van honger en armoede, van politieke en sociale spanningen gezocht moesten worden in de mondiale samenlevingsverhoudingen, in de kloof tussen rijk en arm.

In een rede die de bekende directeur van DICARWS Leslie E. Cooke in Swanwick hield, stelde deze, dat het steeds duidelijker werd dat de (inter)gouvernementele hulp er niet in slaagt de kloof tussen rijke en arme landen smaller te maken. „De oorzaken hiervan liggen diep en zijn gecompliceerd. Ze liggen in de economische en sociale structuren van de wereldsaa-

menleving en in de economische en handelspolitiek van de westerse naties” (Swanwick-rapport, p 38-39). Cooke zag een wereldsamenleving voor zich, waarin – net als op nationale schaal gebeurt – de economisch zwakkeren het recht hebben op ondersteuning.

De arme landen worden relatief steeds armer. De hulpverlening reikt niet toe om de kloof tussen het Noorden en Zuiden te dichten. Een verantwoordelijke maatschappij op wereldschaal zal uiteindelijk pas uitkomst kunnen bieden. In dit ernstige perspectief zag Leslie Cooke de hulpverlening in de komende jaren gesteld.

In dezelfde rede heeft hij aangegeven hoe de Oecumenische Hulpverlening zou dienen in te gaan op de uitdagingen van de komende jaren.

Ten eerste wees hij op de noodzaak van een *educatief proces*. Het bereiken van nieuwe verhoudingen in de wereld zal niet minder dan een „grote omwenteling” vergen van de *houding* van christenen. Voor diverse commissies en departementen van de Wereldraad zag Cooke hier een *gemeenschappelijke taak*:

„De taak die in de komende tien jaar op ons rust is om onze hulpprogramma's in evenwicht te doen zijn met onze pogingen om de mensen wakker te maken voor het werkelijke probleem en hun krachten te mobiliseren om dit probleem aan te pakken” (p. 40).

Ten tweede drong Leslie Cooke aan op een nieuwe beoordeling van de projecten, namelijk in het licht van het ontwikkelingsvraagstuk.

Ten derde wees Cooke op de noodzaak van een *herziening van de relaties*, waarin de oecumenische hulpverlening werkt.

a. Sinds het „Rochester statement” van 1963 dienen veel kerken als kanaal voor de ontwikkelingshulp van de overheid. Dat betekent dat de overheid gebruik maakt van de onderlinge contacten die de kerken met elkaar hebben, opdat de hulp goed terecht komt. Van geval tot geval zal beoordeeld moeten worden of de kerken zo niet het gevaar lopen het paard voor de wagen van de overheid te worden en of de hulp wel ten goede komt aan de ontvangende kerk en het ontwikkelingsland.

b. Met name in Azië en Latijns Amerika is veel protest geuit tegen de structuur van de hulpverlening, die zodanig is dat westerse kerken kunnen uitmaken, wat de ontvangende kerken aan instituten en organisatie nodig hebben. Dit issue van de „*mature relationships*” (volwassen relaties) is in Lusaka 1974 nog geheel actueel gebleken.

c. Tenslotte geven we nog een citaat dat ons duidelijk maakt dat Cooke al in 1966 aan een soort CCPD (commissie van de Wereldraad voor de deelname van de kerken aan ontwikkeling) moet hebben gedacht:

„... *naast de bilaterale activiteiten* van de kerken en nationale bureaus zouden wij ons moeten voorzien van een *coöperatieve organisatie, centraal georganiseerd*, met een internationale ploeg, zoals wij die ook kennen om voor de ontheemde te zorgen en die zo effectief is gebleken. Op het moment kunnen wij nog niet zien wat het zal betekenen, maar we moeten stappen nemen om binnen onze verantwoordelijkheid en competentie deze grote problematiek, misschien de gewichtigste van de komende decade, aan te pakken” (p. 41; cursivering van mij).

Deze gedachte van Cooke om de hulpverlening niet tot de bilaterale sfeer te

beperven – de „Projectlist” – is in de Division blijven liggen. Naarmate de Division het armoedevraagstuk duidelijker als een structureel bepaald probleem is gaan zien, heeft men zich in toenemende mate moeten bezinnen op de vraag in hoeverre de structuur van de hulpverlening zich conformeert met de bestaande machtsverhoudingen in de wereld.

b. *Uppsala 1968: Zie, Ik maak alle dingen nieuw.*

„Alle mensen zijn bureu van elkaar geworden. Verscheurd door onze verschillen en spanningen weten wij nog niet hoe wij met elkander zullen leven.

Maar God vernieuwt.

Christus wil dat zijn kerk een teken en voorafschaduwung zal zijn van een vernieuwde mensheid.”

Uit de Boodschap van Uppsala

Het jaar 1968 was een jaar van ingrijpende crises. De boodschap van Uppsala staat in een context die gevormd wordt door het mislukken van de Tweede Wereldhandelsconferentie te New Delhi, door de studentenopstanden, door Vietnam.

Het is geen wonder dat tegen de achtergrond van de kloof tussen Noord en Zuid, tussen Oost en West en tussen ouderen en jongeren het bezig zijn met de plaats van de kerken in een verdeelde wereld een grote geladenheid heeft gekregen. En tegelijk verbaast het ons niet, dat men met zoveel élan tegenover de verscheurdheid van de wereld aan de eenheid der kerken uitdrukking heeft willen geven als teken van vernieuwing.

De Assemblée heeft zeer concrete aanbevelingen gedaan en heeft zich daarin laten leiden door de resultaten van de „Conference on Church and Society – Christian Response to the Technical and Social Revolutions of Our Time” (Conferentie over Kerk en Samenleving – een christelijk antwoord aan de technische en sociale revoluties van onze tijd), in 1966 gehouden te Genève. Op deze belangrijke conferentie – een ontmoeting van „leken” uit zowel rijke als arme landen – stond de ontwikkelingsproblematiek en het vraagstuk van de revolutie centraal en werden vérstrekkende uitspraken gedaan.

Wat heeft Uppsala 1968 voor de oecumenische hulpverlening betekend? In het algemeen kan men zeggen dat Uppsala 1968 in het verlengde ligt van de DICARWS consultatie te Swanwick. Maar de thematiek van de „vernieuwing” en van de „eenheid van de mensheid”, die in Uppsala zo centraal stond, heeft de bezinning van DICARWS in een *stroomversnelling* gebracht. Men werd er zich scherper van bewust, dat de betrokkenheid bij de nood in de wereld de oecumenische hulp in politieke spanningsvelden brengt. Juist het thema van de eenheid van de mensheid leidde ertoe kritisch bezig te zijn met de vraag hoe de dienst der kerken in een verdeelde wereld *functioneert*. En daarbij gaat het niet alleen om de rol van de kerken in de ontwikkelingslanden of de internationale verhoudingen, maar ook in de ontwikkelde landen. *De inzet van deze zelfkritiek was en is de geloofwaardigheid van de oecumenische vriendschap, aangevochten als deze is door de verschillen tussen rijk en arm.*

Het derde sectierapport, „Economische en sociale wereldontwikkeling”, heeft in een oproep om te werken aan een „wereldomspannende verantwoordelijke samenleving” (29) een viertal taken geformuleerd, waarin de „Service Task” veelbetekend wordt geflankeerd door a. de taak van pastoraat en onderwijs, b. de profetische en kritische taak en c. de politieke taak, drie taken om kerken, individuen en regeringen wakker te houden. Het is overigens opvallend, dat het woord „Service” – dat in New Delhi in een veelomvattende en bovendien normatieve zin werd gehanteerd – in dit rapport in een sterk gereduceerde zin wordt gebruikt, namelijk als aanduiding van de hulpverlening.

Wij laten het gedeelte over de taak van de dienst hier volgen, dat in de besluiten naderhand in de Nederlandse kerken zo’n belangrijke plaats heeft ingenomen:

- „32. De kerken zijn al bezig met zendings- en dienstprojecten voor de economische en sociale ontwikkeling, en een deel van dit geld zou op grond van een bepaald prioriteitenstelsel strategisch kunnen worden gebruikt voor pionier- en demonstratieve projecten en een belangrijk antwoord kunnen vormen op de meest acute noden van een bepaalde volken en gebieden. Hiervoor zou een *herziening van de doelstellingen van kerkelijke programma’s en budgetten* nodig zijn in het licht van de dringende taken van de nationale opbouw van de ontwikkelingslanden.
33. Elke kerk moet naast haar bijdragen aan zending en andere programma’s een zó groot *deel van haar normale inkomen voor ontwikkelingshulp* bestemmen dat het een werkelijk *offer* is.
34. De kerken moeten hun middelen zo gebruiken dat ze er Gods doel, een volwaardig leven voor allen, mee dienen. Ze moeten de mogelijkheid van het stichten van *internationale fondsen* onderzoeken, via welke giften en andere kerkelijke inkomstenbronnen op verantwoorde wijze kunnen worden geïnvesteerd voor de ontwikkeling.”

Het specifieke van de oecumenische hulpverlening – aldus het jaarverslag van DICARWS in 1968 – blijft ondanks het intensieve bezig zijn met de ontwikkelingsproblematiek haar open staan voor *het lijden van de enkeling*, dat zich niet laat beschrijven met een statistiek of in een theorie over „integrale menselijke ontwikkeling”. Maar ook in haar werkwijze behoudt de oecumenische hulpverlening een eigen karakter. Het jaarverslag beschrijft deze werkwijze – de bemiddeling en coördinatie – met het beeld van het centrale zenuwstelsel, dat prikkels ontvangt en uitzendt, zodat het lichaam van de oecumene kan functioneren in de wereld.

Dit eigen karakter en deze procedure hebben DICARWS niet geschikt doen zijn om de kerken bij te staan in de vormgeving van de vier taken die Uppsala aan de kerken heeft-voorgehouden. Daartoe zou een nieuwe organisatie in het leven moeten worden geroepen.

4. Drie onderwerpen uit de periode na de vierde Assemblée te Uppsala

In dit laatste hoofdstuk stellen wij drie onderwerpen aan de orde die inzicht verschaffen in de inhoud van de oecumenische hulp, de plaats ervan in leven en werk van de Wereldraad en in het relatiepatroon van Inter-Church Aid.

a. *Het gebruik van het woord „ontwikkeling”*

Wij maken hier gebruik van een artikel van C.I. Itty, directeur van de CCPD, getiteld „Are we yet awake?”, in de Ecumenical Review, Vol. XXVI, 1974. Gedurende de eerste ontwikkelingsdecade hebben de kerken de Verenigde Naties in hun visie gevolgd en ontwikkeling gelijkgesteld met *economische groei* naar westers model, wat neerkomt op de verbetering van productie, handel en consumptie. Door kapitaalsoverdracht, toepassing van technologische verworvenheden, efficiënter gebruik van arbeidskrachten en planning zouden landen in de tweederde wereld in decades kunnen bereiken wat het Westen eeuwen had gekost. Zowel Genève 1966 als Uppsala 1968 zochten de oplossing van het grimmige armoedevraagstuk in structurele veranderingen van economische aard (handelsvoorwaarden, investeringen enz.). Tegen het eind van de zestiger jaren rees er protest tegen het gelijkstellen van de doelstelling van de ontwikkeling met economische groei. Enerzijds bleek namelijk dat in veel landen in de tweederde wereld de levensstandaard van een grote meerderheid van de armen ondanks de economische groei, ondanks de toename van het bruto nationaal product verslechterde. Wel werden de rijken en de middenklasse rijker en werd de maatschappelijke ongelijkheid vergroot. De kritiek stelde, dat niet alleen economische groei maar ook „*distributive justice*” (verdelende gerechtigheid) doel van het ontwikkelingsproces diende te zijn. Ieder moet kunnen delen in de toegenomen welvaart. Bovendien moeten de doeleinden van de productie in overeenstemming zijn met de economische en sociale noden van de armen. Anderzijds bracht de beklemtoning van de economische groei een grote interesse met zich mee in – westers – kapitaal en technologie. En aangezien beide schaars zijn in de onderontwikkelde landen, impliceerde ontwikkeling een grotere afhankelijkheid van de rijke landen. De kritiek stelde, dat men – wil ontwikkeling behalve economische groei óók zelfstandigheid of „*zelfbepaling*” beogen – aan de in de arme landen wél aanwezige factor, namelijk arbeid, prioriteit moet geven. Gebruik maken van de in overvloed aanwezige arbeidskrachten betekent het mobiliseren van de arme massa's om „active agents” te worden in het ontwikkelingsproces. Dit laatste vraagt om motivatie („conscientisatie”), organisatie en toerusting („capacitatie”) van de mensen op de plaats waar zij wonen. Een langdurig proces om de mensen zelf hun bevrijding ter hand te doen nemen.

Tegen de achtergrond van deze gedachtenvorming begrijpt men waarom de oecumenische consultatie te Montreux in 1970 als doel van de ontwikkeling een drievoud heeft gesteld van: economische groei, zelf-bepaling („self-reliance”) en sociale gerechtigheid.

In brede kring heeft men nu de omschrijving van Montreux overgenomen, waarin ontwikkeling wordt gezien „*as a people's movement and as a liberating process aimed at justice, self-reliance and economic growth*” (als een beweging van het volk en als een proces van bevrijding, gericht op gerechtigheid, zelfstandigheid en economische groei) (p. 11).

b. *De plaats van de oecumenische hulp in het programma van Unit II „Justice and Service”*

Gerechtigheid en dienst. Zo heet de tweede Unit, die bij de reorganisatie van

de Wereldraad in 1971 ontstond. In één afdeling werden bijeengebracht de „Commission of the Churches on International Affairs” (CCIA), het „Programme to Combat Racism” (PCR), de „Commission on the Churches' Participation in Development” (CCPD) en DICARWS (voortaan als „Commission of Inter-Church Aid, Refugee and World Service”).

Waarom heeft men in 1971 een viertal oecumenische activiteiten samengevoegd in één Unit? Men kwam hiertoe niet alleen om de organisatorische redenen van vereenvoudiging en coördinatie, maar vooral om de programma's en commissies in een organisch verband te stellen, waarin zij elkaar zouden kunnen inspireren en aanvullen en dat men gevonden had in het bezig zijn met de gerechtigheid dat leven en werk was gaan kleuren. Zo zegt het rapport van het Central Committee „Uppsala to Nairobi”, p. 123-124:

„Het gaat er niet om de rol van de dienst („service”) te ondermijnen, welke zijn eigen geldigheid heeft, maar het wordt steeds duidelijker, dat de dienst alleen effectief verricht kan worden, als deze in relatie staat tot de vraag van de gerechtigheid.”

Om een beeld te geven van het werk van de tweede Unit „Gerechtigheid en dienst”, waarvan de Hulpverlening dus een onderdeel is, staan wij stil bij werkwijze en doelstelling van twee sub-units die samen met CICARWS en de uit 1948 daterende „Commission of the Churches on International Affairs” (CCIA) een organisch geheel willen vormen: de CCPD en het PCR.

Het Programma tot bestrijding van het racisme (PCR):

Het omstreden Programma tot bestrijding van het racisme is opgericht in 1969 na de bekende internationale consultatie te Notting Hill. Het Programma beoogt de solidariteit van de kerken uit te drukken met hen die strijden om de bevrijding van racistisch geweld. Aangezien het de blanken zijn die door een geschiedenis van 400 jaar rijkdom en macht hebben verzameld en aangezien in alle continenten mensen van verschillende kleur hieronder hebben geleden en nog lijden, valt het meeste licht op het blanke racisme. Het racisme dat men bestrijdt, is een geïnstitutionaliseerd racisme, dat wij vinden in sociale, economische en politieke machtsstructuren.

De instelling van het PCR in 1969 hangt samen met de nieuwe rol die de kerken van Azië, Afrika en Zuid-Amerika in de Wereldraad zijn gaan spelen: het Programma is een *teken van een zich doorzettende verhouding van gelijkwaardigheid* binnen de oecumene. Of wij de activiteiten van het Programma nu al of niet negatief beoordelen, wij zullen ons van deze omstandigheid rekenschap moeten geven.

De Commissie voor de deelname der kerken aan ontwikkeling (CCPD): De oprichting van de CCPD in 1970 te Montreux ligt in de lijn van de uitdaging van de vierde Assemblee aan de kerken om een actieve rol te spelen in de bestrijding van de structurele oorzaken van honger en armoede. Tijdens de consultatie van Montreux hebben de verschillende deskundigen en vertegenwoordigers van kerken beseft, dat er een langdurig educatief proces nodig is om aan de aanbevelingen van Uppsala gehoor te kunnen geven. Uppsala had van de kerken niet minder gevraagd dan een „meerjarenprogramma voor ontwikkeling” (H.M. de Lange). Waarom werd er een aparte commissie – de

CCPD – opgericht om de kerken bij te staan in hun taken ten aanzien van de ontwikkelingsproblematiek? Er bestond immers al een „Secretariat for Development Education” en een „Advisory Committee on Technical Service”? En voor de ontwikkelingshulp was er toch een DICARWS? Nu hebben wij al gezien, dat de hulpverlening van DICARWS een eigen dimensie heeft en dat de werkwijze – namelijk bemiddeling en coördinatie door middel van een jaarlijkse „Projectlist” – een beperkte is. Wij zagen ook dat dit DICARWS ongeschikt maakte het meerjarenprogramma op zich te nemen.

DICARWS heeft in veel gevallen een rol te spelen in de ontwikkelingsproblematiek, maar z'n bijdrage is slechts partieel. Hetzelfde kan van de andere afdelingen worden gezegd: ze zijn weliswaar bij de vraagstukken van de ontwikkeling betrokken, maar ze zijn het in partiële zin. Geen van deze is geëigend om de „*comprehensive approach*” uit te voeren die vereist is om het ontwikkelingsvraagstuk tot een oplossing te brengen.

Omdat het vraagstuk van de ontwikkeling gezien werd als een alomvattend vraagstuk dat een gecoördineerde aanpak vereist van diverse afdelingen en commissies, is de CCPD niet opgericht als een aparte afdeling naast de andere. De Commission moet de deelname van de kerken aan de ontwikkeling bevorderen door bestaande activiteiten te *coördineren* en te stimuleren en door het beleid van de Wereldraad inzake de ontwikkelingsproblematiek vast te stellen.

Een complicerende factor is het feit dat de CCPD behalve deze coördinerende taak de beschikking kreeg over eigen fondsen. Zo werd de CCPD tot een afdeling naast de andere met eigen „fundraising”, doelstellingen en relatiepatroon, hetgeen de plaats van de Commission in de Unit niet heeft verhelderd, met name ten aanzien van de al bestaande fondsen van de oecumenische hulpverlening.

Voor dit fonds, het „*Ecumenical Development Fund*” (EDF) vraagt de Wereldraad van de kerken 2% van het budget ter beschikking te stellen, een verzoek dat weinig weerklank heeft gevonden. Met een gedeelte van dit geld financiert de CCPD programma's voor bewustwording en educatieve doeleinden in de ontwikkelde landen.

Maar voornamelijk assisteert de CCPD kerken in ontwikkelingslanden bij de uitvoering van programma's en wel met name die welke gericht zijn op mentaliteitsverandering en participatie van verdrukte groepen in de strijd om sociale gerechtigheid. Omdat de middelen uit het EDF beperkt zijn, worden deze hoofdzakelijk in vier gebieden ingezet: Kameroen, Indonesië, Ethiopië, India en het Caribisch gebied. De kerken in deze gebieden experimenteren met de ontwikkelingsconceptie van de CCPD, waarin als doel van de ontwikkeling de drieslag van sociale gerechtigheid, zelf-bepaling en economische groei gesteld wordt.

Een boeiende bijzonderheid van de werkwijze van de CCPD is dat het zwaartepunt van de verantwoordelijkheid voor de uit het EDF gefinancierde programma's ligt bij de initiatiefnemers en uitvoerders in de ontwikkelingslanden. Aan de kerken wordt namelijk gevraagd hun bijdragen aan het EDF ter beschikking te stellen zonder gedetailleerde voorwaarden omtrent de besteding (*unearmarked*). Dit geld wordt niet zozeer in afzonderlijke projecten als wel in programma's geïnvesteerd. Over deze programma's nu vindt

overleg plaats – niet tussen donor en ontvanger maar – in bijeenkomsten van de vier „counterpart” groepen uit de ontwikkelingslanden en vertegenwoordigers van hulporganisaties en andere kerkelijke groeperingen die zich met het ontwikkelingsvraagstuk bezighouden in de westerse landen.

Later sprak men in dit verband van de „*consortium approach*” (consortium aanpak). De Wereldraad heeft voor deze procedure gekozen, opdat de Commission zich in zijn bestedingsbeleid niet hoeft laten leiden door westerse voorkeuren, maar integendeel de ruimte heeft voor een gelijkwaardig overleg.

Het boeiende van deze procedure is dat ze ons doet denken aan een realisatie van een idee van Leslie Cooke. Zoals wij in het voorafgaande zagen, dacht Cooke in 1966 aan de oprichting van een organisatie op een coöperatieve basis die – naast de bilaterale relaties – ruimte zou hebben om in een zekere zelfstandigheid in te spelen op de situatie van de kerken in de ontwikkelingslanden. Afgezien van het „Service Programme” is de werkwijze van CICARWS altijd die van de coördinatie en bemiddeling geweest door middel van de jaarlijks op te stellen „Projectlist”. Tegenover deze procedure – die in de bilaterale sfeer blijft en een grote invloed van de donor toelaat – staat de „consortium approach” van de CCPD, die – multilateraal – werkt met gelden die slechts met globale bestedingsvoorwaarden ter beschikking zijn gesteld.

De ontvanger krijgt in deze laatste benadering een andere status, maar ook de identiteit van de donor tegenover zijn niet-kapitaalkrachtige partner verandert, doordat hij in de overleggroep zich steeds weer moet bezinnen over de rol van het geld in menselijke verhoudingen. CICARWS is echter zelf ook bezig procedures te ontwikkelen, waarbij de ontvangers op regionale basis prioriteiten aangeven voor de „projectlist”.

Het bijeenbrengen van verschillende programma's en commissies in één afdeling „Justice and Service” heeft goede resultaten gehad. Zo konden bijvoorbeeld tijdens de oorlogen in Nigeria en in de Soedan de CCIA en CICARWS elkaar aanvullen. Ook bleek een gecoördineerde benadering vruchtbaar toen vanwege de bloedige staatsgreep in Chili vele vluchtelingen om hulp vroegen. De Sahel vroeg om een gezamenlijke aanpak van CCPD en CICARWS. Ook hebben de diverse sub-units hun krachten gebundeld in twee afzonderlijke „desks”, het Secretariaat voor Migratie en het Secretariaat voor Mensenrechten in Latijns Amerika.

c. *Volwassen relaties*

De discussie over „mature relationships”, volwassen relaties, zou wel eens een nieuw hoofdstuk in de geschiedenis van de oecumenische hulpverlening kunnen betekenen.

Het eerste hoofdstuk van de oecumenische hulp eindigde in Evanston 1954, toen de tweede Assemblee aan de Division een wereldwijd mandaat gaf. Het tweede werd afgesloten in Swanwick 1966, waar men moest concluderen, dat de uitbreiding van het werk in geografische zin de hulpverlening had geplaatst

in de context van de mondiale ontwikkelingsproblematiek, hetgeen consequenties bleek te hebben voor de aard van de hulpverlening. Tevens werd duidelijk, dat de kerken een educatieve en politieke taak hebben: een meerjarig programma voor ontwikkeling, dat nog in volle gang is.

De discussie over „mature relationships” voegt aan dit proces echter nog een dimensie toe. In deze discussie zijn namelijk de structuren van de hulpverlening zelf voorwerp van confrontatie geworden. Weerspiegelen deze structuren nog niet te vaak de machtsverhoudingen in de wereld? Vragen de verhoudingen tussen de kerken uit Noorden en Zuiden niet dringend om een vernieuwing in de richting van een consequent oecumenisch partnerschap, een oecumenische universaliteit” (Canon Burgess Carr)?

Het begrip „mature relationships” is geïkt in de kritiek die Aziaten, Afrikanen en Zuid Amerikanen hebben geuit op de slechte manier van hun Europese en Noord Amerikaanse zusterkerken. In een voor ons onthutsend felle confrontatie hebben zij de kerken uit het rijke Noorden erop gewezen, dat zij een misplaatste dominantie vertonen in hun omgang met de arme, jongere kerken. Kort gezegd komt deze dominantie erop neer, dat westerse kerken in de hulpverlening westerse doeleinden, werkwijze en organisatie opdringen aan hun zusterkerken, een paternalisme dat het eigen karakter van de ontvangende kerk niet tot zijn recht laat komen.

Dat dit protest op een Zendingconferentie – Bangkok 1973 – tot uitdrukking kwam, is niet verwonderlijk. Het was de Zending die een ambivalente rol heeft gespeeld in het acculturatieproces van de voormalige koloniën. En nóg is er veel, met name in de sfeer van de hulpverlening, dat herinnert aan de situatie van overmacht waarin de tweede wereld kennis maakte met de westerse cultuur.

Het gaat de kerken uit de tweede wereld niét om een verzet tegen de opdracht der Zending. Ook zij nemen deze opdracht op zich. Het gaat hen erom, dat zij aan deze opdracht kunnen beantwoorden naar hun éigen aard.

De discussie over „mature relationships” heeft zijn grootste scherpte gekregen in het zogenaamde „moratoriumdebat”.

De term „moratorium” is voor het eerst gebruikt door John Gatu, toe hij in 1971 pleitte voor een moratorium, een periode waarin door de Afrikaanse kerken niét om westerse gelden en personeel zou worden gevraagd. Zo'n periode zou een tijd van bezinning moeten zijn: voor de Afrikaanse kerken om in gedwongen zelfstandigheid naar een authentieke wijze van kerk-zijn op eigen kracht te zoeken, voor de „gevende” kerken om zich te bezinnen op haar zendingstaak in eigen continent. Met name door de Afrikaanse kerken is in alle hevigheid over het moratoriumvoorstel gedebatteerd. Het is een voorstel dat in z'n radicaliteit nauwelijks is gerealiseerd, maar dat wel als een eye-opener kon functioneren voor zowel westerse kerken en instellingen als die uit de tweede wereld.

Het belang van het moratorium debat in het zoeken naar „mature relationships” – ook in de oecumenische hulpverlening – is duidelijk. Het debat opent ons de ogen voor de rol van het bezit van geld in de verhoudingen tussen kerken die samen de oecumenische gemeenschap vormen. Nog een citaat uit het rapport van Lusaka 1974 (Allerwegen, 6e jrg. nr. 2, p. 16):

„Een van de hindernissen op de weg naar de afrikanisatie van de

Afrikaanse kerk vandaag is de kwestie van de macht. Hoewel in de meeste gevallen het leiderschap van de kerk voor het oog berust in handen van de mensen ter plaatse, is de werkelijke macht elders te vinden. De macht manipuleert de kerk van Afrika door middel van de zeggenschap of controle over geldmiddelen, programma's, projecten, beleid, en zelfs over de kerkelijke tucht en zijn toepassing.

Dit probleem zal blijven voortbestaan zolang de kerk van Afrika op het punt van het voortzetten van eigen leven afhankelijk is van inkomen afkomstig uit externe bronnen.”

Het moratoriumdebat heeft niet geleid tot een stopzetting van de hulpverlening op grote schaal, integendeel. Maar wél zijn er sinds Lusaka 1974 verheugende ontwikkelingen zichtbaar geworden in de structuur van de hulpverlening. In de Internationale Spectator, september 1976, p. 521, schetst prof. J. Verkuyl de positieve resultaten van het moratoriumdebat:

1. er is alom een duidelijke herstructurering van de relatiepatronen tussen de kerken aan de gang, voor zover die niet reeds lang haar beslag had gekregen . . .
2. De inter-Aziatische, inter-Afrikaanse en inter-Latijns-Amerikaanse wederzijdse uitwisseling en hulpverlening neemt op verheugende wijze toe . . .
3. De overlegstructuren in de oecumenische relaties worden zo omgebouwd dat de beslissingsmacht over geld, personeel, projecten en programma's komt te liggen waar ze hoort, namelijk in de betrokken landen. De CCPD (Commission on the Churches' Participation in Development) is daarvan een duidelijk voorbeeld.
4. De screening en toetsing van kerkelijke hulpprojecten en programma's wordt reëel bewuster uitgevoerd. Het gaat daarbij om de vraag die op de conferentie van Bangkok zo klaar werd gesteld: of ze „salvation oriented” zijn, d.w.z. of ze werkelijk heilzaam, genezend, bevrijdend zijn niet alleen voor christenen, maar voor de gehele gemeenschap in de betrokken regio's.
5. Het moratoriumdebat heeft meer dan tevoren geleid tot bezinning op de missionaire en diakonale taak in de westerse landen, waarin immers het afbrokkelingsproces der kerken onheilspellende afmetingen aanneemt. Algemeen groeit het besef dat wij wederzijdse assistentie nodig hebben in alle zes continenten, dat de tijd van het éénrichtingverkeer voorbij is en dat er nu veel-richtingverkeer nodig is omdat de homebase overal ligt.
6. Het moratoriumdebat heeft ook de stoot gegeven tot een veel kritischer houding vanuit de kerken in het Westen ten opzichte van de gedragingen van westerse overheden en instellingen in ontwikkelingslanden.”

Met dit citaat van een verwachtingsvol toekomstbeeld besluiten wij ons overzicht van de geschiedenis van de oecumenische hulpverlening.

Geraadpleegde literatuur:

1. R. W. Kijlstra, „Werelddiakonaat”, in Oecumenische Leergang 17.
2. H. C. Touw, „Het verzet der Hervormde Kerk”, dl. I, 1946.
3. „The first six years”, 1948 – 1954, WCC, Genève 1954.

4. „The Evanston Report”, WCC, London 1955.
5. E. Emmen, „Werelddiakonaat in wording”, in Wending 1954.
6. „Evanston to New Delhi”, WCC, Genève 1961.
7. S. C. van Randwijck, „Zending en Interkerkelijke Hulpverlening”, in De Heerbaan 1960.
8. Idem vervolgd, in De Heerbaan 1962.
9. „Neu-Delhi”, Dokumentarbericht 1961, WCC, Stuttgart.
10. A. M. van Peski, „The Outreach of Diakonia”, Assen 1968.
11. H. M. de Lange, „Werkelijkheid en Hoop”, Baarn 1975.
12. „New Delhi to Uppsala”, Genève 1968.
13. „Across my Desk”, WCC, Genève 1961.
14. J. Verkuyl, „Het Werelddiakonaat”, in I.H. Enklaar, „Onze blijvende opdracht”, Kampen 1968.
15. „Swanwick Consultation”, WCC, Genève 1968.
16. „Hand in Hand”, WCC, 1968.
17. „The Uppsala Report”, WCC, Genève 1968.
18. „Kerken en ontwikkelingssamenwerking”, Studierapport, NHK, 1971.
19. J. Verkuyl, „Onderweg naar één wereldsamenleving”, Kampen 1971.
20. A. v.d. Heuvel, „Bangkok”, in „Hier en Daar, Zending en Werelddiakonaat in de jaren zeventig”, Lekkerkerk.
21. „Bevrijding als Opdracht van de Kerken”, over het PCR, Raad van Kerken 1975.
22. C. I. Itty, „Are we yet awake?”, in Ecumenical Review, Vol. XXVI, 1974.
23. Speeches van K. Raiser en J. Pronk, CCPD/CICARWS Consultation, Montreux 1974, gestencilled.
24. „De derde Assemblee van de All Africa Conference of Churches” te Lusaka, 1974, verslag van R. J. v.d. Veen, gestencilled.
25. „De moratorium-discussie. Een selectie bijdragen uit Afrika, Azië en Latijns Amerika”, Allerwegen, 6e jrg, nr. 2, 1975.
26. J. Verkuyl, „Enkele notities over het moratoriumdebat”, Internationale Spectator, september 1976.
27. F. J. Verstraelen, „Theologie in actie voor ontwikkeling. Bijdragen van Christenen uit de Derde Wereld aan het ontwikkelingsdebat”, in Tussentijds, Tilburg 1975.
28. H. M. de Lange, „Bevrijding door gerechtigheid”, in „Eenheid door bevrijding”, Kampen 1975.
29. „Uppsala to Nairobi”, WCC, New York 1975.
30. „Breaking Barriers. Nairobi 1975, WCC, London 1975.

D. Bakker

Indrukken van het internationale missiologencongres

Costa Rica, 25-31 juli 1976

Voor het eerst kwam de International Association for Mission Studies (IAMS) of het Internationale Genootschap voor Missionaire Studies bijeen in de zogenaamde Derde Wereld en wel in Costa Rica, een prachtig en vreedzaam land op de merkwaardige kronkel, die de beide Amerika's verbindt. Costa Rica is ruim tweemaal zo groot als Nederland, telt ongeveer 2 miljoen inwoners, die in het algemeen met elkaar Spaans spreken. Het land werd in 1502 door Columbus „ontdekt”, vocht zich in 1821 vrij van Spanje en in 1856 van Nicaraguaanse overheersing. Het is een republiek onder een president, die elke vier jaar gekozen wordt en niet herkiesbaar is. Het kent geen leger, wel een politiemacht. Het rooms-katholicisme geldt er als de officiële religie, maar de protestanten met 50.000 aanhangers genieten volle vrijheid. De overwegend blanke bevolking maakt een welvarende indruk. Het natuurschoon met vulkanen en witte stranden lokt vele toeristen naar dit aangename tropenland. Op de laatste dag hebben we tijdens een excursie een indruk gekregen van de majesteit van Gods geweldige natuur in dit deel van de wereld. Het was echt een bevrijding er uit te wezen, want we hadden alle delen van de dag tijdens het congres gebivakkeerd in Gran Hotel Costa Rica in het hartje van de saaie hoofdstad San José, een stad van bijna een half miljoen inwoners.

Openingszitting

In een rommelige *openingszitting* vertelde de nederlandse voorzitter van het congres, prof. dr. A. Camps de geschiedenis van het Internationale Genootschap. Deze organisatie wil zowel internationaal als inter-confessioneel verbondenheid en samenwerking bevorderen tussen personen en instellingen die zich bezig houden met de studie van missionaire problemen.

Op die eerste avond sprak ook een van de bekendste Latijns Amerikanen, ds. Emilio Castro, directeur van de Commission on World Mission and Evangelism, de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken, en vroeger President van de Evangelische Methodistische Kerk in Uruguay. Hij maakte in bewogen bewoordingen duidelijk dat één van de pijnlijkste problemen voor kerk en zending was het geweld dat mensen achter slot en grendel sluit. Afrika telde twee miljoen politieke gevangenen; in Argentinië waren er 18.000. Het lijkt erop of wij in het zuidelijk deel van de wereld moeten lijden opdat de Noord-Atlantische landen in rust en vrede hun welvaart kunnen verteren. Contextuele theologie neemt in deze tijd een menselijk gezicht aan. De kerk heeft zeker veel gedaan voor de zieken, maar faalde ten opzichte van de gevangenen. Misschien is de gevangene wel de centrale figuur, als we in deze tijd over zending denken. Hoe bereikt hem de invitatie van het Rijk? . . .

Het congres telde een honderdtal deelnemers van meer dan 26 nationaliteiten. De meesten kwamen uit de beide Amerika's. Europa was ook goed vertegenwoordigd, vooral Nederland, Afrika minder, terwijl het immense Azië slechts in enkele personen aanwezig was. Uit Australië was er niemand en uit het uitgestrekte Oceanië waren er twee afgevaardigden. Er werd in de wandelgangen veel Spaans gesproken, maar op het congres en in de secties voornamelijk Engels.

Traditionele vormen en vernieuwde opzet in de missionaire arbeid

Prof. dr. Orlando E. Costas, directeur van het Latijns Amerikaans Evangelical Centrum voor Pastorale Studies in Costa Rica zette in de openingslezing *het thema* van dit Congres (*Tradition and Reconstruction in Mission*) uiteen tegen de achtergrond van Latijns Amerika. De protestantse zending in dat werelddeel was oorspronkelijk overheerst door een statisch en steriel traditionalisme. De missionaire reconstructie voltrok zich volgens twee modellen (welke José Miguez Bonino typerend genoemd had):

- het model van de „beschaver” („civilizer”), uitgewerkt door het liberale protestantisme dat de kerk in dienst stelde van sociale verbeteringen door middel van hospitalen, scholen, weeshuizen, e.d.;
- het model van de „boodschapper” („evangelizer”), uitgewerkt door de evangelicals in samenwerking met de fundamentalisten, die zich wierpen op dynamische en agressieve evangelisatie. Daarnaast plaatst Costas nog een derde model en wel
- het model van de „door de Geest gedrevene” („Pentacostalizer”), welke de zending poogt te bevruchten vanuit de ervaring van de machtige interventie van de Geest door middel van wedergeboorte, heiliging, gezangen, tongentaal en lofprijzingen. Deze uitwerking richtte zich vooral tegen het eerste model dat in een statisch traditionalisme was teruggevalen.

Langs deze drie lijnen ontwikkelde zich het protestantse missionaire beeld van Latijns Amerika totdat tegen het einde van de vijftiger jaren grote schokken van een aardbeving zich aankondigden. De eerste schok werd veroorzaakt door de studies over „wezen en zending van de Kerk”, opgezet door de Beweging van Christen Studenten (Student Christian Movement). Deze studies vormden de aanleiding tot de ontwikkeling van de Beweging voor Kerk en Samenleving (Church and Society Movement), die zich vooral met ideologisch-politieke klem richtte tegen het eerste model. De tweede schok kwam door de beweging „verkondiging in de diepte” (Evangelism in Depth), welke van de lokale gemeente een gemeenschap wilde maken die met haar boodschap naar buiten zou treden, in plaats van dat mensen van buiten en binnen de kerken wel eens kwamen luisteren naar beroemde opwekkingspredikers en verder niet. Deze aanpak impliceerde een reconstructie van het beeld van de gemeente naar een centrifugale en op leken gebouwde gemeenschap. Een derde schok werd veroorzaakt door de beweging voor charismatische vernieuwing. Zij vertoonde een Pinkster-achtige religiositeit, maar met een oecumenische openheid. Het manifesteerde zich, naast andere bekende uitingen, vooral in een spontaan en vrijwillig delen met elkaar van materiële bezittingen. Men poogt de mensen tot echte navolgers van Christus te maken

in een broederlijke samenwerking. Deze vernieuwing raakt op vele plaatsen het hart van alle drie bovengenoemde modellen.

Nu in de zeventiger jaren zijn wij de duidelijke contouren kwijtgeraakt en is de wat mistige situatie te omschrijven met de volgende karakteristieken: – overal is men in Latijns Amerika ten aanzien van de protestantse zending *op zoek*. Dit zoeken heeft verschillende vormen aangenomen. Er is bijvoorbeeld dialoog en coöperatie met groepen arbeiders, landbouwers, politieke bewegingen, buurtschappen. Er zijn experimenten ten aanzien van kerkstructuren, ten aanzien van de eredienst en ten aanzien van de taak van de gemeente temidden van de omringende concrete noden.

– Tegelijkertijd is er een stroom van vaak verborgen *weerstand* merkbaar, die kenbaar wordt in wantrouwend stilzwijgen, overdreven angst voor gevaaren. Soms is er openlijk verzet en wel met kerkrechtelijke maatregelen. Hier en daar beschuldigt men elkaar zelfs voor politieke en militaire autoriteiten. In andere gevallen lijdt men economische boycot of wordt aan de kant gezet. In plaats van hun energie te gebruiken voor de bevordering van de zending, besteden deze personen en groepen hun energie om de zending juist te verhinderen!

– Bovengenoemde weerstanden veroorzaken vaak een gevoel van *onmacht*. Men doet er het zwijgen toe, wordt steeds voorzichtiger, zelfs achterdochtig en beperkt zich tot minimale taken.

– Door dat alles vermoeid geraakt overwegen steeds meer groepen en personen een *terugkeer* tot het verleden. Ze hebben de gedachte dat programma's en modellen van gisteren nog van waarde zijn voor vandaag. Op vragen van morgen denken ze te kunnen reageren met antwoorden van gisteren.

Deze boven weergegeven realiteit slingert heen en weer tussen de hoopvolle worsteling om nieuwe vormen van zending en de fanatieke strijd om de missionaire erfenis van de voorgangers veilig te stellen. In deze dialectiek leeft de Latijns Amerikaanse zending.

De organisatoren van het congres hadden geprobeerd een rooms-katholiek theoloog van formaat als inleider te krijgen. Door allerlei omstandigheden kon dit niet worden verwezenlijkt. Objectief gezien moet dit als een groot manco worden beschouwd, aangezien het rooms-katholicisme de grootste religieuze factor in Latijns Amerika daardoor onvoldoende nadruk kreeg.

Geografisch panorama

Het congres-thema werd vervolgens in geografische groepen nader besproken, die later verslag uitbrachten in de algemene vergadering. De *Latijns Amerikaanse* groep gaf de volgende karakteristieken van de situatie in haar werelddeel:

– eerst negatieve:

er bestaat een valse dichotomie tussen de geestelijke en de materiële, tussen de persoonlijke en de sociale dimensies van de boodschap;

er is een chronische miskennis van mensenrechten zoals recht op arbeid, recht een gezin te stichten, recht op een opleiding; de mensen worden gemanipuleerd door de massamedia, die in dienst staan van corrupte ideologieën;

foutieve wetgeving vergemakkelijkt overheersing van buitenlands kapitaal,

inbeslagname van grond, waardoor de bevolking uitkomst gaat zoeken in alcoholisme en drug-gebruik;

er is een groeiend militarisme, slechts vier van de Latijns Amerikaanse staten worden niet door militairen geregeerd;

er is een groot aantal politieke vluchtelingen en gevangenen; terwijl de kerken in Latijns Amerika dikwijls teveel in gebouwen zijn gecentraliseerd, geen eenheid uitstralen en tegenover politiek vervolgden een dubbele moraal hanteren: door „links” onderdrukten worden gretiger geaccepteerd dan zij die door „rechts” vervolgd worden.

– Er waren echter ook positieve karakteristieken:

zowel in katholieke als protestantse kerken is een vernieuwing op gang gekomen en een groeiende consciëntisatie bij kerkelijke leiders;

de herontdekking van geestelijke waarden bij hen die zich verzetten tegen ongerechtigheid.

Bovenvermelde analyse stond niet los van bezorgdheid over de missionaire inzet vanuit het buitenland. In dit verband

- a. drong men aan op het sturen van missionaire werkers die zich echt wilden inzetten voor de totale bevrijding van de mens;
- b. verzocht men zich de vraag te stellen: zijn missionaire werkers een hulp of een hinderpaal voor de zending in Latijns Amerika?;
- c. sprak men er z'n bezorgdheid over uit dat de productie van literatuur, van radioprogramma's en theologisch onderwijs overwegend in het buitenland werd opgesteld buiten de Latijns Amerikaanse context;
- d. vond men dat het initiatief om missionaire werkers van elders te ontvangen moet uitgaan van de ontvangende kerken en niet omgekeerd;
- e. drong men erop aan dat de zendende kerken heel serieus opnieuw hun motivatie tot zending in overweging moesten nemen;
- f. klaagde men over die gevallen waarbij missionaire werkers betrokken waren bij de CIA.

Op grond van dit alles drong deze groep er op aan dat de missiologie grondige studie maakt van de huidige realiteit, speciale aandacht gaat geven aan de mensenrechten en zich met name bezig gaat houden met zending in de westerse wereld!

De twee deelnemers uit *Oceanië* klaagden over gebrek aan belangstelling van de zijde van de missiologen voor hun gebied, waar toch nog wel vier miljoen mensen wonen! Verhoudingsgewijs werken in dat gebied het grootste aantal missionaire arbeiders en was de invloed van het christelijk geloof er zeer verstrekkend. Hele volken waren christen geworden en vormden zo grote nationale kerken. Er kwamen niet alleen allerlei nieuwe religies op, maar ook, zoals op de Fiji-eilanden, raken Hindoes en Moslims weer in de meerderheid, wat nieuwe impulsen geeft aan de christenen.

Over traditie en reconstructie van de zending in het *Midden-Oosten* werd gerapporteerd, dat dit gebied huis en ontmoetingsplaats is van de drie grote monotheïstische religies, die zeer afgescheiden van elkaar leven, ja herhaaldelijk met elkaar in conflict komen.

Eerst kwamen de rooms-katholieke orden in dit gebied en later in de achttiende en negentiende eeuw de protestantse zendingen. Hun opzet Moslims te bekeren mislukte, zodat men zich toen richtte op de oude aanwezige

kerken. Dit leidde echter tot fragmentatie en versplintering. Toch ontstonden binnen de christelijke groeperingen kringen, die zich wat wilden losmaken van de westerse steun en op zoek gingen naar een authentiek Arabische of Semitische identiteit. Bovendien groeide een verlangen naar oecumeniciteit. Ook bij de Moslims, aangezet door het Zionisme en de strijd van de Palestijnen, ontstond een religieuze opleving.

Temidden van al deze verwarring moeten de kerken een oecumenisch getuigenis uitdragen, onderlinge twisten staken; de zendingen uit het Westen dienen zich aan te passen aan een oecumenische inzet en betrokkenheid en allen tesamen hebben zich te begeven in een praktische en levende dialoog met de Moslims in hun omgeving.

De groep *Afrika* rapporteerde over drie onderwerpen, te weten:

- a. theologische opleiding; priesters en predikanten in Afrika mogen geen copieën worden van de geestelijkheid in Europa en Amerika. Zij dienen met name contact te houden met de gevoelens en gezichtspunten van hun gemeenteleden. Bij de opleiding moet ook serieuzer dan voorheen aandacht geschonken worden aan de Afrikaanse cultuur. Ook moeten de leken veel meer worden ingeschakeld;
- b. de plaats van de zending aan de universiteiten; omdat zending en missie grote invloed uitoefenden op geschiedenis en cultuur van Afrika, dienen seculaire universiteiten in Afrika ruimte te geven aan onderwijs over zending en missie. Helaas zijn de universiteiten hierin nog aarzelend. De kerken kunnen met documentatie-materiaal en studiecetra van dienst zijn. Gewezen wordt o.m. op het documentatie-centrum aan de universiteit van Uganda, dat gesteund wordt door het Fonds van de Wereldraad van Kerken voor Theologische Opleidingen (Theological Education Fund);
- c. de zending en Zuid-Afrika; de Zuidafrikaanse zwarte deelnemers aan deze groep vonden unaniem dat er geen missionaire werkers meer uit het Westen naar Zuid-Afrika gezonden moesten worden. Zij gaven daarvoor de volgende redenen op:
 - hoe sympathiek de blanke missionaris ook staan moge tegenover de zaak van de zwarte meerderheid in Zuid-Afrika, zijn aanwezigheid accentueert de macht van de onderdrukkende blanke minderheidsregering;
 - noch hijzelf, noch de gemeenschap die hij wenst te dienen, is vrij te kiezen waar hij wil zijn en leven; het is de regering die die keuze bepaalt;
 - zijn verblijfsvergunning moet elke drie maanden verlengd worden en die verlenging is afhankelijk van de houding van de missionaire werker tegenover de regering;
 - de missionaire werker is machteloos als het gaat om verandering of reconstructie van de kerk in Zuid-Afrika;
 - blanke missionaire arbeiders kunnen effectiever werk doen buiten Zuid-Afrika door hun eigen mensen te overtuigen van het verderfelijke van de apartheid;
 - zwarte Afrikanen die nu nog vroegen om blanke missionaire werkers, vertegenwoordigden niet de lijdende meerderheid, maar waren men-

sen die een comfortabel leven konden leiden en de status-quo wilden handhaven.

Dr. Preman Niles, zoon van de bekende D. T. Niles, rapporteerde namens de groep *Azië*. In dat werelddeel vormen de christelijke gemeenschappen, met uitzondering van de Philippijnen, minderheidsgroepen, die bovendien leven temidden van sterke inheemse culturen en religies en seculaire ideologieën. De taak voor de evangelieverkondiging ligt nu grotendeels in handen van Aziatische kerken zelf. Deze taak wordt echter verzaamd door verschillende factoren, zoals

- de opleving van de religieuze culturen;
- de strijd tegen radicale discriminatie en allerlei vormen van onderdrukking;
- de uitdaging van het Marxisme, van de wetenschappelijke en technische ontwikkelingen;
- de toename van autoritaire regeringen, die democratische vrijheden aan banden legden.

De reductie van de missionaire taak tot alleen bekeerlingen maken en ontwikkeling stimuleren is niet in overeenstemming met de complexe situatie. Daarom poogt men in allerlei modellen te zoeken naar nieuwe wegen voor de evangelieverkondiging. Op die wijze tracht men situaties te scheppen, waarin het Evangelie kan „gebeuren“.

Temidden van al deze nieuwe dingen en situaties moet men het wagen theologie te beoefenen in een Aziatische omgeving („to do theology in an Asian context“).

De Europese en Noord-Amerikaanse groep constateerde dat het waarschijnlijk de eerste keer was dat een gezelschap van dergelijke oecumenische en confessioneel-verschillende samenstelling de gelegenheid kreeg buiten hun „thuislanden“ de missionaire situatie in de Noord-Atlantische wereld te bespreken. Om die situatie te leren kennen, was het eerst nodig de „inboorlingen“ te leren kennen („to get to know the natives“).

In een analyse van de Noord-Atlantische situaties stelden deze Noord-Amerikanen en Europeanen dat de zending zich moet voltrekken in een post-christelijke omgeving. Men had in die gebieden grotendeels het geloof in een liberale democratie en in een democratische religie verloren. Omdat het christelijk geloof zich vaak tot op grote hoogte met bovenstaande idealen had geïdentificeerd, was de evangelieverkondiging nu in een crisis terechtgekomen, die èn sociaal èn politiek èn spiritueel tegelijk was. Temidden van deze alomvattende crisis kwamen echter diverse bewegingen op, zoals

- a. het occultisme, kenbaar in allerlei religieuze bewegingen onder leiding van guru's. Deze bewegingen vertegenwoordigen een radicaal escapisme, een ontkenning van alle sociale en menselijke verantwoordelijkheid voor de wereld;
- b. het toenemend gegeven van het cultureel en religieus pluralisme, door de stroom immigranten, die de kerken voor problemen stelt waarmee vroeger alleen de zendingsorganisaties te maken hadden;
- c. het particularisme, zoals in Zweden, dat zichtbaar wordt in het opkomen van allerlei volkscultuur. In Amerika werpt men zich op de herontdekking

van de eigen identiteit van allerlei ethnische groepen, zoals bijvoorbeeld Black Movement;

- d. in Amerika het zoeken naar het centrale en dat vindt men dan in een herleving van de Amerikaanse religiositeit („civil religion“) en in een nieuw soort conservatisme.

Hoe moet nu het missionaire antwoord zijn op al deze verschijnselen?

- wij moeten ons opnieuw te binnen brengen, dat wij de geestelijke dienstverlening van andere delen van de wereld nodig hebben om tot stand te brengen wat wij zelf niet kunnen doen. Niet in het minst moet deze assistentie ingaan op sociale en politieke vragen, om ons aan te tonen hoe vast we zelf zitten aan onze eigen cultuur.
- wij moeten nieuwe benaderingen durven ontplooiën. Het zou wel eens kunnen zijn dat onze kerken en haar instituten niet meer in staat zijn op realistische wijze op de nieuwe uitdagingen in te spelen.
- wij moeten ons realiseren dat wij zelf eigenlijk „jonge kerken“ zijn in een nieuwe missionaire situatie, die samen in eenheid moeten gaan getuigen.
- wij moeten werken aan een nieuwe spiritualiteit, gekenmerkt door beweeglijkheid, nieuwe experimenten en uithoudingsvermogen in een tijd vol onzekerheid, waarin we toch niet willen opgeven.

Consultatie over missiologie

Het middengedeelte van het congres was gewijd aan een onderlinge consultatie over wat er aan missiologie gedaan werd in het Caribisch gebied, in Azië en in Afrika.

Dr. Idris Hamid, Principal van St. Andrews College in Trinidad sprak over *Missiologie in het Caribische bekken*. Wanneer wij de overgeërfde missiologie observeren, moeten wij erkennen dat het theologische denken aangepast was aan het koloniale ethos. De Caribische mens was goed genoeg om be-evangeliseerd en nog eens be-evangeliseerd te worden, maar hij was nooit een gelijke en zelden een broeder.

Wij zijn nu op zoek naar nieuwe wegen om onszelf te begrijpen en onze geschiedenis te verstaan zodat er een nieuw soort Caribische mens ontstaat.

Dr. Hamid vond dat de missiologische instituten en missiologen

- zich meer moeten gaan bezighouden met de concrete problemen buiten Europa en Noord-Amerika en dat de resultaten van research vervolgens moeten worden teruggebracht naar Europa en Noord-Amerika teneinde de sprookjes over de zending op te ruimen;
- veel meer aandacht moeten geven aan economische, politieke, sociale en antropologische factoren, die van grote invloed zijn op missionair werk. De missiologie zou dan bijvoorbeeld de relatie tussen welvaart en de macht tot evangelisatie eens kunnen bestuderen. Wat is de echte beweegreden missionaire werkers uit te zenden en missionair werk te steunen?
- zich dienen af te vragen wie het doel is van de missiologie en daarbij erkennen dat de Derde Wereld in staat is zelf verantwoordelijkheden te dragen. De oude missiologische vormgeving is tot een einde gekomen en verdient een passende begrafenis;
- zich moeten identificeren met de voornaamste worstelingen van de gewone mensen door hen te helpen daarin duidelijkheid te brengen.

Missionaire studieprogramma's moeten werken voor:

- de gezondmaking van de volkeren, wat o.m. inhoudt internationale rechtvaardigheid in de handel;
- de verbreking van de boeien der gevangenen;
- het voeden van de hongerigen door hen in staat te stellen zichzelf te voeden;
- de bevrijding van de onderdrukten door de mensenrechten veilig te stellen.

Bovendien moeten deze studieprogramma's ophouden de volken van de Derde Wereld als doel te kiezen voor het eerstkomende decennium, maar moeten ze zich richten naar hun eigen Noord-Atlantische gemeenschappen

- door evangelisatie en verandering van houding;
- door woord en aktie tegen de machtscentra, welke de volken van die Derde Wereld kreupel maken. Want de bron van veel van hun problemen ligt in de Noord-Atlantische gemeenschappen.

Na een korte discussie luisterden wij vervolgens naar ds. E. K. Mosothoane, con-rector van St. Bede's College, Umtata, Transkei, die sprak over *Missie en Missiologie in Afrikaans perspektief*.

In de laatste tien jaar is de missiologie gekarakteriseerd door een bittere controverse. Dat is op zichzelf niets nieuws. Het gaat er echter om te zien dat onder die controverse de vraag ligt wat we onder missiologie verstaan. Naast historische studie is vooral nodig actuele, contextuele en Schriftuurlijke reflectie. Jezus Christus als centrum van alle zending is toch óók verbonden aan zowel zijn omgeving als aan de Schriften? Vandaar dat echte contextuele missiologie altijd pluriform is en handelt over de „missiones Dei”.

Tegen deze achtergrond kan men zeggen dat Zuid-Afrika de microkosmos is van alle problemen waarmee de huidige missiologie te maken heeft. Zending in Zuid-Afrika moet gaan over de soort samenleving, die God voor mensen wil, een open en rechtvaardige staat. Maar hoe verstaat de christelijke gemeente deze zending?

Ds. Mosothoane ging voort met zeer bewogen te spreken vanuit Paulus' brieven aan de Colossenzen en Efeziërs, waar we lezen dat de vijandschap wèg is, dat er een nieuwe mens mogelijk is; zó moet de gemeente van de levende Heer een teken van hoop zijn temidden van een hopeloze situatie, een alternatieve maar echte gemeenschap temidden van wat géén gemeenschap is. Wat onmogelijk is, is toch mogelijk dank zij Christus.

Maar dat betekent dat de kerk in zichzelf een zendingsveld is en dat ze tot de berouwvolle erkenning moet komen dat ze zelf primair Zuid-Afrika's verdorven samenleving („South Africa's evil society”) is, maar dat ze ook wil zijn Zuid-Afrika's samenleving op de knieën („South Africa's evil society on knees”). Maar misschien houdt dit verder in dat er eigenlijk – zoals Jesaja zei – alleen nog maar een „gelovige rest” overblijft . . . En zo komen wij bij Jezus die ook gezonden was, allereerst tot zijn eigen volk dat Hem niet wilde aanvaarden. Net als toen, wordt ook nu Gods Naam gelasterd door sommige christenen die naar de kerkdiensten gaan in Zuid-Afrika. Roept God soms een gelovige rest in Zuid-Afrika om daarmee een alternatieve samenleving op te bouwen? Waar ligt het antwoord op deze vragen . . . ? Wat nu nodig is is verkondiging van de kernwoorden, want grote delen van Zuid-Afrika's be-

volking moeten de Blijde Boodschap nog horen, maar hoe zullen ze dat kunnen aanvaarden tenzij de kerk anders durft te zijn, anders dan de Zuid-Afrikaanse samenleving? Het is ontroerend stil als deze vurige christen zijn plaats weer opzoekt. Velen drukken hem de hand.

De derde lezing over *Missionaire Studies in Azië* kwam van dr. D. S. Amalorpavadass, directeur van het Nationale Bijbelse, Catechetische en Liturgische Centrum in Bangalore, een magere Indiër met een scherp gezicht en een indringende stem, die een virtuoos in systematiek bleek te zijn, zonder ooit te vervelen.

Het gaat in de missiologie om de realiteit van het Woord, van de kerk en van de wereld. Dit nadenken over het geloof is een uitdrukking geven aan de ervaring dat God in de wereld aanwezig en werkzaam is; het is een interpersoonlijke relatie tussen God en ons en tegelijkertijd ons antwoord op Gods liefde. Zulk een theologie moet een profetisch karakter dragen en in begrijpelijke taal functioneren. Kritiek op de samenleving en op de kerk maken deel uit van de interpretatie. Zo gezien heeft de theologie óók de menswetenschappen nodig en moet omgekeerd de theologie bereid zijn de andere wetenschappen te dienen. Om goed in de situatie te functioneren is research nodig, analyse, overzichten en ook het besef dat de tegenwoordige theologie van de zending inadequaat is.

De lokale kerk moet open staan naar de samenleving toe in de vaste overtuiging dat ze Gods teken is in de wereld. De leken moeten bij alle werk betrokken worden. Vroeger dacht men dat het uitsluitend in de missiologie ging om „reflectie”, nú heeft men de idee dat alles moet draaien om „aktie”. Nodig zijn echter alle twee, aktie en reflectie, maar dan tesamen in een gelovig zich onderwerpen aan Gods Woord.

Azië is een continent van wereldreligies; ze zijn oud, levend, herlevend zelfs en invloedrijk. Daarom is een theologisch begrijpen van de religieuze tradities van de mensen noodzakelijk, evenals een interreligieuze dialoog. Waarbij de vraag opkomt hoe de relatie tussen dialoog en zending gelegd moet worden. Azië is óók een continent dat lijdt aan armoede, onderontwikkeling, overbevolking, ongerechtigheid en onderdrukking. Daarom is ook een theologisch inzicht in ontwikkeling en bevrijding noodzakelijk. Velen zijn van mening dat bevrijding en missionair handelen niets met elkaar te maken hebben.

Het is eveneens een continent van indrukwekkend samenspel tussen de verschillende culturen met machtige uitdagingen voor synthese en nieuwe waardeschalen. Ook hiermee moet de theologie zich intens bezig houden, daarbij vooral de vraag in het oog vattend wat de rol is van de zending van de kerk temidden van al deze culturele verschijnselen.

Azië is bovendien een continent waar ideologieën een geweldige invloed uitoefenen. Daarom zal de theologie zich moeten afvragen wat de relatie is tussen christelijk geloof en ideologieën, wat de mogelijkheden zijn tot samenwerking en wat de kritiek moet inhouden; bovenal hoe de missionaire opdracht van de gemeente in dergelijke situaties kan worden geëffectueerd.

Dr. Amalorpavadass toonde ons enkele tekeningen van modellen hoe op grond van bijbelse gegevens de kerk haar zendingstaak zou kunnen uitvoeren.

Hij concludeerde tenslotte dat nodig waren:

- persoonlijke beleving dat de Heer was opgestaan en besef dat de Heilige Geest overal present is;
- gebed, spiritualiteit, strijd en contemplatie, nederigheid en het gevoel gezonden te zijn;
- nieuwe vormen van dienstbetoon, rijpheid en verantwoordelijkheid, creativiteit en originaliteit, en tenslotte
- openheid en deelname aan de oecumenische gemeenschap.

Van de drie reacties op deze Caribische, Afrikaanse en Aziatische stemmen vermeld ik hier die van *prof. dr. N. Nissiotis*, systematicus aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Athene, die het vooral eens was met wat dr. Amalorpavadass had uiteengezet. Het betoog van dr. Hamid vond hij te politiek.

Gezien eigen Grieks Orthodoxe achtergrond meende prof. Nissiotis nog enkele dingen te moeten toevoegen:

1. Onze referentie aan de traditie is nog onvoldoende. Traditie is de stroom van apostolisch leven en onderwijs, dat in gang gebracht en gevoed wordt door de Heilige Geest. Daarom mag traditie niet primair uitgelegd worden als bepaald historische daden en opvattingen van mensen. Reconstructie kan dus ook alleen maar plaatsvinden in overeenstemming met de traditie. Traditie is niet alleen gebaseerd op het apostolisch getuigenis, maar ook altijd gericht op de toekomst.
2. Theologie bezint zich op de feiten van de herstelde gemeenschap tussen God en de mensen. Zulke theologie kan daarom ook alleen maar kerkelijk zijn, en kan geen gelijkens hebben met de religies. Theologie kan alleen maar bijbels zijn.
3. Alle lokale kerken zijn opgekomen uit de ene beweging van Pinksteren. Zending is de manifestatie van deze gebeurtenis in allerlei plaatsen. De eenheid van alle kerken die ontstaan, is een van de voornaamste doelstellingen van de zending.

Missionaire opdracht en religieus pluralisme

De laatste twee dagen van het Congres waren gewijd aan bepaalde thema's waarover ook eerst in groepen werd gediscussieerd en later in de algemene zitting gerapporteerd. Gereflecteerd werd o.m. over het verband tussen de missionaire opdracht en de cultuur, over spiritualiteit, christelijke eenheid, economische, sociale en politieke problemen.

Zelf heb ik de discussie meegemaakt in de groep *missionaire opdracht en religieus pluralisme*. Nadat een van de deelnemers, dr. D. A. Kerr, verteld had over zijn ervaringen in contacten met Moslims, sloot hij zijn boeiend verhaal af met de opmerking:

„Pluralisme en contact met mensen van een andere religie is een enorme uitdaging; in de ontmoeting met die anderen heb ik de waarde van eigen geloof opnieuw ontdekt”.

Ook dr. Stanley Samartha, directeur van het Wereldraadprogramma voor de dialoog met mensen van andere religies en ideologieën, leverde een belangrijke bijdrage in de discussie. Hij zei dat het erom ging, níét hoe christenen vandaag hun zendingsopdracht vervullen, maar hoe toegewijd ze zijn aan God en Christus, hoe ze leven tesamen met hun burens, die ook op hún manier

aan God zijn toegewijd. Het gebeurt vaak, dat op conferenties met Moslims bijvoorbeeld de zaak van de zending grote spanningen veroorzaakt. Is er sprake van een aparte christelijke missie naast een aparte moslimse missie? Wij moeten ons wel bewust zijn dat de zendingsopdracht uit het Christendom weghalen betekent de olie uit de lamp wegnemen!

Welke vragen moeten we ons als christenen in dit gebeuren stellen?

Dr. Samartha noemde er drie:

- a. wij hebben een bijbelse basis nodig, die christenen in staat stelt niet alleen tot een samenwerking voor algemene goede doeleinden, maar vooral één die het mogelijk maakt binnen te komen in de levens van onze burens in hún worsteling om echte verlossing;
- b. hoe is de verhouding tussen verlossing in Christus en de worsteling om bevrijding, menselijke waardigheid, zelfrespect?
Wij zijn nog niet achter die verhouding. Ook niet wat het verband is tussen het lijden van Christus en het lijden van de mensen.
- c. hoe ligt de relatie tussen het leven en de zending van de kerk enerzijds en Gods tegenwoordigheid in de andere religies en andere mensen?

Kortom: wij hebben een nieuwe theologische opzet nodig!

Een andere gewichtige gesprekspartner was prof. dr. W. Kohler, missioloog uit Mainz, die vroeger verbonden was geweest aan een zgn. Ontmoetingscentrum in Kyoto voor contacten met Japanse studenten. Nu werkt hij aan een dergelijke instelling mee voor contacten met Marxisten. Uit zijn ervaringen vertelde hij het volgende:

- bij vele contacten en gesprekken, die in ongedwongen ontmoetingen ontstonden, verloren de meesten aanvankelijk het vaste geloof in eigen waarden; pluralisme leidt tot relativering van eigen geloof, ja van alle religie;
- het bleek dat wij telkens onszelf moeten dwingen tot luisteren en tot spreken; moderne mensen doen dat niet meer, omdat de massamedia voor hen spreken; wij mensen kunnen echter de dialoog niet missen;
- wij hebben overal in de wereld plaatsen nodig, waar we samen kunnen eten, slapen, spelen, leven; waar we ook de betrekkelijkheid van ons eigen geloof en eigen confessie leren zien.

Wij moeten ons bij dit alles wel bewust zijn dat „dit ingaat tegen alle theologie!”

De missioloog van Uppsala, prof. dr. C. F. Hallencreutz, bekwaam voorzitter van deze interessante groep, stelde vervolgens enkele indringende vragen:

- a. moeten wij onze theologische horizon niet verwijden? Moeten wij onze theologische criteria ten aanzien van religieuze expressies van andere volken niet verruimen?
- b. is het voor de ontmoeting met anderen niet van groot belang een geestelijke interreligieuze dimensie te erkennen en te verdisconteren?
- c. moet men niet constateren dat er in betrekking tot religieus pluralisme eigenlijk twee niveaus zijn:
 - pluralisme als een te constateren en te accepteren feit; en
 - pluralisme als een normatief iets, die een claim op ons doet en die zowel een bedreiging als een mogelijkheid in zich bergt. Zegt God niet

tegelijk ja en neen tegen pluralisme; en moeten we dit ja en neen maar niet laten staan in de dialoog?

Dr. John S. Pobee uit Ghana merkte op dat missionair werken altijd betekent een omverwerping van een zekere status-quo. En dat was en is niet altijd even gemakkelijk. Maar er zijn nu eenmaal dingen waarover niet onderhandeld kan worden. Waar prof. Kohler op inhaakte met te zeggen: theologie betekent zelf altijd een omkering, „reversal”, van het gewone denken. Ook in de dialoog gaat het om een concrete omkering. Marx wilde de wereld weer op haar voeten zetten, hij zocht het in het economische. Shakyamuni Buddha leerde dat de mensen blind zijn en weer moeten leren zien. Ook Christus leert de omkering: wie zijn leven verliest, zal het winnen. Moeten wij daaruit niet óók de conclusie trekken, dat de kerk die winnen wil, juist verliest?

Vanuit deze groep kwam tenslotte een knap samengevatte rapportage, die alle missiologen oproept op een duidelijke en oprechte manier te spreken vanuit hun plaatselijke vierende gemeenten om die gemeenten zo te helpen dat ze hun verbondenheid aan het Evangelie combineren met een open en hartelijke betrokkenheid met mensen van andere religies en ideologieën. Daarom ook moet er in de missiologie sterke aandacht worden gegeven aan het feit dat de kerk van Christus een plaatsbepalende gemeenschap is, levend met, tegenover ook en zeker ten behoeve van anderen!

Een afsluiting om verder te komen

Behalve de vele discussiegroepen, werden er ook nog enkele werkgroepen gevormd, die zich bezig hielden met missiologische bibliografie en documentatie, niet-westerse kerkgeschiedenis, de rol van de vrouw en met gurbewegingen. Een volledig verslag van al deze activiteiten en beschouwingen is gepubliceerd in IAMS Newsletter no. 10 (te bestellen bij IAMS Secretariaat, p/a I.I.M.O. afd. Missiologie, Boerhaavelaan 43, Leiden).

Nadat wij samen een film gezien hadden van de Kimbanguïsten-kerk, toegelicht door de heer Bena-Silu, directeur van het kabinet van het geestelijk hoofd van die kerk, werd het congres beëindigd met een zakelijke vergadering van het Genootschap, waarop een nieuw bestuur werd gekozen. De samenstelling hiervan laat het intercontinentale karakter van het Genootschap duidelijk uitkomen: prof. A. Camps, Nederland (herkozen voorzitter), prof. J. Aagaard, Denemarken (vice-voorzitter), rev. P. R. Clifford, Engeland (penningmeester), dr. F. J. Verstraelen, Nederland (secretaris-generaal), en verder als leden Bisschop M. J. Gaxiola (Mexico), dr. G. O. M. Tasie (Nigeria) en dr. J. Chao (Hong Kong). Het secretariaat werd overgeplaatst van Aberdeen, Schotland, naar de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica in Leiden.

Terugziende op deze inspannende laatste week van juli 1976 mag men zeggen, dat

- dit congres stellig van grote waarde is geweest als ontmoetingsplaats van allerlei mensen uit de denk- en werk-wereld van missie en zending; het was goed elkaars meningen te horen en elkaars visie te vernemen; het was ook goed dat dit eens gebeurde in een voor velen totaal andere wereld;
- er duidelijke kritiek geklonken heeft vanuit de Latijns Amerikaanse deelnemers op de inzet vanuit de Noord-Atlantische landen, en dan met name

op de nog steeds dominerende rol van de Amerikaanse zending in planning en uitvoering;

- alle Zuidafrikaanse deelnemers unaniem uitspraken, dat men liever geen blanke missionaire werkers meer naast zich heeft, maar dat deze beter hun eigen achterland kunnen gaan bewerken, omdat daar juist veel gedaan kan worden ten behoeve van de zwarte bevolking in Afrika;
- het bevrijdend en tegelijk stimulerend was te constateren hoe men eigenlijk overal in de wereld op zoek is naar nieuwe wegen voor de missiologie en de missionaire inzet; en dat men daarbij temidden van soms politieke en zelfs syncretistische uitlatingen, toch voor het overgrote deel wil blijven vasthouden aan de kernen van de bijbelse boodschap zoals verzoening, kruis en opstanding;
- het jammer was dat de organisatie van dit congres gebrekkig was; de verschillende bijeenkomsten hadden anders en veel beter geleid en voorbereid kunnen worden; de hele opzet deed wat ouderwets aan met een teveel aan uiteenlopende onderwerpen; men heeft teveel tegelijk willen bereiken en daardoor hier en daar wat aan diepgang gemist;
- de zwakte van de lokale organisatie ook werd gedemonstreerd door het feit dat de oorspronkelijk geplande plaats van samenkomst in een theologisch seminarie niet kon doorgaan en te elfder ure een toevlucht gezocht moest worden in het Gran Hotel van de stad!

Op het eind keek het congres naar de toekomst; een verklaring van tien punten vestigt de aandacht op vele zaken welke van allerhoogst belang worden geacht en de volle aandacht van de missiologie zullen opeisen. Eén ervan wil ik tenslotte noemen omdat die óók ons in Nederland aangaat. Costa Rica roept op tot een „kritische analyse van de missionaire situatie in de kerken en gemeenschappen van het Noord-Atlantisch gebied, welke tot nu toe zich met zending en missie bezighouden. Voor deze opgave beveelt het congres aan dat men de medewerking inroept van de zgn. Derde Wereld in de analyse en het zoeken naar oplossingen van problemen als de racisme-uitlokkende structuren van de westerse samenlevingen, buitenlandse werknemers en gemeenschappen van immigranten, de afval binnen de kerken, het overschrijden van menselijke grenzen, Gurbewegingen, enz.”. Kortom: het zet ons opnieuw aan ons eigen huiswerk!

Herman Schlyter, Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis.
Studia Missionalia Upsaliensis XXX
1976. 262 pag., 55 Zw. Kronen

Karl Gützlaff, geboren in 1903 in Pommeren, korte tijd in dienst van het Nederlandse Zendelinggenootschap in Indië, begon in 1831 zijn eenmans-pionierzending in China en hield vol tot kort voor zijn dood in 1851. Zijn werk vond in de drie Scandinavische landen, Duitsland, Groot Brittannië, Nederland en de USA een geestdriftig thuisfront. Herman Schlyter in 1946 de auteur van een befaamde biografie van Gützlaff, publiceert dertig jaar nadien een tweede boek dat de activiteiten van het thuisfront in genoemde landen voor het werk van Gützlaff in China tekent.

Schlyter heeft daartoe een veelomvattend archiefwerk verricht. Zijn vermelding van bronnen en zijn aantekeningen beslaan een kwart van het boek. Voor de geschiedschrijving van kerk en zending in de negentiende eeuw is het een interessante studie, al laat het zich door de talloze details niet licht lezen.

Voor Nederland treft het grote enthousiasme van de theologische faculteiten, een eredoctoraat voor Gützlaff in Groningen in 1843, de relaties met het NZG in Rotterdam en de Hernhutters in Zeist, verder de bekende namen uit het Réveil als Heldring en anderen. Voor velen zal de naam van Guido Verbeek, uit Zeist afkomstig en door Gützlaff geïnspireerd, onbekend zijn. Verbeek was ingenieur, studeerde theologie in de USA en werd een eenling-zending in Japan naar het model van Gützlaff in China. Zwaarigheden bleven Gützlaff noch zijn vrienden bespaard. Na Gützlaff's dood in 1851 werd dit hoofdstuk van zendingswerk snel afgesloten. Hudson Taylor zette in zekere zin het werk van Gützlaff voort.

J. M. van der Linde

Kosuke Koyama, Creatieve Theologie, Het Evangelie in Aziatisch Perspectief.

Uitgave Gooi & Sticht, 203 pag., met illustraties, prijs f 22,50

Dit boek is een opvallende verschijning op de theologische boekenmarkt. Om verschillende redenen. Allereerst omdat er weinig van Aziatische theologen vertaald is. Maar bovendien omdat de Japanner Kosuke Koyama een originele theoloog is, die spitsvondige gedachten heeft en bovendien zijn boek illustreert met tekeningen. Verder verstaat hij de kunst om tamelijke eenvoudig te schrijven, iets wat lang niet alle theologen kunnen.

In feite is het boek een verzameling opstellen die reeds eerder in allerlei tijdschriften verschenen zijn. Daarmee heb ik tegelijk het voornaamste bezwaar geuit, dat ik tegen het boek heb. Het is niet een aaneensluitend geheel geworden; de verschillende hoofdstukken verschillen nogal in kwaliteit.

Het meest heb ik genoten van die opstellen, die handelen over de dialoog met het Boeddhisme. Koyama heeft een aantal jaren in Thailand gewerkt en daar een diepgaande kennismaking met het Boeddhisme ondergaan. Hij heeft getracht in zijn prediking zoveel mogelijk aan te sluiten bij het Thaise levensbesef, dat zo doordrenkt is van natuur en religie. Daarom gaf hij het boek de titel mee „Waterbuffalo Theology”, welke bij de vertaling helaas niet is overgenomen. Toch was die titel wezenlijk voor dit boek, want zegt de schrijver op pag. 7: „De karbouwen zeggen me dat ik voor deze boeren moet preken in de simpelste zinsbouw en de eenvoudigste gedachtenontwikkeling. Ze zeggen me dat ik alle abstracte ideeën moet vermijden en alleen gebruik moet maken van dingen die zonder meer tastbaar zijn”. Koyama wil daarom praktische, concrete, contextuele theologie geven. En daarin is hij verrassend geslaagd.

C. H. Koetsier

Aan dit nummer werkten mee:

A. Hofman,

predikant voor studerenden uit Azië en Afrika.

J. J. van Capelleveen,

verbonden aan het Ned. Bijbelgenootschap voor de sector publiciteit.

Oshadi Phakhathi,

tot voor kort regionaal stafmedewerkster van het Christelijk Instituut van Zuidelijk Afrika in Transvaal en regionaal voorzitter YWCA (Young Women's Christian Association) in Zuid-Afrika.

M. L. Daneel,

promoveerde in 1971 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam over „The Background and rise of Southern Shona Independent Churches”; werkzaam aan het Instituut Fambidzozo Yamakerere Avatema voor de theologische training van voorgangers in de Afrikaanse Onafhankelijke Kerken te Fort Victoria, Zimbabwe (Rhodesia).

H. J. ter Bals,

directeur DISK (Dienst aan de Industriële Samenleving vanwege de Kerken); voorz. Europese Contactcom. Wereldraad van Kerken voor „urban and industrial mission”.

D.C. Mulder,

hoogleraar godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en voorz. van de onderafd. van de Wereldraad van Kerken voor de dialoog met aanhangers van levende godsdiensten en ideologieën.

A. Geense,

studeerde theologie te Leiden, Bossey en Basel; was studentenpredikant en wetenschappelijk medewerker in Heidelberg; Herv. pred. in Leiderdorp; sinds 1973 hoogleraar vanwege de Ned. Herv. Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen in dogmatiek en kerkrecht.

H. G. Teeuwen,

doctorandus theologie aan de gemeentelijke Universiteit te Amsterdam 1975; maakte i.o.v. het IIMO, afd. oecumenica te Utrecht, een studie van de geschiedenis van het werelddiakonaat; bereidt zich thans voor op het kerkelijk examen voor toelating tot predikant in de Ned. Herv. Kerk.

D. Bakker,

missioloog; rector Hendrik Kraemer Instituut, Oegstgeest.



Het kind in het geding

De landbouwende Afrikaanse mens wordt door schaalvergroting en mechanisering weggehaald uit de kringloop van zijn milieu. De verhouding in het werk verandert en zelfstandigen worden werkracht van iemand of iets. De onderwijzende school spreekt een andere taal dan de verhalende gemeenschap en er ontstaan twee onderling afwijkende denkwerelden. De Afrikaanse families, in het bijzonder de kinderen, zijn bezig hun identiteit te verliezen. Maar door een stap terug te zetten in de eigen cultuur kunnen zij twee stappen vooruit maken naar geloofwaardige, neo-Afrikaanse vormen. Het cahier 'Het kind in het geding' doet verslag van een serieuze poging in Kameroen.

Parabels van Grote Spin

De naam Grote Spin staat hier voor een oude man in Afrika, die vroeger Europa heeft leren kennen en nu de Europese leefwijze vergelijkt met de Afrikaanse. Ervaringen uit twee werelden, geformuleerd door een Nederlander die in Afrika werkte, botsen op elkaar in bloemrijke taal.

Grondstoffen

Dit cahier handelt over twee levende grondstoffen: hout en graan, en over twee dode: bauxiet en zilver. Het belicht vele aspecten van het grondstoffenvraagstuk, zoals de rol van multinationals, het industriële gebruik, recycling, marktmechanismen, ondervoeding etc. Nog voorradig

Bon

Zend u mij:

- | | |
|---|--------|
| <input type="checkbox"/> Cahier 'Het kind in het geding' | f 9,50 |
| <input type="checkbox"/> Cahier 'Parabels van Grote Spin' | f 9,50 |
| <input type="checkbox"/> Cahier 'Grondstoffen' | f 9,50 |
| <input type="checkbox"/> Proefnummer BijEEN | gratis |

Naam:

Straat, huisnr.:

Plaats:

Opsturen naar BijEEN, Antwoordnummer 15, Deurne.
Geen postzegel. Telef. 04930-3700.

Deze cahiers zijn uitgaven van maandblad BijEEN. Dit blad geeft concrete informatie over internationale samenleving, bijzonder op het terrein van godsdienst en ontwikkeling. Het verschijnt in kleur, met fotoreportages, interessante artikelen, gesprekken in binnen- en buitenland en veel nieuws uit alle werelddelen. Vraag een proefnummer.

Ter inleiding

Met een woord van dank wil de redactie afscheid nemen van dr. C. H. Koetsier als eindredacteur van „Wereld en Zending” in het afgelopen jaar. Dr. Koetsier heeft met veel energie concreet inhoud proberen te geven aan de „nieuwe koers”, die „Wereld en Zending” met ingang van januari 1977 wilde inslaan. Wij zijn hem veel dank verschuldigd voor het vele werk, dat hij heeft verricht. Hij zal als redactielid zijn deskundigheid en ervaring ten dienste blijven stellen aan dit tijdschrift.

Drs. J. Slomp zal hem als eindredacteur opvolgen met ingang van 1 januari 1978. In het volgende nummer van „Wereld en Zending” zal de redactie de nieuwe eindredacteur uitvoeriger aan de lezers voorstellen.

In dit nummer van „Wereld en Zending” wordt u een reeks bijdragen over uiteenlopende onderwerpen aangeboden. Lesslie Newbigin opent de reeks met een artikel over: „Christus en de Culturen”. Op indringende wijze schetst de auteur hoe zich in de verkondiging tegenover hindoes een proces voltrekt waarin verschillende beelden van Christus door elkaar heenlopen en elkaar beïnvloeden. De hindoe verstaat Hem met zijn eigen modellen van ervaren en denken. De verkondiger uit het Westen predikt Hem op zijn beurt vanuit zijn eigen westers-cultureel bepaald beeld. De Christus-beelden die het Nieuwe Testament bevat spelen bij dit alles ook nog hun heel eigen rol. Wat betekent dit voor de verkondiging; voor de ontwikkeling van een eigen christologie in de Derde Wereld, voor het streven naar oecumenische christologie?

Hierna krijgt dr. L. Schuurman het woord. Zijn bijdrage handelt over „Nuances in de bevrijdingstheologie”. Aan veel westerse lezers komt deze theologie over als een massief geheel, dat geen nuanceringen kent. Dr. Schuurman, die door zijn tien-jarig werk aan de theologische faculteit ISEDET te Buenos Aires deze theologie als weinig anderen kent, toont echter in een weergave van de voornaamste vertegenwoordigers ervan duidelijk aan, dat er een aantal opmerkelijke nuanceringen bestaat in de visies van o.a. Gutiérrez, Boff, Assmann en L. Segundo. Ook gaat hij in op het in Latijns Amerika zo belangrijke verschijnsel van de volksreligiositeit, gezien door de ogen van de bevrijdingstheologen.

„Van polemiek naar dialoog” is van de hand van prof. dr. A. Camps. Hij schetst de ontwikkeling die zich in de ontmoeting tussen christenen en islamieten heeft voltrokken in de afgelopen eeuwen en in de laatste decennia, en die de auteur in de titel aangeeft. Aan rooms-katholieke zijde wordt met name sinds het Tweede Vaticaans Concilie intensief naar een dialoog met

islamieten gestreefd. Maar ook aan islamitische zijde neemt het verlangen naar dialoog toe, wat geïllustreerd wordt aan de hand van twee concrete voorbeelden.

Prof. Verkuyll schreef een in memoriam voor de aan het begin van dit jaar overleden Indonesische christen-leider dr. Johannes Leimena. Het is belangrijk, dat hij in ons tijdschrift herdacht wordt, omdat hij als overtuigd christen al vroeg kwam tot de keuze voor de strijd om de onafhankelijkheid van zijn volk. Hij nam later als vooraanstaand politiek leider een belangrijke plaats in bij de natievorming. Zo heeft hij sterk de plaats van de christenen in het huidige Indonesië mede bepaald. Dat hij, een Molukker, koos voor Indonesië, is ook voor vandaag nog van belang.

Drs. C. M. Boerma doet inhoudelijk verslag van een interessant initiatief van de (Protestantse) Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten (ICCO). De Commissie nodigde partners in de ontwikkelings-samenwerking uit de derde wereld uit voor een kritische bezinning op opzet, ideologie, werkwijze en criteria voor hulpverlening. De auteur voegt aan zijn verslag eigen indrukken van en reflecties op dit gebeuren toe.

In de zomer van dit jaar gaf het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling Missiologie te Leiden een samenvatting en evaluatie van een eigen studieproject over „Wederkerige Assistentie van Kerken in Missionair Perspectief”, geschreven door prof. dr. E. Jansen Schoonhoven. Aan deze uitgave wordt uitvoerig aandacht geschonken door prof. dr. J. M. van der Linde, die daarbij in een viertal punten suggesties formuleert over hoe in de komende jaren verder te gaan met dit studieproject.

De reeks van bijdragen wordt afgesloten met een kroniek over het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), in 1970 opgericht. Dr. F. J. Verstraelen geeft een presentatie en overzicht van wat het IIMO wil zijn, wat het deed en doet. Geïnteresseerden zullen hierin waardevolle informatie vinden.

Anders dan in andere jaren kon de bibliografie van Nederlandse missiologische literatuur van het jaar 1976 pas in dit nummer van „Wereld en Zending” worden opgenomen. De redactie wil hiermee een belangrijke traditie voortzetten. De bibliografie over 1977 zal in „Wereld en Zending” no. 2, 1978 worden opgenomen.

Wij wijzen de lezers er al vast op, dat het eerste nummer van de 7e jaargang 1978 geheel gewijd zal zijn aan de verslaggeving van het oecumenisch beraad „Zending in Nederland”. Dit nummer zal ook afzonderlijk verkrijgbaar zijn.

J. van Lin.

Lesslie Newbigin

Christus en de Culturen

In ons programma voor missionaire training in de Selly Oak Colleges geven wij gewoonlijk de studenten in een vroeg stadium een inleiding op een gedeelte van de ruime verscheidenheid van wijzen waarop Christus wordt afgebeeld in de verschillende culturen. Op een muur met markante posters kan men tezamen zien de orthodoxe Pantocrator sereen heersend over al de werelden, de Latijns Amerikaanse vrijheidsvechter met een geweer op zijn schouder, de zwarte Christus, het gemartelde en verslagen Slachtoffer van het middeleeuwse kruis, en de blauw-ogige jongeling met goud haar uit de buurt van Dallas, Texas. Naast deze visuele reproducties denkt men ook aan de schetsen in de ontelbare levens van Jezus uit de periode van het liberale Protestantisme, die een voor een het ideale zelf-beeld van de schrijver weerspiegelden en alle één gemeenschappelijke trek vertoonden – namelijk dat de geschetste Christus een passende kandidaat kon zijn voor het „o verbodige”, maar een onwaarschijnlijke voor een kruisiging.

De vraag voor de jonge missionaire kandidaat is natuurlijk duidelijk: is de Christus die ik ga verkondigen maar één van deze reeks van cultureel bepaalde beelden? Wie is de Christus in wiens dienst ik mij ga stellen?

Hoofdstuk I

1. Nemen wij als uitgangspunt de ervaring die ik dikwijls gehad heb met het preken voor een groep mensen in een dorpsstraat, voor wie de naam Jezus Christus evenveel en even weinig betekent als de namen Smith, Jones of Robinson. Ik preek over Jezus Christus. Ik vertel verhalen over hem en ik vertel de verhalen die hij vertelde. Maar als de toehoorders geïnteresseerd genoeg zijn om meer over hem te vragen, hoe begin ik dan met te vertellen wie hij is? Er is geen manier om dit te vertellen tenzij door het gebruik van de taal van mijn luisteraars. Maar deze taal belichaamt de wereld-visie, de modellen, de mythen die zij reeds gebruiken om zin te geven aan hun wereld. Deze modellen zijn geen neutrale instrumenten die voor enig doel gebruikt kunnen worden; zij zijn gebonden aan een bepaalde manier van het begrijpen en van het hanteren van de ervaring en zij zijn in vele opzichten niet te verbinden met een blijvend christelijk engagement.

Welk model zal ik kiezen om te verklaren wie Jezus is? Ik heb Indiase evangelisten gehoord die vele modellen gebruikten. Het komt voor dat zij spreken over Jezus als *Swamy – Heer*. Maar – zoals Paulus het zegt, zo is het ook in een Indiaas dorp – er zijn vele heren en vele goden, 330 miljoen volgens hun traditie. Is Jezus één van deze ontelbare heren? Mocht dit zo zijn, dan zijn er meer belangrijke zaken die onze aandacht vragen. Of zullen wij een woord gebruiken dat de Tamil-taal gebruikt voor de hoogste, transcendentele

God – *kadavul* – een woord gevormd door een combinatie van de wortel, dat „zijnde” betekent met de wortel die betekent „transcendenteel”. Zeer zeker een uitstekend model maar als wij deze naam voor Jezus gebruiken, dan zullen wij in het kort moeten uitleggen wie de persoon is tot wie Jezus klaarblijkelijk opziet en tot wie hij bidt als Vader? Of zullen wij het Hindoeïstische concept *avatar* gebruiken – de nederdaling van God in de vorm van een schepsel om de falende heerschappij van gerechtigheid te herstellen en de toenemende macht van het kwaad te overwinnen? Maar de hindoeïstische leer over de *avatar* is wezenlijk cyclisch: het werk van de *avatar* is enkel tijdelijk, voor dit bepaalde punt in het altijd cirkelend proces van schepping en verwoesting. De komst van een andere *avatar* kan geenszins de gelegenheid zijn voor een definitieve beslissing; het is één meer in een serie. Of zal ik eenvoudigweg het zuiver feitelijke verhaal vertellen van een man die tweeduizend jaar geleden leefde in een land dat vierduizend mijlen ver weg ligt? Ik heb een evangelist gehoord die deze benadering gebruikte en heb de menigte zien heengaan, want in de hindoeïstische visie op de wereld komt dit neer op het vereenzelvigen van Jezus met de wereld van het *maya*, de wereld van voorbijgaande gebeurtenissen die in het perspectief van de werkelijkheid slechts illusie is.

Men zou deze lijst kunnen uitbreiden om andere modellen in te sluiten die gebruikt zijn om in hindoeïstische termen uit te drukken wie Jezus is: de *satguru*, die de leerling inwijdt in de ervaring van verwerkelijking; de *adipurushan*, de oorspronkelijke mens die het begin is van alle schepping; *chit*, het verstand en de wil die het tweede lid vormen van het drietal, *saccidananda* welke de *advaita*-filosofie vereenzelvigd met de uiteindelijke werkelijkheid. Op deze en andere manieren hebben Indiase christelijke evangelisten en theologen getracht de vraag te beantwoorden: Wie is Jezus? Al deze antwoorden hebben dit gemeen dat zij noodzakelijkerwijze Jezus beschrijven in de woorden van een model dat een interpretatie van ervaring insluit die duidelijk verschilt van de interpretatie die ontstaat wanneer Jezus wordt aanvaard als Heer in een absolute zin van het woord. Ik kan deze noodzaak niet uit de weg gaan. Als een evangelist moet ik het accepteren, wil ik überhaupt communiceren.

2. Maar, zoals wel duidelijk zal zijn, ik heb de zaak te eenvoudig voorgesteld. Want ik, de verkondiger die spreekt van „de interpretatie van de ervaring die ontstaat wanneer Jezus wordt aanvaard als Heer in een absolute zin van het woord”, ik ben zelf een product van een cultuur die zijn eigen modellen en mythen heeft waarmee het zin tracht te geven aan de ervaring. Zonder twijfel zijn deze modellen in hoge mate beïnvloed door het totale feit van Jezus: zij zijn er evenwel zeker niet geheel en al door bepaald. Mijn belijdenis van Jezus als Heer is geconditioneerd door de cultuur waar ik deel van uitmaak. Zij wordt uitgedrukt in de taal van de mythe waarin ik leef. Aanvankelijk ben ik mij er niet van bewust dat dit een mythe is. Zolang ik de simpelheid van een door en door inheemse westerling bezit die nooit beroerd werd door serieus contact met een andere cultuur, ben ik mij van deze mythe onbewust. Zij duidt gewoon aan „hoe de dingen zijn”. Zij is „de moderne wetenschappelijke wereldvisie”. Zij vormt het totaal van de onbewezen

stellingen die als zodanig worden aangenomen door hen die een moderne opvoeding in westerse stijl hebben ontvangen. Geen mythe wordt gezien als mythe door hen die erin leven: het is eenvoudig de manier waarop de dingen zijn. De westerse mens is geen uitzondering op deze regel. Als ik in die dorpsstraat sta en Christus verkondig, de Christus die ik vanwege mijn training begrijp en interpreteer door middel van modellen die modern-kritische, historische en andere studies mij verschaffen, dan wordt hetgeen ik mededeel gevormd door deze modellen.

De Christus die ik presenteer is de Christus die verstaan wordt in de samenhang van modellen die ontwikkeld zijn op dit bepaalde moment in de lange geschiedenis van de interactie tussen de christelijke traditie en de cultuur van de noord-westelijke hoek van het Europees-Aziatisch continent. Dit is ook een noodzaak die ik niet uit de weg kan gaan.

3. Er is echter een derde element dat nu in dit beeld van de ontmoeting der culturen moet worden ingevoegd. Als een christelijk predikant kom ik niet in het dorp met lege handen. Ik breng – laat ons hopen – een bijbel vertaald in de lokale taal, of zoniet de hele bijbel, dan tenminste het Nieuwe Testament. Laat het tussen haakjes gezegd zijn dat wij hier zonder meer voorbij gaan aan de enorme culturele en theologische kwesties die bij dit vertalingswerk aan de orde komen. Wij veronderstellen dat er een vertaling is gemaakt en dat er spoedig mensen in het dorp zullen zijn, waarschijnlijk in het begin jonge mensen, die zelf zullen beginnen met de studie van de bijbel. In tegenstelling tot wat men zou verwachten bij het lezen van vele geleerde studies over het Nieuwe Testament, maakt de eerste lezing ervan, vooral van de Evangelien een onmiddellijke en diepe indruk op de lezers. De Jezus-figuur komt sterk naar voren uit de tekst en overvalt hen met al de kracht van een werkelijk persoonlijke ontmoeting.

En de persoon die hen tegemoet komt is niet gekleed zoals een Engelsman van de twintigste eeuw. Hij komt tot hen als een die behoort tot een wereld waar zij meer mee vertrouwd zijn dan met de wereld van de moderne Europese of Amerikaanse christenheid.

Er is nu een nieuw element in de situatie. De dorpsmensen hebben nu een verhaal ter beschikking dat kritiek levert en op hun eigen culturele wereld en op de culturele wereld die de zendingsarbeider bij hen heeft ingevoerd in de naam van het Evangelie. Een driehoeksrelatie ontstaat tussen de lokale cultuur, de binnenkomende cultuur en de bijbel. Het moment is aangebroken dat er zich ingewikkelde en onvoorspelbare nieuwe gedachten en aktiemodellen gaan ontwikkelen. Deze ontwikkeling zal niet alleen plaatsvinden in de ontvangende gemeenschap maar ook, als hij serieus is, bij de zendingsarbeider en daarom in de gemeenschap die hem heeft uitgezonden.

Een indrukwekkend bewijs van de eerste van deze mogelijkheden wordt gegeven door de ontwikkeling van de zogenaamde Afrikaanse Onafhankelijke Kerken. Deze Kerken zijn losgebroken van de Kerken opgebouwd door zending vanuit het Westen en hebben vormen van leven en onderwijs ontwikkeld, die – ofschoon veel behoudend van de lokale cultuur – ook dringend om een scherpe breuk vragen met de oudere Kerken en met aspecten van de inheemse cultuur.

David Barrett heeft in zijn studie van meer dan 5000 van deze bewegingen aangetoond dat er een zeer groot verband is tussen de ontwikkeling van Onafhankelijke Kerk bewegingen in een stam en de publicatie van de bijbel in de stamtaal, vooral die van het Oude Testament. In een willekeurige groep van 742 stammen zijn de percentages van die stammen waarbij het tot onafhankelijkheid is gekomen als volgt:

Waar geen bijbel is gepubliceerd:	10%
Waar gedeelten van de bijbel zijn gepubliceerd:	56%
Waar het gehele Nieuwe Testament is gepubliceerd:	67%
Waar de gehele bijbel is gepubliceerd:	81%

Barrett vat de invloed van de bijbel op mensen bekeerd door het werk van moderne missies als volgt samen: „Met de vertaling van de gehele bijbel, echter, begonnen Afrikaanse gemeenschappen geleidelijk aan een ernstig verschil te zien tussen missies en bijbelse godsdienst met betrekking tot de traditionele vaste gewoonten die werden aangevallen. De missies vielen hun vaste gewoonten aan, maar de bijbelse godsdienst steunde met klem de familie, het land, de vruchtbaarheid en de belangrijkheid van de vrouwen, en scheen ook polygamie en respect voor de voorvaders van de familie te onderschrijven. Behoudens enkele uitzonderingen schenen voor Afrikaanse lezers al de instituties boven vermeld (gemeenschapsstructuur, land en eigendom, wetten en taboes, religieuze ideeën, leiderschap en symbolisme, magische concepten en rituelen en praktijken in de eredienst) duidelijke parallellen te vertonen met, ja zelfs stilzwijgend goedgekeurd te worden door een of meerdere gedeelten van het Oude en Nieuwe Testament¹).

Een kleine persoonlijke illustratie van de tweede mogelijkheid zij mij geoorloofd. Ik denk terug aan mijn ervaring als een jonge zendingsarbeider, worstelend met de taal, uitgenodigd om een studie te leiden over het Evangelie van St. Markus voor een groep dorpsonderwijzers. Al spoedig was ik diepgaand bezig met de wonder-verhalen, en probeerde ik de methodiek om deze zinvol te maken, zoals ik die geleerd had in een Engels theologisch college, in het Tamil over te brengen. Mijn klas observeerde mij met een zichtbaar groeiend ongeduld totdat een van hen tenslotte zei: „Waarom til je zo zwaar aan een volkomen eenvoudige zaak?“ en hij begon een half dozijn voorbeelden aan te halen van wonderbare genezingen en uitdrijvingen uit de ervaring van zijn eigen dorpsgemeenschap. Wat – in mijn cultuur – een ingewikkeld probleem was, was in de zijne helemaal geen probleem. Christus was al bekend als degene die geneest en duivels uitdrijft.

4. Ik zei dat deze driehoek van krachten geconstitueerd door de lokale cultuur, de inkomende cultuur en de bijbel de aanzet is voor een ingewikkelde en onvoorzegbare ontwikkeling. Soms is de invloed van de ervaring van het heil in Jezus Christus dat kwesties die betrekking hebben op de traditionele cultuur onbeduidend worden. Zij worden beschouwd als *adiaphora*. Slechts na enige tijd beginnen de bekeerlingen kritische vragen te stellen vanuit hun nieuwe ervaring over hun traditionele cultuur. Vaker is de eerste response

een sterke reactie tegen de traditionele cultuur. Het is „de wereld“ die nog in de macht van het kwaad is.

Het nieuwe leven in Christus is zo geheel en al nieuw dat het oude verwijderd moet worden. Op zo'n ogenblik is het de Christus van de inkomende cultuur die geaccepteerd is en verwelkomd wordt. De boodschap is zo nauw verbonden met de boodschapper die hem bracht dat men niet wenst ze te scheiden. Er volgt een radicale verwerping van elementen in de oude cultuur die, zelfs wanneer ze op zich niet kwaad zijn – zoals muziek, drama en visuele kunst –, worden aanvoeld als kwaad vanwege hun associatie met de verworpen wereld-visie.

5. En toch, zelfs in dit vroeg stadium, zijn er sterke krachten die de jonge Kerk forceren haar eigen antwoord te formuleren op de vraag: „Wie is Jezus“?

De nieuwe bekeerlingen moeten hun nieuwe loyaliteit uitleggen aan hun verwanten en buren en voor dit doel moeten zij de taal en modellen gebruiken waarmee zij vertrouwd zijn. Vaak is dit een geheel onbewust proces. De boodschap wordt – om zo te zeggen – onbewust in beeld gebracht en ingepast in de gedachtenwereld van de toehoorder. Zo bijvoorbeeld in de mystieke wereld van Centraal-Java waar de gekruisigde Christus verkondigd werd in de context van de zestiende-eeuwse Nederlandse Gereformeerde dogmatiek; wat in feite gehoord werd door het Javaanse volk was veel meer een boodschap van de gekruisigde als de grote verzoener die vrede geeft²). Als deel van de Evangelische verkondiging zal er – meer systematisch – een weloverdachte poging zijn om in de lokale cultuur modellen te vinden welke tenminste kunnen verwijzen naar de realiteit die zij beginnen te zien in Jezus. De sympathieke buitenstaander zal zich steeds bewust zijn dat een groot gedeelte van de oude gedachten-vormen nog steeds gestalte geeft aan het gebruik van de taal over Jezus. Hij zal bijvoorbeeld opmerken dat zelfs die groepen die het sterkst aandringen op een totale breuk met het Hindoeïsme, met hindoeïstische modellen werken voor de interpretatie van Jezus. En anderzijds zal de Hindoe die het gesprek van christenen beluistert, ontdekken dat oude woorden worden gebruikt om nieuwe betekenissen over te brengen geheel en al buiten hun normale betekenis die zij in de buiten-kerkelijke wereld hebben. Wanneer bijvoorbeeld Jezus in de Tamil-Kerk wordt beschreven als „Redder van zondaars“, betekenen de gebezigde woorden, in normaal seculier gebruik, „iemand die vrij onderdak en voedsel verschaft aan de allerarmsten“. De betekenis die de woorden hebben in de christelijke gemeenschap komt voort uit de totale levenservaring van de gemeenschap in Christus. Het kan niet voortkomen uit enige andere bron.

6. Na verloop van enkele jaren ontstaat een nieuwe situatie, dikwijls in de tweede of derde generatie van de Kerk. De Kerk voelt zich nu zozeer thuis in een nieuwe gedachtenwereld dat de oude niet langer een bedreiging is. De oude cultuur is – voor deze christenen – gedésacraliseerd. Haar muziek, kunst, dans en sociale gewoonten worden niet meer gevreesd vanwege hun associaties met het heidense. Zij beginnen nu gewaardeerd te worden als deel van de wereld die God bemint en die Hij aan de mens gegeven heeft. De Kerk

begint voor het eerst te denken over de relatie van Christus tot de cultuur. Zij begint te experimenteren met een verscheidenheid van mogelijke modellen om deze relatie naar voren te brengen. In sommige gevallen, zoals bijvoorbeeld op vele eilanden van de Zuidelijke Stille Oceaan, ontstaat een nieuw *corpus christianum*. Er is een praktische vereenzelving van Kerk en gemeenschap, en Christus wordt gezien als degene die harmoniërend en verzoenend werkt ten opzichte van de oude cultuur. In andere situaties, vooral daar waar de Kerk een kleine minderheid vormt, komt er een sterke beweging op gang om de vervreemding van de lokale cultuur welke de eerste bekeringen kenmerkte terug te draaien, en de oudere cultuur te benaderen in een geest van aanvaarding en openheid.

De trend zal dan zijn: het zoeken naar christologische modellen die aangepast kunnen worden aan de gedachte wereld van de oudere cultuur. Aan de andere kant zullen er weer hernieuwings-bewegingen zijn die dikwijls de vorm aannemen van een scherpe aanval op elementen zowel in de kerk als in de oude cultuur. Er is bijna een eindeloze verscheidenheid van verschillende situaties en geen van hen is statisch.

7. Daar deze bijdrage geschreven is en bediscussieerd binnen de gedachtenwereld van een bepaalde cultuur en in een bepaalde taal, zal het juist zijn te verwijzen naar enkele van de speciale problemen die ontstaan, wanneer, wat vaak genoemd wordt, „Derde Wereld Theologieën” geschreven zijn in het Engels. Hier is sprake van een ingewikkelde tweeledige vertaling. In paragraaf 5 heb ik verwezen naar de fundamentele en oorspronkelijke vorm van een inheemse christologie die ontstaat uit de pogingen van christenen in een bepaalde cultuur om aan hun naasten te vertellen wie Jezus is. Deze uitleg moet in de moedertaal gegeven worden en kan alleen gegeven worden aan de hand van modellen aangereikt door die cultuur. Deze inheemse christologie vormt zich telkens wanneer een christen met zijn naaste spreekt over Christus en de evangelist over Christus predikt. Het is evenwel ook een feit dat tot nu toe het grootste gedeelte van het systematisch onderwijs, van geschriften en discussies over theologie in de kerken van de derde wereld werd gegeven in een Europese taal en onder leiding van geleerden die opgeleid waren in de seminaries en universiteiten van Europa en Noord-Amerika. Daarom is het bepaald door logische modellen en door een conceptueel kader, in grote mate afkomstig uit Griekse en Latijnse bronnen. Daardoor wordt spanning opgeroepen tussen de theologie van het seminarie en de theologie van de gemeenschap en van het gezin. Deze spanning wordt nog wat ingewikkelder door de psychologische druk van het kolonialisme. Het is in deze omstandigheden dat theologen van de derde wereld, getraind in modellen gegeven door een westerse cultuur, proberen deze modellen, als belichaamd in de Europese talen, te gebruiken om uitdrukking te geven aan een theologie ontwikkeld door het gebruik van de inheemse modellen. Dit proces van dubbel-vertaling of beter van re-conceptualisatie, is zeer moeilijk en heeft vaak geen succes. Alleen als theologische geschriften en reflectie tot volle ontwikkeling is gekomen in de talen en begrippen van de derde wereld, en wanneer de Europese talen niet langer zoals nu het gehele oecumenische theologische gebeuren overheersen, zal het mogelijk zijn een kader te vinden waarin het

probleem van Christus en de culturen werkelijk kan worden aangepakt. Als het zover is, kan geenszins verondersteld worden dat een echte „oecumenische” christologie zal ontstaan in de vorm van systematische stellingen opgebouwd in de stijl van de westerse filosofie en niet veeleer in de vorm van verhaal en gelijkenis, typisch voor de gedachtenwereld van vele Aziaten en Afrikanen – en typisch ook voor de Evangelisten!

8. Nu kunnen wij nog spreken van een voorlopig kader in de ervaring van de oecumenische beweging. De bijeenkomst in Nairobi bracht christenen te samen vanuit een grote verscheidenheid van verschillende culturen, die allen een antwoord aandroegen op de vraag „Wie is Jezus Christus?” gesteld in de woorden van hun eigen cultuur: sommige van deze antwoorden zijn zo in tegenspraak met elkaar dat men zich ernstig af ging vragen of zij bijeengebracht konden worden binnen één gesprekskader. Zou men tenslotte niet moeten bekennen dat er niet één Christus is maar vele, en dat de claim van het thema van de vergadering: „Jezus Christus bevrijdt en verenigt” als onwaar bewezen zou zijn? Deze vraag werd met openheid aangepakt gedurende de eerste dagen van de vergadering: aan het einde van deze vergadering van drie weken zou tenminste een participant getuigen dat de vergadering in haar verloop de waarheid ervaren had van het motto waaronder zij was samengekomen. De grote, verbijsterende en tegenstrijdige veelheid van de antwoorden door christenen gegeven op de vraag „Wie is Jezus Christus?” doet niets af aan het feit dat er een Jezus Christus is die Heer en Redder is van allen. Hoe moeten wij dan aan christologie doen op een wijze die zowel trouw is aan de ene Christus als aan de vele culturen waarbinnen de mensen hem zoeken te belijden? Bij deze fase moeten wij ons wenden van een beschrijvende naar een systematische behandeling van het gegeven thema: „Christus en de Culturen”.

Hoofdstuk II

Laat ik beginnen met zo duidelijk mogelijk de betekenis te verklaren van de twee woorden die in de titel gebruikt worden.

Uit mijn woordenboek neem ik de volgende definitie van *cultuur* over: „Het geheel van de levenswijzen ontwikkeld door een groep van menselijke wezens en doorgegeven van de ene generatie naar de andere”. Vier elementen in deze definitie zijn belangrijk voor ons verstaan van cultuur in een christologische samenhang.

- Zij is een produkt van menselijk initiatief, geen onveranderlijk gegeven.
- Zij is een sociaal produkt, geschapen, gewaardeerd en overgedragen door een groep.
- Zij bestaat in overdracht. Zij is iets levends, en indien overdracht zou ophouden, dan zou de cultuur dood zijn.
- Zij is het geheel van een grote verscheidenheid van menselijke levenswijzen, inclusief de taal, al de communicatiemiddelen (verbaal en niet-verbaal), de verhalen, mythen en spreekwoorden waardoor ervaring wordt opgenomen en medegedeeld, wetenschap, kunst, geleerdheid, godsdienst, methoden van landbouw en industrie, systemen van politieke en economische organisatie

en rechterlijke systemen. Zij sluit alles in wat het publieke leven van de mens in de gemeenschap constitueert. Spreken wij van cultuur in het verloop van een theologische discussie, dan spreken wij over de mensheid in zijn maatschappelijke, sociale en historische aspecten.

Ik zal geen woordenboek raadplegen voor mijn definitie van het andere woord in de titel. Ik spreek van Jezus Christus als degene die ik ken en belijd als Heer van al hetgeen bestaat, die ik ken door het getuigenis van de christelijke traditie, vooral vastgelegd in de kanonieke geschriften en naar wiens komst om alles te voltooiën ik uitzie.

Binnen deze definities van de woorden, geloof ik dat de vraag die de titel inhoudt eerst beantwoord moet worden in een eschatologisch perspectief. Dit wil zeggen dat het volledige antwoord op de vraag „Wie is Jezus Christus?” alleen gegeven kan worden wanneer de gehele mensheid bijeengebracht is in de belijdenis van zijn naam. Wanneer we dan ook, binnen welke cultuur dan ook, zeggen: „Jezus is Heer”, dan wordt de betekenis die aan het woord „Heer” gegeven wordt, gevormd door, en is daarom begrensd, door de cultuur waarin hij spreekt. De volle inhoud van het woord „Heer”, de volle betekenis van het Heer-zijn van Jezus Christus, kan alleen die zijn welke het zal hebben wanneer iedere tong hem Heer zal noemen. Tot het zover is, is elke belijdenis van zijn Heer-zijn gedeeltelijk en voorlopig. Hieruit volgt dat een echte christologie een christologie *in via* (onderweg) moet zijn en de weg is een missionaire weg, de weg die de Kerk moet nemen van de cultuur van Palestina in de eerste eeuw naar al de volken en hun culturen, naar de einden van de aarde en tot het einde van de tijd.

Uit dit perspectief volgt dat aan drie voorwaarden voldaan moet worden, wil christologie getrouw beoefend worden. Het moet gebeuren in de openheid van dialoog met de verscheiden culturen van de mensheid; het moet gebeuren in de openheid van bereidheid tot leren binnen de oecumenische broederschap van alle christenen; het moet gedaan worden in trouwe aanhankelijkheid aan de gegeven traditie. Deze drie voorwaarden zijn onderling verbonden, maar ik zal pogen ze een voor een te bespreken.

1. In dialoog met andere culturen

Het perspectief dat ik voorsta, maakt het duidelijk dat de volle betekenis van de belijdenis „Jezus is Heer” door de Kerk geleerd moet worden indien zij de culturen van de gehele mensheid met deze belijdenis tegemoet wil treden. De meest primitieve christologieën herkenbaar in het Nieuwe Testament, die het Heer-zijn van Christus belijden aan de hand van modellen ontleend aan het Jodendom van die tijd, kunnen enkel het eerste en niet het laatste woord zijn in christologie. De inspanning om Jezus te belijden als Heer door modellen waarin de wereld van de klassieke cultuur zijn ervaring interpreteerde, leidde tot de formuleringen van Nicea en Chalcedon. De Kerk zou ontrouw geweest zijn als zij eenvoudigweg was doorgegaan met het herhalen van de formules waarmee de primitieve Kerk van Jeruzalem Christus beleed. Zij was gedwongen de modellen te gebruiken aangereikt door de Grieks-Romeinse cultuur. Maar zij moest erkennen dat in deze modellen geen pasklare plaats voor hem ter beschikking was. Deze modellen gebruikend moest zij het risico

nemen dat Jezus verstaan zou worden als gewoonweg een van de semi-goddelijke redders in een pantheïstische kosmos, in feite moest zij het risico aanvaarden dat het model de boodschap zou overheersen. Wat in feite gebeurde, zoals het prachtig naar voren komt in Cochrane's „*Christianity and Classical Culture*”, is dat het klassieke wereldbeeld uiteen viel en dat zijn fundamentele axioma's zich oplosten ten gunste van een nieuwe reeks van axioma's. De absolute twee-delingen van het zinnelijke en het verstandelijke die de klassieke wetenschap beheersten, en van deugd en fortuin die de klassieke visie op geschiedenis beheersten, vielen gewoonweg ten gunste van het nieuwe stel van modellen ontwikkeld door Nicea en Chalcedon, en de weg was bereid voor een nieuwe poging in het werk van Augustinus om de betekenis van de menselijke ervaring als geheel te begrijpen.

Indien het perspectief dat ik voorstel het juiste is, dan zijn klaarblijkelijk de formuleringen van de derde en vierde eeuw, ofschoon zij deel uitmaken van de traditie waarin wij staan, niet haar laatste woord. Gedurende duizend jaar na het werk van Augustinus was de christelijke godsdienst de godsdienst van een klein schiereiland van Azië, afgesneden door de Islam van werkelijk contact met de grote religieuze culturen van het Oosten. Nu er weer nauw contact is, moet christologie beoefend worden in dialoog zowel met deze als met de andere culturen van de mensheid. Zoals ik gesuggereerd heb, biedt het Hindoeïsme (om enkel maar te spreken van die ene cultuur waar ik enigszins mee vertrouwd ben) een aantal mogelijke modellen waarbinnen men kan proberen een voorlopige stelling te poneren over wie Jezus is. Er moet ruimte zijn voor vele experimenten, voor het nemen van risico's en voor kritische reflectie in oecumenische discussies over de resultaten van deze experimenten. Als een bijzonder goed voorbeeld van het soort experiment dat ik bedoel, wil ik de serie opstellen aanhalen over *Karma* en Verlossing geschreven door A. G. Hogg in 1904 en 1905. Hogg maakte een diepgaande studie van de leer van *Karma*³⁾, die hem bracht tot een waardering zowel van haar enorme kracht als van haar zwakke kanten. Hij beweert dat deze studie hem terugleidde naar een nieuwe studie van de bijbelse openbaring zelf. En het was voor hem een aanleiding om een interpretatie voor te stellen van Jezus als degene in wie de ontwerper zelf van de wet van het *karma* het *karma* draagt van de mensheid. De kracht van het argument is zodanig, dat de opstellen zeventig jaar later herdrukt moesten worden en nog steeds een uitdaging zijn voor de serieuze aandacht van een hindoeïstische denker⁴⁾. Hier is een voorbeeld van christologie, beoefend in echte dialoog met een andere cultuur. Het model wordt gegeven door het Hindoeïsme, het begrip *karma*. De Hindoe lezer hoort zichzelf helemaal aangesproken in termen waarmee hij geleerd heeft zijn wereld te verstaan. Van hem wordt niet gevraagd een ander stel van modellen te beheersen als voorwaarde voor een beschouwing van de christelijke belijdenis van Jezus. Maar hij wordt ingeleid op Jezus als degene die, staande in dat vertrouwde model, het openbreekt met de kracht van een geheel nieuw feit⁵⁾.

De twee woorden die Hogg gaarne gebruikte als het eigen karakter bepalend van de christelijke theologie in een hindoeïstische context waren de woorden „uitdagende relevantie”. De formulering van de theoloog moet als relevant ervaren worden: Zij moet werken met de modellen die de Hindoe gewoonlijk

gebruikt. Zij moet ook een uitdaging zijn, niet door deze modellen te beschouwen als het hoogste gezag, maar om met hun hulp het nieuwe feit te introduceren van Jezus wiens gezag relativeert wat vele modellen ook aan autoriteit hebben. Het zou leerzaam zijn om deze test toe te passen op gangbare pogingen van het beoefenen van christologie, vanuit de modellen aangereikt door onze hedendaagse westerse cultuur. Men zou voor elk geval twee vragen moeten stellen: a. maakt het een vertegenwoordiger van deze bepaalde cultuur mogelijk om Jezus te zien vanuit de modellen waarmee hij vertrouwd is, of vraagt het van hem, als een voorwaarde om Jezus te zien, zijn eigen gedachtenwereld prijs te geven voor een andere – wellicht een uit het verleden? b. beoordeelt en bepaalt Jezus die zo geïntroduceerd wordt de gebezigde modellen, of wordt hij er door beoordeeld en bepaald op zulk een wijze dat enkel die elementen in het portret worden toegelaten die acceptabel zijn voor de hedendaagse cultuur?

Men kan de betrouwbaarheid of onbetrouwbaarheid, van welke bepaalde christologische formulering dan ook, alleen bepalen vanuit de antwoorden op deze vragen.

(Ik vergeet niet dat „moderne westerse cultuur” in feite niet één maar een veelvoudige realiteit is. Het is ook niet onbelangrijk dat veel recente theologie gepoogd heeft modellen te gebruiken die door het existentialisme worden aangereikt – een levensvisie die de westerse middenklasse-cultuur kenmerkt – en dat zij in veel mindere mate geneigd was het model te gebruiken aangeboden door het Marxisme, dat een arbeidersklasse-cultuur direkter zou aanspreken. Een nogal hevige beweging in de andere richting wordt gegeven door de hedendaagse Latijns Amerikaanse bevrijdingstheologie.

2. Binnen de oecumenische gemeenschap

Het perspectief dat ik suggereer voor het beoefenen van christologie, namelijk het perspectief van de eschatologische belijdenis van Jezus als Heer door volkeren van elke cultuur vraagt, dat christologie beoefend wordt in een open gemeenschap van wederzijds leren en van wederzijds verbeteren door allen uit iedere cultuur die hem nu belijden als Heer en die trachten hun belijdenis uitdagend relevant te maken in hun onderscheiden situaties.

Wil de noodzakelijke en riskante onderneming van het beoefenen van theologie in eerlijke dialoog met andere culturen niet verzanden in een mengelmoes van elkaar tegensprekende typen van christologie, dan moeten zij die bezig zijn met deze taak open zijn voor elkaar in het leren en bekritisieren van elkaar. Bij gebrek hieraan zou het globale effect van het getuigenis van de Kerk negatief zijn. Het zou praktisch een ontkenning zijn van de aanspraak dat er één Heer Jezus is die Heer is van alles.

Het probleem waarmee wij hier geconfronteerd worden, is veel gecompliceerder dan wat een eenvoudigweg verwijzen naar de wijde variëteit van menselijke culturen zou aanduiden. Ook is het een feit dat de Kerk binnen een gegeven cultuur niet een onveranderlijke relatie behoudt tot die cultuur. Zoals boven reeds is aangegeven in I, (4)-(6), zal deze relatie normaal een zich ontwikkelende relatie zijn, en het patroon van haar ontwikkeling is complex. Zo kan een Kerk die zich in een periode in een polemische relatie bevindt tot de traditionele cultuur van haar mensen, haar rol in een andere tijd op een

tegenovergestelde manier zien – op zoek naar het openen van geestelijke bronnen voor de vernieuwing en versterking van de cultuur. Men kan vele voorbeelden aanhalen van Kerken in Azië die vijftig jaar geleden primair bezorgd waren om hun scheiding van hun cultuur te benadrukken en vandaag, terwijl zij in hun landen vechten om een voller leven, diep bezorgd zijn om deze culturen te versterken en te hernieuwen.

Oecumenische gemeenschap wordt bemoeilijkt door het feit dat op welk moment dan ook Kerken in verschillende culturen in verschillende relaties kunnen staan tot hun culturen. Het gehele spectrum van relaties, beschreven in Richard Niebuhr's „*Christ and Culture*”, kan worden geïllustreerd op één tijdstipmoment in verschillende plaatsen, en dit maakt een wederzijds verstaan uiterst moeilijk. Een Noord-Amerikaanse christen bijvoorbeeld, die zeer kritisch is ten opzichte van zijn eigen cultuur, maar zeer sympathiek staat tegenover de betrekkelijk vreemde cultuur van India, ervaart een zekere weerzin wanneer hij een stadsgemeenschap in India tegenkomt die betrekkelijk onsympathiek is voor de traditionele Indiase cultuur, maar zeer open staat voor het Westen. Indiase christenen die naar Engeland komen, voelen zich gekwetst als zij ontdekken dat christenen in Engeland zeer geïnteresseerd zijn in het Hindoeïsme maar veel minder interesse tonen in de Indiase christenheid.

Binnen iedere cultuur zijn er altijd conservatieven voor wie het vreemde een dreiging inhoudt die niet welkom is en radicalen voor wie het vreemde een welkome bondgenoot is in hun strijd tegen hun eigen traditie. De cultuurcritici (Niebuhr's eerste categorie) die bij Kerk A behoren en in opstand komen tegen cultuur a. zullen zich met genoeg scharen bij de conservatieven (Niebuhr's tweede categorie) die bij Kerk B behoren en trachten cultuur b. te waarderen en veilig te stellen; maar het onderling respect is bedriegelijk omdat het rust op een verborgen tegenspraak. Beiden komen op voor cultuur b. en beiden verwerpen cultuur a., maar hun motieven spreken elkaar tegen. Zo zullen de radicalen in India geneigd zijn om te denken dat christologische modellen geïmporteerd moeten worden uit Oxford of Tübingen, terwijl de radicalen in Engeland de hunne willen importeren uit Bangalore.

Echt wederzijds begrijpen, leren en bekritisieren moet plaatsvinden binnen deze uiterst complexe en altijd weer veranderende patronen van betrekkingen tussen Kerk en cultuur. Dit vereist de gave des ondersheids en van aanvoelen, maar dit is juist de kern van de oecumenische opdracht en dit is een van de voorwaarden van de trouw van de Kerk aan haar zending.

Een van de voorwaarden, maar niet de enige. Wederzijdse openheid is niet voldoende. Er moet ook trouw aan de gegeven traditie zijn. Oecumenische uitwisseling moet plaatsvinden binnen de ene traditie. Maar hoe kan men de grenzen van die traditie onderscheiden? Hoe kan en moet de Kerk een onderscheid maken, in dit complexe, veranderende en op elkaar inwerkende patroon van relaties tussen Christus en cultuur, tussen getrouw getuigenis en ontrouw compromis, tussen ware belijdenis en ketterij? Nu ben ik aangeland bij het moeilijkste onderdeel van mijn betoog.

3. In trouwe verbondenheid met de traditie

In mijn voorafgaande definitie sprak ik van Jezus Christus als „degene die ik

ken door het getuigenis van de christelijke tradities zoals die vooral uitgedrukt wordt in de kanonieke geschriften". De oecumenische taak van wederzijds leren en correctie concentreert zich op en wordt bepaald door de gemeenschappelijke traditie waarvan de schriften het kernpunt zijn; het is niet zo maar een gesprek tussen de Kerken, maar een gesprek waarvan de bijbel het middelpunt is. De missionaire dialoog met andere culturen is niet eenvoudigweg een dialoog tussen culturen; de bijbel functioneert op een beslissende wijze (zoals ik getracht heb aan te tonen) als een derde, onafhankelijke partij in de zich ontwikkelende relatie. Zo gauw als ik deze beweringen maak, ben ik mij, als een product van moderne westerse cultuur, bewust van de vragen die in mijn geest opkomen tegen deze beweringen (vragen die niet gesteld zouden worden als ik een product zou zijn van een Indiase of Afrikaanse cultuur).

a. De bijbel zelf vertegenwoordigt de ervaring van een bepaalde cultuur of van een geheel van culturen. Het Nieuwe Testament spreekt de talen en gebruikt de modellen van een bepaalde tijd en plaats in de menselijke geschiedenis. Het is geen Zwitserland onder de wereldculturen, geen „neutrale zône", geen niet-geliëerde staat. Het ontstaat uit de ervaring van een volk of van een groep van volken, onder al de volkeren van de mensheid. Het is blijvend gekenmerkt door hun culturele eigenaardigheden en het ligt ingebed in hun talen. Hoe dan kan het verabsolutiseerd worden, en hoe kan aan haar een gezag toegekend worden over producten van andere culturen?

b. Het Nieuwe Testament zelf kent een verscheidenheid van christologieën. Enige schijnen gevormd te zijn door modellen uit het Oude Testament genomen, sommige uit de Iraanse mythologie, andere uit de wereld van de Griekse filosofie. Hoe kan deze verzameling van verscheiden modellen, die allemaal verwant zijn aan bepaalde tijd-gebonden en plaatselijke cultuur-vormen, criteria verschaffen waarmee alle toekomstige modellen, gebaseerd op het gehele terrein van de menselijke cultuur, getoetst kunnen worden?

c. Een kritische studie van het Nieuwe Testament, die de methodiek gebruikt van modern historisch onderzoek, heeft vele geleerden doen geloven dat het onmogelijk is om enige kennis te hebben van het leven, karakter en leer van Jezus die voldoende betrouwbaar is om een criterium aan te reiken voor het beoordelen van toekomstige ontwikkelingen. Wij kunnen niet zeker zijn, zo wordt er gezegd, in welke mate het materiaal van het Nieuwe Testament het karakter en de boodschap van Jezus zelf weergeven en in welke mate het geloof van de primitieve Kerk. Het is duidelijk dat deze drie vragen punten oproepen die enkel voldoende uitgewerkt zouden kunnen worden in een serie van boeken, maar mijn artikel zou in de lucht blijven hangen als ik niet op zijn minst zou proberen de grote lijnen te schetsen van de antwoorden die ik zou willen geven.

A. Het spreekt vanzelf dat de bijbel zijn *locus* heeft in een bepaald gedeelte van de gehele structuur van de menselijke cultuur. Dit feit is inderdaad de blijvende horizon van het bijbels verhaal vanaf de tijd dat er gezegd wordt dat God de stam van Eber koos uit alle zeventig naties die deel uitmaakten van de menselijke familie. Hier is een primitieve uitdrukking van het dogma welke centraal staat in de christelijke traditie dat God één volk heeft uitverkoren

onder alle volkeren om de unieke drager te zijn van zijn heilsdoel voor alle naties. Dit wordt in de hedendaagse westerse cultuur geconfronteerd met de stelling dat het onmogelijk is om aan te nemen dat één onder alle culturen deze unieke plaats zou innemen. Deze beweerde onmogelijkheid berust op een ander dogma over de betekenis van menselijke ervaring. Twee verschillende dogmatische systemen staan hier tegenover elkaar, en ik ken geen serie axioma's die fundamenteeler is dan welke van de twee dan ook op grond waarvan het mogelijk zou zijn om de waarheid van een van deze dogma's en de onjuistheid van de ander te bewijzen. Volgens het ene dogma is wereldgeschiedenis in een zekere zin een samenhangend geheel, en daarom is het mogelijk om te beweren dat zekere gebeurtenissen een unieke betekenis hebben voor het gehele verhaal. Volgens het andere dogma zijn er geen gebeurtenissen die zulk een unieke betekenis hebben en dat daarom geen algemeen geldende bewering kan worden gemaakt over de betekenis van geschiedenis als geheel. De christelijke bevestiging van de unieke betekenis van deze gebeurtenissen is een dogmatische stelling die deel uitmaakt van de totale geloofs-verbondenheid met Christus als Heer. De tegengestelde bewering berust op een ander dogma dat een onderdeel is van de heersende „mythe" van de hedendaagse westerse cultuur. De vraag waarop het hier aan komt is niet die van „vertaling" van de ene culturele wereld naar een andere, maar van een uiteindelijke overgave in geloof. De erkenning nochtans dat dit bepaalde gedeelte van het gehele terrein van de menselijke cultuur een unieke plaats heeft laat de vraag open hoe dit unicum moet worden geïnterpreteerd. Betekent het dat de culturele vormen van de Semitische wereld een gezag hebben over alle andere culturele vormen? Zijn zij, die de uniciteit en de finaliteit van God's openbaring van Zichzelf in een Joodse man van de eerste eeuw accepteren, verplicht de culturele vormen te accepteren waarin deze openbaring werd gedaan? Vanzelfsprekend niet, immers het Nieuwe Testament zelf vermeldt de controverse die in de primitieve gemeenschap ontstond juist toen het getuigenis over Jezus van een Joodse naar een Griekse cultuur overging. De antwoorden op de vraag waren niet scherp omljnd, want de „decreten" vermeld in Hand. 15, 29^e) sluiten zuiver Semitische elementen in die niet konden en niet zijn geaccepteerd als geldig voor altijd. Maar de gegeven antwoorden maken het inderdaad duidelijk dat inlijving in de gemeenschap van Jezus Christus niet betekende dat men de culturele wereld waarin Jezus had geleefd en die hij had aanvaard, moest accepteren. Jezus zelf klaarblijkelijk betwijfelde nooit de wet van de besnijdenis. Het beslissende kenmerk van lidmaatschap in de nieuwe gemeenschap was niet iets dat in cultuur-begrippen kon worden gedefinieerd; het was een werkelijkheid – blijkbaar zeer duidelijk – die werd onderkend als de tegenwoordigheid van de Heilige Geest.

Hiermee ben ik al gekomen aan de tweede van mijn drie vragen, namelijk de vraag naar de verscheidenheid van stemmen waarmee het Nieuwe Testament van Jezus spreekt.

B. Het feit dat het Nieuwe Testament niet één maar meerdere christologieën heeft, roept de volgende reflecties op:

a. De eerste is negatief. Er is verscheidenheid, maar geen onbegrensde

verscheidenheid van christologieën in het Nieuwe Testament. In het bepalen van welke tradities over Jezus moesten worden ingesloten in de kanon en welke moesten worden uitgesloten, werd de Kerk geleid door het geloof dat de naam van Jezus betrekking had op een werkelijke mens die in een gekende tijd en op een gekende plaats geleefd had en dat tradities daarom moeten worden getoetst aan het getuigenis van de oorspronkelijke getuigen of van degenen die met de oorspronkelijke getuigen in relatie stonden via een ononderbroken traditie van openbare lering. Aan de hand van deze proef moesten bepaalde interpretaties van de persoon en leer van Jezus worden verworpen. Die welke werden aangenomen, werden, ofschoon er verschillen waren, tot een eenheid gebracht door het feit dat zij werden beoordeeld als betrouwbare verslagen over dezelfde persoon. Het getuigenis van zestig generaties van eenvoudige lezers van het Nieuwe Testament is een bevestiging van dat oordeel waaraan niet stilzwijgend kan worden voorbij gegaan.

b. De tweede reflectie is positief. Het is belangrijk voor een getrouw bezig zijn met christologie dat wij bevestigen en insisteren dat het Nieuwe Testament niet één maar verscheidene christologieën bevat. Dit is niet een jammerlijk gebrek dat betreurd of verborgen gehouden moet worden. Integendeel het hoort er wezenlijk bij, omdat het duidelijk maakt dat christologie altijd gedaan moet worden *in via* (onderweg), daar waar het Evangelie en de culturen welke het ontmoet op zijn missionaire tocht in elkaar grijpen. Een wezenlijk punt is dat Jezus niet bezorgd was om als vrucht van zijn werk een nauwkeurig woordelijk verslag van alles wat hij zei en deed achter te laten, maar dat hij bezorgd was een gemeenschap te scheppen die met hem verbonden zou zijn in liefde en gehoorzaamheid, die zou leren zijn volgelingen te zijn zelfs te midden van zonde en dwaling, en zijn getuigen zou zijn onder alle volken. De gevarieerde christologieën die ontdekt kunnen worden in het Nieuwe Testament weerspiegelen de pogingen van die gemeenschap om te zeggen wie Jezus is in de context van de verschillende culturen waarin zij van hem getuigden. Mocht in het Nieuwe Testament slechts één definitieve christologie ontdekt worden, uitgedrukt in de exacte woorden van Jezus zelf, dan zou het gevolg zijn dat het Evangelie voor altijd absoluut gebonden zou zijn aan de cultuur van het Palestina van de eerste eeuw. Dan zou het Nieuwe Testament beschouwd moeten worden als even onvertaalbaar, als de Koran is onder de moslims. Wij zouden te maken hebben met een geheel verschillende godsdienst. De verscheidenheid van christologieën die nu in het Nieuwe Testament gevonden wordt, maakt deel uit van het fundamentele getuigenis van de aard van het Evangelie: het verwijst naar de *bestemming* van het Evangelie voor alle culturen van de mensheid. De *eenheid* van het Nieuwe Testament, het feit dat het niet alle christologieën bevat maar alleen die welke gezien werden als getrouw aan het oorspronkelijke getuigenis, en het feit dat alle samenhangen als delen van één kanoniek geschrift, weerspiegelt de oorsprong van het Evangelie in de ene unieke persoon van Jezus.

c. Deze twee reflecties, negatief en positief, bevestigen dat het Nieuwe Testament, dat altijd gelezen moet worden binnen de context van het Oude, ons – in de verscheidenheid en eenheid van zijn interpretatie van Jezus – de *kanon* verschafft, de gids en het regulerende principe van onze beoefening van christologie. Het bewijst ons dat christologie altijd iets moet zijn dat onder-

weg is, onvolledig, maar het geeft ook aan dat de weg een werkelijk beginpunt heeft in het historisch feit van Jezus Christus die leefde, leerde, stierf en verrees onder Pontius Pilatus; dat het een werkelijke bestemming heeft in de universele belijdenis van deze Jezus als Heer; en dat de twee voorwaarden voor het-onderweg-zijn getrouwe belijdenis binnen de verscheiden culturen, en getrouwe wederzijdse openheid binnen de oecumenische gemeenschap zijn.

C. Dit brengt ons echter tot de derde van de vragen die de moderne kritische studie van het Nieuwe Testament stelt: hebben wij in feite zulk een betrouwbare kennis van „het historisch feit van Christus” om zó te spreken van een bekend uitgangspunt voor de ontwikkeling van de christologie? Het is natuurlijk onmogelijk om zulk een uitgebreide en veel besproken vraag hier te bediscussiëren: maar wij moeten wel even de aandacht vragen voor één punt in het debat dat relevant is voor de discussie.

De toepassing van moderne kritische methoden van historisch onderzoek op de inhoud van het Nieuwe Testament houdt twee onderscheiden kwesties in, bezien vanuit ons thema.

a. Het eist dat wij vragen als de volgende stellen: Wat is de bron van deze traditie? Steunt het op ooggetuigen, of op mondelijke of geschreven verslagen? Door welke fasen is het gegaan? Welke zijn de invloeden en belangen die mogelijk de traditie gevormd hebben terwijl het doorgegeven werd? Welk onafhankelijk bewijsmateriaal hebben wij over de betrouwbaarheid van elk van de getuigen of verslaggevers? Voor het stellen van deze en gelijke vragen hebben geleerden steeds hun methoden verbeterd en de omvang van parallelle informatie die relevant is voor het beantwoorden van de vragen uitgebreid. De gemeenschap, staande in de geloofstraditie van Jezus Christus als universele Heer, moet deze vragen met klem stellen en deze methoden gebruiken voor het onderzoek naar de bronnen van haar eigen geloof. De belijdenis van de Kerk zou op een centraal punt gecompromitteerd worden indien zij trachtte dit soort onderzoek te ontlopen.

b. Maar historisch onderzoek is ideologisch bezien nooit een neutrale onderneming. Zoals met elke andere poging om de ervaringswereld te verstaan, moet de historicus proberen het verleden te begrijpen met allereerst te trachten het te verstaan in de context van zijn eigen gedachtenwereld waaraan hij zich gebonden voelt. Zijn pogingen worden bepaald door zijn cultuur. Hij kan het verleden enkel begrijpen door middel van analogieën van zijn huidige ervaring. Het verleden kan slechts deel worden van zijn geestelijke wereld als het verstaan wordt door zulke analogieën. Daarom moet geschiedenis herschreven worden in elke generatie. „Geschiedenis is een voortdurend gesprek tussen het tegenwoordige en het verleden” (E. H. Carr). De gegevens van het werk van een historicus zijn die zaken die werden onthouden en opgetekend, omdat zij kenmerkend waren voor iemand op een bepaalde tijd. Het resultaat van zijn werk is een „begrijpen” van de enorme massa beschikbare gegevens in de context van hun betekenis voor de mens van vandaag.

Maar wat is „kenmerkend”? Het antwoord op die vraag hangt af van een geloofsbeslissing over de zin (of de zinloosheid) van het gehele menselijke

verhaal. Het geheel van de geschriften van het Nieuwe Testament werd gevormd binnen een gemeenschap die geloofde, dat de zin van het gehele menselijke verhaal verklaard was geworden in Jezus Christus. Binnen de grenzen van de historische methoden waarover zij beschikten, streefden zij ernaar een verslag te behouden en door te geven dat een getrouwe weergave was van het oorspronkelijke getuigenis van degenen die Jezus in het vlees gekend hadden en die de getuigen waren van zijn opstanding. Het geloof dat de selectie en het gebruik van het materiaal controleerde en vorm gaf was dit, dat de zin van de gehele geschiedenis in Jezus geopenbaard is. Binnen dit perspectief is „de Jezus van de geschiedenis” de Christus van het geloof. Het „model” van de wereldgeschiedenis dat Europese geleerden gebruikten tot aan de periode van de Verlichting was dat wat aangereikt werd door dit bijbelse geloof. Gedurende de laatste tweehonderd jaren zijn andere modellen toegepast die op verschillende wijzen de mens zien als drager van zijn eigen geschiedenis. Wereldgeschiedenis wordt niet in de scholen en universiteiten van West-Europa onderwezen vanuit het gezichtspunt dat de komst van Jezus haar beslissende keerpunt is. Zij wordt verhaald vanuit de optiek (gewoonlijk niet erkend) dat een of ander element in de huidige menselijke ervaring, of om precies te zijn, in het bewustzijn van de hedendaagse westerling, de sleutel geeft voor het begrijpen van het verleden. Het is vanzelfsprekend dat een historicus wiens werk deel uitmaakt van de moderne westerse cultuur de Nieuw-Testamentische geschriften benadert vanuit het gezichtspunt van die cultuur. Indien hij binnen dat kader op zoek gaat naar de „Jezus van de geschiedenis” zal hij – indien hij iets meer dan een zwakke echo vindt – iets anders vinden dan de „Christus van Geloof”, want het model waarmee hij de geschiedenis benadert is gebaseerd op voorafgaande beslissingen die het geloof van de Kerk uitsluiten. Wat er gebeurt, wanneer er gesteld wordt dat de trekken van de werkelijke Jezus voor praktische doeleinden ontoegankelijk zijn voor ons, is dat de geschiedenis, onthouden en opgetekend binnen de gemeenschap die Jezus belijdt als Heer, terzijde geschoven is ten gunste van een geschiedenis begrepen op grond van een andere opvatting over geschiedenis – één van de opvattingen welke vorm geven aan de hedendaagse westerse cultuur. Gezien vanuit een discussie over Christus en de culturen is dit een uitstekend voorbeeld van een ontoelaatbaar syncretisme, waarin de belijdenis van Jezus als Heer van alle culturen wordt weggedrukt ten gunste van de eisen van een bepaalde regionale cultuur. De beschuldiging van syncretisme door sommige westerse theologen gelanceerd tegen christenen in Azië die modellen zoeken voor een authentieke Aziatische manier om christologie te beoefenen wordt nu, veel terecht, terugverwezen naar Europese theologen.

Ik besluit dit derde punt met het bevestigen van mijn opvatting dat „een getrouwe verbondenheid met de traditie zoals voornamelijk vastgelegd in de kanonieke geschriften” kan en moet worden aangenomen als een van de drie voorwaarden om met christologie bezig te zijn in het perspectief dat ik beschreven heb, mits (en hier resumeer ik) drie voorwaarden worden vervuld.

De Kerk, bezig met christologie, moet voortdurend haar traditie met ernst

aan nieuwe onderzoeken onderwerpen, in een poging haar opnieuw te verstaan in de context van haar nieuwe en zich uitbreidende culturele ervaring, en voor dit doel gebruik makend van de beste middelen voor kritisch onderzoek binnen haar bereik, maar altijd staande binnen de overgave aan Jezus als Heer.

In elke cultuur moet de Kerk haar christologie bedrijven samen met andere Kerken, corrigerend en gecorrigeerd wordend, verheldering gevend en ontvangend van de verscheidene ervaringen van hen die Jezus als Heer zoeken te belijden binnen de verschillende culturen.

De Kerk moet haar christologie beoefenen in dialoog met degenen die in andere cultuurwerelden leven dan de Kerk (of deze nu religieus of seculier zijn) om door deze dialoog meer te leren van de volheid van wat Heer-zijn betekent, een volheid die uiteindelijk slechts duidelijk wordt als elke tong belijdt dat Jezus Christus Heer is tot glorie van God de Vader.

¹⁾ Barrett: *Schism and Renewal in Africa*, pag. 131 en 268.

²⁾ Voor dit voorbeeld en voor andere inzichten in deze materie ben ik veel verschuldigd aan de uitgebreide onderzoeken van dr. Hans-Ruedi Weber. Zie zijn „Kreuz und Kultur”, pag. 201 e.v. en 215.

³⁾ „Aan de gedachte van de wedergeboorte is die van het *karma* verbonden, dat wil zeggen *het gevolg van de menselijke daden, goed of kwaad*. Al onze daden hebben effect en dat effect werkt door in de staat waarin een mens wordt wedergeboren”. (Uit: Antwoord. Gestalten van geloof in de wereld van nu, pag. 112).

⁴⁾ Bijvoorbeeld C.G.S.S. Srinivasa Rao in: *The Indian Journal of Theology*, vol. 25, no. 1, 1976, pag. 30-37.

⁵⁾ Ik haal dit voorbeeld bijzonder graag aan vanwege zijn intrinsieke belang en omdat Hogg een hooggeachte vriend en collega was, wiens naam niet zo algemeen in ere wordt gehouden als het zou moeten zijn, en omdat er zoveel hedendaagse schrijvers zijn die schijnen te geloven dat de dialoog tussen de godsdiensten pas tien jaar geleden werd uitgevonden!

⁶⁾ Hand. 15, 29: ... „u te onthouden van spijzen die aan afgoden geofferd zijn, van bloed, van wat verstikt is en van ontucht. Als gij uzelf daarvoor in acht neemt zal het u goed gaan. Vaarwel!”

(vert.: C. Hulse)

Nuances in de bevrijdingstheologie

Gewoonlijk spreken wij over de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Niet ontkend mag worden dat de vele articulaties, die de laatste jaren ons vanuit de latijnsamerikaanse landen bereiken, een sterke onderlinge verwantschap hebben. Ik denk ook dat het gewichtig is daar een sterke nadruk op te leggen, al was het alleen maar om de tegenstander geen gemakkelijk spel te leveren. Maar aan de andere kant mag niet ontkend worden dat er ook verschillen bestaan; ik bedoel nu niet die tussen progressieven en conservatieven, zelfs niet die tussen katholieken en protestanten, maar verwijst naar discussies zoals die plaats vinden onder hen, die toch duidelijk het thema van de bevrijding hebben gekozen. Zelf heb ik deze gesprekken vooral meegeemaakt als die tussen vertegenwoordigers van Braziliaanse en in het Spaans geschreven theologie. Uiteraard is dat veel te generaliserend. Toch zullen wij voor het gemak in het vervolg verwijzen naar Spaans-geschreven en Portugees-geschreven theologie.

Een aanleiding om over dit onderwerp te schrijven vond ik in het verschijnen van het boekje van Van Rossum en Van Engelen: „Kerk op zoek naar haar volk” (Baarn, 1976). Dat zal in dit artikel dan ook duidelijk zijn; het is een bewerking van de lezing, die ik onlangs hield voor het zendingswetenschappelijk werkverband. De recensie van het boekje heb ik er los van gemaakt; ze staat elders in dit nummer. Genoemd boekje is inspirerend genoeg om meerdere reacties te kweken!

Twee benaderingswijzen

Het zal bekend zijn dat de bevrijdingstheologie zich rondom de volgende centra en personen gevormd heeft: Lima (Gustavo Gutiérrez), Santiago (Hugo Assmann, van afkomst Braziliaan, maar reeds vele jaren in ballingschap), Buenos Aires-Montevideo (Juan Luis Segundo, José Míguez Bonino) en verschillende plaatsen in Brazilië (Leonardo Boff, Joseph Comblin, Rubem Alves). Bij bepaalde gelegenheden is van de kant van de niet-Braziliaanse theologen bezorgdheid uitgesproken over het verloop van de discussies in het Braziliaanse kamp. Ik denk aan de volgende vragen.

a. Opmerkelijk is dat de christologie van Leonardo Boff nooit goed is gevallen bij mensen als Gutiérrez en Assmann. Zij vonden hem te weinig politiek, ook te Europees; in ieder geval, er bestond aanleiding tot de verdenking dat beide dingen met elkaar te maken hebben.

Om dat te beargumenteren, moet er op gewezen worden, dat over het algemeen het verwijt van historische abstractie – de afwezigheid van sociologische en politicologische begrippen – gericht is tot de vertegenwoordigers van de Europese theologieën. Er was natuurlijk ook veel waardering voor hen: men kan zich de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie moeilijk voorstellen zonder de invloed van wat Moltmann uitwerkte met het oog op de dimensie van de hoop en wat bijvoorbeeld Metz onder woorden bracht met de verwij-

zing naar de „subversieve herinnering” ten aanzien van Jezus. Beide elementen hebben volop hun betekenis voor de bevrijdingstheologie en dat wordt ook openlijk erkend. Wat echter steeds weer als tekort wordt aangemerkt, is het onhistorisch hanteren van categorieën als „hoop”, „arme” en „bevrijding”. Die dienen toch van tijd en plaats te worden voorzien? En als men dat niet doet, loopt een dergelijk algemeen en vaag spreken dan niet uit op verdoezeling van wat in de totaalmaatschappelijke werkelijkheid aan de orde is? En houdt die verdoezeling niet in dat opnieuw het concrete wordt opgeofferd aan het algemene en is dat niet het kenmerk van een idealistische wijze van denken en handelen?

Een goed voorbeeld van het gestelde kan men aantreffen in de briefwisseling tussen Moltmann en Míguez Bonino. De laatste gaat er van uit dat er zeker veel aanlokkelijks ligt in de gedachte van Moltmann over de duivelskringen waarin de historische werkelijkheid van een groot gedeelte van de mensen gevangen ligt. Maar hij laat die cirkels als het ware naast elkaar staan; ze raken elkaar, maar zijn toch onafhankelijk genoeg van elkaar om een separate analyse van elk van die cirkels mogelijk te maken. Elke cirkel heeft als het ware zijn eigen genese en verlamme uitwerking. Míguez vraagt zich af of dat nu werkelijk het laatste is wat men er van kan zeggen. Het moet toch ook mogelijk zijn die cirkels onderling op elkaar te betrekken, niet alleen wat hun feitelijkheid betreft, maar vooral ten aanzien van hun oorsprong. Is het niet gewenst te stellen dat die cirkels alles te maken hebben met de overheersende positie van een bepaald systeem van productiemethoden dat ongelijkheid, „verdinglijking” van de mens en roofoverval op de aarde produceert? De arme in Latijns Amerika bijvoorbeeld is toch niet iemand die uit de internationale situatie, bepaald als die is door afhankelijkheid en dominerende, kan worden uit-gedacht? De politieke en sociaal-economische categorieën zijn toch nodig om aan die armoede de hoogst noodzakelijke historische kwalificatie te geven?

Vooral Juan Luis Segundo heeft zich tot woordvoerder gemaakt van die beschuldiging van onhistorisch abstraheren die aan het adres van de theologieën van het noordelijk halfrond gericht wordt. Een voorbeeld daarvan kan zijn de manier waarop hij het kritisch gehalte aan de orde stelt zoals dat in het denken van Moltmann en Metz ter sprake komt. Het zal zeker waar zijn dat de kerk een kritische functie heeft ten aanzien van de maatschappij. Maar is het voldoende om te zeggen dat altijd en overal deze kritische distantie het bestaan van de kerk ten overstaan van de wereld moet beheersen? Moet die kritische functie niet worden opgevuld? Moet die ook niet door allerlei historische kwalificaties heen om werkelijk als kritische functie te kunnen functioneren? En is het stellen van die functie zonder die concretisering niet een uitnodiging tot afwezig zijn dáár waar nu juist de beslissingen vallen? Het zal niet moeilijk zijn een zekere overeenkomst te zien tussen wat Segundo hier beweert en wat vooral van de kant van de „tweede” wereld is gezegd ten aanzien van de school van Frankfurt en de wijze waarop daar de kritische theorie onder woorden werd gebracht; het zijn bij uitstek commentatoren van de periferie (ook uit Italië) die de school van Frankfurt in dit opzicht verwijten dat ze door de knieën is gegaan vanwege een gebrek aan

praxis en dat gebrek zou vooral te wijten zijn aan het overheersen van een niet-historische benadering van de laatkapitalistische werkelijkheid. Welnu, binnen dit kader kan men dan verstaan waarom een christologie als die van Boff niet zo goed gevallen is. Men vindt bijvoorbeeld dat de zgn. christologie van beneden veel te weinig rekening houdt met de politieke dimensie van de historische praxis van Jezus van Nazaret en het behoeft dan niet te verwonderen dat diezelfde dimensie ook schittert door afwezigheid in de christologische titels. Anders gezegd, er zou te veel groepering rondom de notie van de vrijheid zijn en het consoliderende karakter van de gerechtigheid zou dan niet meer aan de orde kunnen worden gesteld. Ook een notie als „bevrijding” zou dan te liberaal worden opgevuld en geen terugkoppeling vertonen naar de profetische kritiek en de thematiek van de maatschappelijke vrede. Zo zou de notie „bevrijding” opnieuw ontkracht – gedomesticeerd – zijn, terwijl het toch van huis uit een vooral politiek-economische inhoud kende. Kan een dergelijke vulling, zoals Boff die voorstelt, zich wel verdedigen tegen een verburgerlijkend hanteren van die notie – en het moet opgemerkt worden dat het officiële latijnsamerikaanse kerkelijke en theologische instituut een grote behendigheid heeft getoond in het neutraliseren van al die termen die de ervaringen van bevrijdingsbewegingen onder woorden trachten te brengen. En zou dat niet juist de afhankelijkheid aantonen ten aanzien van het noordelijk halfrond, omdat óók daar genoemde begrippen door de kraakinstallatie van een privatiserend „Weltverständnis” heen moeten? En worden die noties dan niet te algemeen, te puur?

Gaarne wil ik er op wijzen dat het vorenstaande vooral betrekking heeft op de uiteenzettingen tussen Boff en Alves aan de ene kant en Assmann met de zijnen aan de andere kant. Het denken van Mesters en Comblin bijvoorbeeld werd in deze gesprekken nog vrijwel niet ingebracht. Maar het is wellicht lonend ook te kijken naar een latere publicatie van Boff „*teología desde el cautiverio*” (1975) (= theologie vanuit de ballingschap). Het is zonneklaar dat Boff in dit werk probeert een eindweegs tegemoet te komen aan de gemaakte verwijten. Toch moet tegelijkertijd gezegd worden dat het resultaat niet bevredigend is. Ook hier weer wordt over bevrijding zo ontologisch gesproken dat de historische dimensie er haast niet meer aan te pas komt: het lijkt wel alsof de concrete bevrijdingen – als bij Hegel – verslonden worden door de ijzeren wetten van de zelfontwikkeling en zelfbevestiging van de idee van de totale bevrijding. Sprak Adorno al niet over de gulzige buik van de dialectiek? Moet dat niet altijd gebeuren wanneer men begint met bepaalde noties te hebben ten aanzien van bevrijding en die vervolgens inperst in de historische particulariteit van Jezus? En is het niet geraden eerst die historische particulariteit op het spoor te komen om vervolgens iets meer te zeggen over de universele betekenis van deze concrete bijzonderheid voor historische situaties?

b. Het zal duidelijk zijn dat de gemaakte opmerkingen alles te maken hebben met wat de „hermeneutische cirkel” wordt genoemd, m.a.w. wat zijn de elementen die iemand hanteert wanneer hij probeert te begrijpen wat de ervaring ten aanzien van het heil dat Jezus brengt nu eigenlijk betekent, toen en nu. In de latijnsamerikaanse theologie geldt dat uiteraard één van die elementen bestaat uit een interpretatie van de wereld waarin men leeft. Men

heeft een instrumentarium nodig om zowel het particuliere van de situatie van Jezus als van de situatie waarin men leeft op het spoor te komen. Het lijdt geen twijfel dat voor de critici van Boff een dergelijk instrumentarium vooral bepaald is door categorieën die ontleend zijn aan de marxistische traditie. Opgemerkt moet worden dat het een verhaal op zichzelf is te ontlede op wat voor wijze in de latijnsamerikaanse wetenschappen dit marxistische vocabularium zijn opwachting maakt. In ieder geval dient er te worden opgemerkt dat er ten aanzien van de relatie tussen boven- en onderbouw v.v. aanzienlijke correcties zijn aangebracht op bepaalde economicistische theorieën (die overigens, naar ik meen, nimmer door Marx zélf verdedigd zijn). Ik denk dat de critici van Boff hierin een gemeenschappelijk uitgangspunt hebben gekozen; mede op grond daarvan oordeel ik ook dat de verschillen tussen bijvoorbeeld Gutiérrez en Assmann lang niet zo groot zijn als wel eens beweerd wordt – of het moest zijn dat Assmann zich explicieter met die kwestie van het „Vorverständnis” bezig houdt.

Opnieuw moet worden gezegd dat vooral Segundo zich met deze kwestie van de hermeneutische cirkel uitvoerig heeft bezig gehouden. Voor hem is het beslissende dat op een bepaald moment er een zekere argwaan groeit ten aanzien van hoe de maatschappij functioneert en vooral met het oog op de rechtvaardigingen die verstrekt worden ten opzichte van het zo en niet anders functioneren van die maatschappij. Het beslissende moment is dus een aangelegenheid van subversie: vanuit een dergelijke kritische houding komt men tot een re-lectuur van de rol die kerk en staat hebben gespeeld in die rechtvaardigingsmechanismen, wat op zijn beurt weer noopt tot een her-lezing van de bijbelse traditie, hetgeen zal resulteren in het naar voren halen van noties die verzwegen waren en het relativeren van samenhangen die beslissend leken te zijn. Maar een dergelijke subversieve intuïtie kan natuurlijk niet vaag blijven of zich met een verwijzing naar de utopie tevreden stellen. Om relevant te zijn moet er op grond van die intuïtie gestudeerd worden, waarbij zowel de gegeven situatie geanalyseerd moet worden als de mogelijkheid tot een alternatief moet worden gesteld. Het is beslist noodzakelijk dat de intuïtie concreet en hard wordt zowel in de kritiek op het bestaande als in de aanduiding van het alternatief. Het terugschrikken voor het concrete, uit angst zich te vergissen, is honderd maal erger dan een poging te wagen tot concretisering en dan te ontdekken dat men zich vergist of dat men bij moet stellen. Segundo meent dat James Cone een goed vertegenwoordiger mag worden genoemd van wat hij met zijn hermeneutische cirkel bedoelt en hoe er dan gebruik van wordt gemaakt. Bij Cone komen de verschillende ingrediënten van de cirkel bevredigend tezamen en daarom is er sprake van een goede theologische methode.

Nog iets anders gezegd: Segundo beweert dus dat juist de aanwezigheid van marxistische categorieën de theologie zal behoeden voor ideologisering; een dergelijke ideologisering zal ongetwijfeld optreden, wanneer de arme geen adres heeft, de structurele samenhangen van de maatschappij niet doorzien worden, het begrip „klasse” niet gewaardeerd wordt en de praxis van de gemeente zich niet volop bezig houdt met de concrete tegenstellingen die de historische werkelijkheid laat zien. Alleen zo kan voorkomen worden dat

latijnsamerikaanse dictaturen opnieuw door hun voortreffelijke manipulatiekunst de subversieve geheugenstechniek van de kerk neutraliseren.

Opgemerkt moet worden dat men de functie van dit marxistische referentiekader niet als een soort „Vorverständnis” mag aanzien. Men heeft immers de deugdelijkheid van die categorieën „onderweg” ontdekt, op de weg van gehoorzaamheid en liefde. Het was gebleken dat het op zinvolle wijze liefhebben van de ander, vooral van de arme medemens, ernstig belemmerd werd door een samenstel van maatschappelijke structuren; deze maakten het onmogelijk dat de liefde, waarmee men liefhad, werkelijk die concrete ander in zijn historische feitelijkheid kon bereiken en helpen. Pas toen men ging nadenken over de vraag hoe dat nu kon en wat voor soort structuren dan wel die maatschappij kenmerkten, kwam men als toevallig in aanraking met het genoemde interpretatiekader. Wij kunnen ook zeggen dat het de crisis van het ontwikkelingsdenken was – die zich in de zestiger jaren voordeed – die kerk en theologie deden uitzien naar een ander schema: dit niet in de eerste plaats uit een theoretische belangstelling, maar omdat men de christelijke dienst aan de ander volop zinvol en effectief wilde maken. Zo is het te verklaren dat het ontdekken van een instrumentarium dat zich bedient van noties als „klassenstrijd”, „vervreemding” en „afhankelijkheid van imperialistische metropolen” – dat de ontdekking van deze interpretatiemogelijkheid als de aanduiding werd gevoeld van een weg die het latijnsamerikaanse christendom zou kunnen bevrijden uit de patstelling waarin het eeuwenlange huwelijk met de machtshebbers het had gemanoeuvreed.

Het gesprek met de braziliaanse theologen kwam dan ook op deze vraag neer. Het gaat niet zo zeer om de vraag of men wel marxistische categorieën in zijn „voorhof” mag hebben – in het overwegend tussen katholieke theologen gevoerde proces kan daar altijd formeel op worden geantwoord dat het niet zo veel uitmaakt of het Aristoteles is of Marx. Het gaat veeleer om de vraag: bewerkstelligt de afwezigheid van de concreet genoemde noties niet dat op het beslissende moment toch geen recht wordt gedaan aan de onverzoenlijke en door niets te rechtvaardigen tegenstellingen in de latijnsamerikaanse maatschappij en dat dan door het stilzwijgen op dit punt opnieuw de kerk veroordeeld wordt tot niets meer dan een marginale functie, oftewel, zó’n spreken over verzoening en liefde dat niet anders kan worden aangeduid dan als stoplapperij?

c. Nog een derde element moet worden toegevoegd. Het kwam welsprekend naar voren in de ontwikkeling van de theologie van Rubem Alves. In zijn eerste boek – eind zestiger jaren geschreven – is hij volop historisch bezig en probeert hij te komen tot het aangeven van het verschil tussen bevrijdingspraxis van de gemeente en die van andere, marxistisch geïnspireerde groepen; de laatste duidt hij aan met het trefwoord „humanistisch messianisme”, terwijl hij voor de eerstgenoemde de notie „messiaans humanisme” gebruikt. Het verschil zit er dan vooral in – en hierin weet hij zich afhankelijk van Moltmann – dat het voor de christenen zin heeft hun bevrijdingspraxis voort te zetten, omdat ze kennis hebben van het feit dat na het kruis de opstanding komt. Toch ontkomt men niet aan de indruk, dat het voor Alves ook bijzonder belangrijk is te wijzen op de lichamelijke van de bevrijding; het gaat niet alleen maar om een politiek ideaal, het is ook van groot gewicht voor hem

te onderstrepen dat het waarlijk bevrijde mens-zijn zich kenmerkt door een hernieuwde belangstelling voor de natuur: al datgene dat hij kortweg aanduidt als de „erotische dimensie”. Meermalen noemt hij als een belangrijke zegsman voor deze overtuiging de noordamerikaanse psychiater Norman H. Brown. Wij zouden ook kunnen denken aan alles wat Marcuse geschreven heeft over de nodige erotisering van het leven met de bedoeling het te ontrukken aan de één-dimensionaliteit van het positivistische verschrallingsproces. Alves voert dus duidelijk het pleit voor de herwaardering van noties als „feest”, „dans” en „spel”. Er zijn te veel doe-mensen en te weinig speel-mensen. In een latere publicatie, „*Tomorrows Child*”, werkt Alves deze opmerkingen verder uit en men kan niet anders zeggen dan dat hier de puntjes op de i worden gezet. Genoemde erotisering wordt de spil van zijn ecclesiologie, wanneer hij aanduidt dat de situatie van repressie, die het huidige Brazilië kenmerkt, de kerk geen enkele mogelijkheid tot politiek engagement toelaat; in deze situatie – de ballingschap – gaat het er dus om de menselijke en christelijke integriteit te bewaren, de utopie niet te vergeten en er voor te zorgen zo ongeschonden mogelijk later uit de strijd te voorschijn te kunnen komen. De kerk wordt dan de ruimte waarbinnen dit spel van de humaniteit kan worden gespeeld. Het is niet toevallig dat de inhoud van het boek duidelijke verwantschap vertoont met wat Harvey Cox en Jürgen Moltmann respectievelijk in „*Feast of Fools*” en „*Die Freigelassenen der Schöpfung*” te berde hebben gebracht.

Het behoeft geen betoog dat zulke gedachten bij de critici van Boff helemaal verkeerd vallen. Voor hen blijft een duidelijk primaat van de ethiek gelden. Ook Gutiérrez wijdt in zijn boek een hoofdstukje aan de spiritualiteit van de bevrijding, maar het is duidelijk dat hij daar geen zinvol woord over kan zeggen buiten de kaders van de verantwoordelijkheid voor het totstandkomen van een betere maatschappij om: onderweg, op het pad van de gehoorzaamheid, zal de nieuwe mens oplichten. Assmann kwalificeert dit denken van Alves als hoogst gevaarlijk; verhinderden deze aanbevelingen ten aanzien van spel en feest juist niet dat de mens zich op het spel zet in solidariteit met de massa?

Het neergeschrevene nog eens overziende, neig ik tot de volgende conclusie. Bij Boff en de zijnen is een tendens waar te nemen die loopt vanaf de psychologie naar de sociologie; omgekeerd stellen Gutiérrez en de zijnen onverbiddelijk de voorrangpositie van de sociologie en trachten daarna de weg te banen naar de psychologische categorieën. Verrassenderwijs blijkt een reeds lang bestaand conflict, dat tussen psychologie en sociologie, ook één van de belangrijkste elementen te zijn die een spannend debat tussen verschillende belangrijke vertegenwoordigers van de latijnsamerikaanse theologie veroorzaakt.

De volksreligiositeit

Bovenvermelde drie vragen hebben allereerst van doen met methodologische aspecten van het theologisch bedrijf in de verschillende centra van Latijns Amerika. Dat werd steeds meer duidelijk in de mate waarin wij een aantal opmerkingen groepeerden rondom het thema van de hermeneutiek. Het lijkt mij ook de moeite waard een en ander te toetsen aan een zeer concreet en

moeilijk verschijnsel in de latijnsamerikaanse samenlevingen. Ik denk aan de zgn. volksreligiositeit (de „religiosidad popular”). Ik wil proberen enkele meningen rondom dit thema weer te geven. Ik merk daarbij op dat ook hier in grote lijnen het geschetste verschil tussen spaans-sprekende en portugees-sprekende theologen aan de orde is. Wel moet worden opgemerkt dat de grenzen vloeiende zijn; ook in de spaansgeschreven theologie kunnen wij standpunten ontdekken die gelijken op wat wij in het braziliaanse kamp vinden. Toch acht ik het de moeite waard, mede op grond van de onder het vorige punt weergegeven verschillen in aanzet, ook op dit punt de kampen zo te verdelen, dat wij aan de ene kant mensen als Gutiérrez, Assmann, Segundo en Míguez Bonino aantreffen, terwijl zich tegenover hen diegenen opstellen die meer in het portugeese taalgebied opereren. Het is bijvoorbeeld opmerkelijk dat het verderop besproken boekje van Van Rossum en Van Engelen, dat uitsluitend de braziliaanse toestand behandelt, juist op dit punt de harde kritiek van Segundo wel vermeldt, maar die toch niet de plaats geeft van een het betoog bepalende argumentatie.

Allereerst moeten wij opmerken dat ruwweg gezien het verschijnsel van de volksreligiositeit in drie geografisch bepaalde gebieden onder te verdelen is. In Mexico treffen wij een vermenging aan van christelijke elementen met overgeleverde waarden uit de oorspronkelijke culturen van Azteken en Maya's; in Brazilië is uiteraard een sterke invloed aan te wijzen van afrikaanse en afrikaniserende noties, terwijl in het gebied van de Río de la Plata (Argentinië, Uruguay, Paraguay) vooral een combinatie aan te treffen is van christelijke geloofsbeleving met uit Spanje en Italië afkomstige religieuze beseffen. Ik denk dat het erg belangrijk is voor de beoordeling van de volksreligiositeit met de concrete samenstellingen van de „cocktail” rekening te houden. Ook is het geboden er rekening mee te houden dat vaak door sociologen onderscheiden wordt tussen de volksreligiositeit zoals die in min of meer ongebroken samenlevingen bestaat – het platteland dus – en een andere die vooral aan te treffen is in geürbaniseerde of zich in urbanisatie bevindende streken. De gemaakte nuances bedoelen dus ervoor te waarschuwen al te generaliserend over zo'n gecompliceerde werkelijkheid te spreken.

Vele kerkelijke uitspraken – o.a. die van de bisschoppenconferentie te Medellín in het jaar 1968 – en theologische oordelen over de volksreligiositeit kenmerken zich door een duidelijke ambivalentie. Aan de ene kant heeft men er veel waardering voor en kan men komen tot uitspraken als: de volksreligiositeit is een voorportaal van het geloof, of het is impliciet geloof, of het is geloof, binnen de culturele mogelijkheden van die groepen mensen uitgedrukt. Sommigen aarzelen dan ook niet van een christelijk continent te blijven spreken – en ze bedoelen dat in het geheel niet triumfalistisch. Aan de andere kant ontwaren wij meer negatieve uitspraken. Het continent moet opnieuw geëvangéliseerd worden of: het is niet gechristianiseerd. Het opmerkelijke is dat beide rijen van uitspraken niet over verschillende woordvoerders te verdelen zijn, maar het vaak dezelfde conferenties of theologen zijn die beide series van beoordeling voor hun rekening nemen.

Het lijkt mij daarom voor de hand liggen iets nader in te gaan op die verschillende kwalificaties. Allereerst ontdekken we die, die wij kunnen aanduiden

als een theologie vanuit de marge. Men wijst er dan op dat het volk, ondanks zijn vervreemding (opgelegd!) een soort zesde zintuig heeft voor het onderscheiden van wat echt religieus is en wat niet. Spoedig wordt duidelijk dat deze intuïtie berust op het feit dat het God is die door het volk spreekt; het volk is medium van openbaring. De marge is spreekplaats voor God. Doordat het kerkelijk apparaat in overwegende mate bevroren is tot historische stilstand, is de beweging er uit; welnu, het is de marge – de onderdrukten – die deze gestolde geschiedenis in beweging zet door er ontregelend tegenover te gaan staan. Vanuit de marge worden de gestolde instituten tot op het bot bevraagd. Kerk en missie kunnen dan ook alleen maar tot hun schade aan de vragen die vanuit de marge komen voorbij gaan. Er zit duidelijk een zekere hoeveelheid geestelijk populisme in deze gedachtengang. De kerkelijke en theologische élites moeten niet smalend neerzien op het onbeholpen gestuntel van de volksreligiositeit; eerder omgekeerd dienen zij wat van daaruit gezegd wordt serieus te nemen en worden ze opgeroepen de echtheid ervan te vertolken.

Het zal duidelijk zijn dat zij, die de volksreligiositeit wensen te verdedigen, dat niet noodzakelijkerwijze met behulp van een theologie van de marge behoeven te doen. Ook andere beargumenteringen zijn mogelijk: ze wisselen van een betoog op grond van anthropologische of culturologische argumenten tot theologische tractaten waarin natuur-genade schema's een oorspronkelijk harmonie-model vindiceren. Toch mag gezegd worden, dat binnen de totaalmaatschappelijke werkelijkheid van Latijns Amerika, de laatste jaren vooral het populistische betoog in trek is; het volk praktiseert en daarna zal het instituut het dogma vaststellen.

Het is niet nodig in dit verband aandacht te besteden aan die clerus die de volksreligiositeit vooral gebruikt als een middel om het kerkelijk apparaat in gang te houden of zelfs als een voordelige melkkoe die de nodige penningen verzorgt. Ook dit komt voor, maar wordt in de kringen van de nu besproken theologen fel afgekeurd.

Een tweede visie op de volksreligiositeit – een zeer negatieve – wordt onder woorden gebracht door Juan Luis Segundo; wat hij ter sprake brengt over dit thema alsmede over de mogelijke theologische waarde van de notie „volk” is vernietigend. Hij heeft geen enkel vertrouwen in die creatieve en intuïtieve capaciteiten van het volk en kan zich daarom niet voorstellen dat het de „locus revelationis” zou kunnen zijn. Om dat te begrijpen, moet er op gelet worden dat de uitgangspunten van Segundo's theologisch denken een merkwaardige samenstelling vertonen: hij is gegrepen door Teilhard de Chardin en is bovendien bijzonder gecharmeerd van de notie „minderheid” zoals die o.a. in het denken van Lenin tot ontwikkeling is gekomen. De mensheid in evolutie heeft een voorhoede nodig die de weg wijst en het moeilijkste stuk voor zijn rekening neemt: de verkenning van de categorie van het nieuwe. Zoals de minderheid van de partij in het denken (en politiek handelen!) van Lenin de mening van het volk vertolkt in de voorbereiding van de revolutie, op dezelfde manier ziet Segundo de kerk als de stoottroep van de mensheid in het voorbereiden van de nieuwe fase in het evolutieve proces dat de geschiedenis der mensheid kenmerkt. Hij doet dat vooral door een serie interessante beschouwingen over de gedragswijze van de energie. Hij stelt dat de energie

over het algemeen lui is, zich niet wil inspannen en bij voorkeur de weg van de minste weerstand volgt. Daarom doen zich in de geschiedenis van het universum ook zo weinig verrassingen voor: het is meerderheidsgedrag – de weg van de minste weerstand – wat de klok slaat; men volgt de aangegeven richting, is verstoken van verbeeldingsvermogen, men steekt de nek niet uit en durft niets te riskeren (in dit soort analyses is Segundo een goed existentialist en lijkt hij als twee druppels op Heidegger en Sartre, wanneer die het respectievelijk over het „man” of over de „mauvaise foi” hebben!).

Af en toe doen zich echter uitzonderingen voor. Dan is er geen meerderheids-gedrag maar minderheids-inspanning. De weg van de minste weerstand wordt opgegeven voor de weg van de meeste weerstand. Dan dient zich een rijkere synthese aan, omdat de werkelijkheid van het nieuwe of het ongehoorde zich meldt. Zo iemand was Jezus die door zijn optreden de gestolde geschiedenis in beweging zet. En ook de kerk is geroepen een minderheid te zijn: ze dient zich in te spannen voor het operatieveld van de creativiteit die tot steeds rijkere syntheses gaat leiden. Kerk en massa-gedrag horen niet bij elkaar; een ge-massificeerde kerk is een contradictie!

Segundo verwijt de latijnsamerikaanse kerk dat ze zo'n massa-kerk is geworden. Haar bestaan berust op communicatiemiddelen die van de massa zijn en het geheim van de minderheid hebben verdoezeld. Zulk massa-gedrag komt tot uiting in het opening geven aan magisch gebruik van de sacramenten en het kanoniseren van de „do ut des”-relatie (iemand zijn vertrouwen geven om er zelf beter van te worden). Het zijn juist die elementen die de wereldbeschouwing van de volksreligiositeit kenmerken, die voor Segundo terug te leiden zijn op uitvindingen van massa-gedrag. Zijn oproepen aan de latijnsamerikaanse kerk, het voortaan met minderheids-gedrag te wagen, doen sterk denken aan de jonge Luther, vooral omdat dat minderheids-gedrag door hem wordt uitgelegd als de bereidheid het slechts met één wapen te wagen: de prediking en uitlegging van het woord. Door middel van de profetische articulatie van dat woord en een praktijk die aan dat woord ontspringt, moet de kerk weer minderheid durven te zijn. Zo'n minderheid is uiteraard een lijdende minderheid; ze zal impopulair zijn, zowel voor hen die het kerkelijk instituut slechts zien als een markt voor de bevrediging van religieuze consumptie-behoefte als voor hen die vinden dat zo'n plaats waar dergelijke behoeften bevredigd kunnen worden één van de beste garanties is voor de handhaving van de status quo op maatschappelijk en politiek gebied. Segundo deelt bijkans de protestantse kritiek op de latijnsamerikaanse volksreligiositeit; op te merken is wel, dat zijn kritiek niet voortkomt uit het referentiekader van het moralisme van een puriteins rationalisme. Integendeel, het is zijn grote bekommernis om het verdonkeremanen van een rechtvaardige maatschappij, die hem tot zijn gedachten brengt. Het zal de kerk als minderheid moeten zijn die de volgende fase in het opklimmen naar een betere maatschappij dient voor te bereiden. Het volk heeft dus voor Segundo geen religieuze reserves; de kerk mag zich niet vereenzelvigen met een instituut dat haar aktieradius beperkt tot het zich neerleggen bij wat van de zijde van het volk als behoeften wordt aangevoeld.

Een derde standpunt ten aanzien van het beoordelen van de volksreligiositeit wordt ingenomen door hen die proberen zowel het populistische als het

elitistische extreem te vermijden. Deze opstelling is genuanceerder, wellicht ook historischer doordat bewust een meer dialectische houding wordt aanbevolen. In deze benadering wordt getracht de wit-zwart schildering – of die nu van uiterst rechts of van uiterst links wordt aangereikt – te overtroeven. Hier waagt men een poging die religiositeit af te zoeken op de aanwezigheid van bevrijdingsmotieven en vervolgens – zo is het programma – moeten die motieven dan worden gemobiliseerd en geactualiseerd. Ik merk op dat deze dialectiek duidelijk een andere snit vertoont dan de reeds vermelde ambivalentie die o.a. in Medellín werd aangetroffen. Genoemde ambivalentie wordt vooral veroorzaakt door het feit dat de bisschoppenconferentie van Medellín niet bereid was het op de maatschappij toegepast interpretatiekader van verdrukking en overheersing aan te wenden voor huiselijk gebruik, d.w.z. toe te snijden op de werkelijkheid van de kerk zélf: die bleef buiten schot en maakte de indruk in een stormvrije zone te verkeren waar de totaalmaatschappelijke structuren, bepaald door centrum en periferie, geen toegang hadden.

De derde benadering, die ik nu wil toelichten, is er juist door gekenmerkt dat geprobeerd wordt een historische analyse te geven van die volksreligiositeit, een analyse waarbij ook de kerk in zijn praktische opstelling ten aanzien van de latijnsamerikaanse werkelijkheid, ten volle betrokken wordt. Het christendom is Latijns Amerika binnengekomen als een onderdrukkende godsdienst. Er bestaat geen twijfel over dat de bekeringen afgedwongen zijn geworden; het feit dat er altijd twee waren die de indianen met het evangelie confronteerden, namelijk de priester én de soldaat, spreekt boekdelen. Men kan dan ook moeilijk aannemen dat de oorspronkelijke bewoners van het continent en hun nakomelingen – voorzover het uitmoorden hun nog toestond nakomelingen er op na te houden – een dergelijke hardhandige opgedrongen verandering van hun religieuze horizon gelaten en passief hebben ondergaan. Aangezien direkt tegengeweld om een serie van redenen niet mogelijk was, moest de wraak op een andere manier worden geuit. Het kwam hierop neer: men ging gewoon verder met het respecteren van de oorspronkelijke religieuze gedragscode en veranderde om tactische redenen een aantal secundaire zaken, zoals namen en data. Wat vroeger Pacha Mama (de moeder van de aarde) heette, krijgt nu de naam Maria: maar de verandering van naam bezegelt geen verandering van inhoud. Wél moet worden opgemerkt dat dit bijhouden van wat niet bij elkaar behoort op den duur geleid heeft tot de situatie die men nu kan waarnemen: het is bij uitstek de vervreemding die als kenmerk functioneert in het eindresultaat. Van de oorspronkelijke kosmologie is het mooiste af: een duiding van een zin; van het christendom is weinig anders overgebleven dan vernietigende bevestiging van onheil.

Ik denk dat het mogelijk is dit eindresultaat – de volksreligiositeit zoals wij die nu kennen – te interpreteren met behulp van de twee noties die in de religiekritiek van Marx een centrale rol spelen. Aan de ene kant is het protest tegen de opgedrongen christelijke godsdienst: men heeft de dwingend voorgelegde nieuwe codes niet geïnternaliseerd. Het voortbestaan van de oorspronkelijke inhoud is op zichzelf al een bewijs van protest tegen het imperialisme van de vreemde godsdienst. Men verwerpt de niet gewilde situatie en droomt de droom van een andere orde. Tegelijkertijd – het tweede element – kan dit

protest, gezien de situatie van vervreemding en onderdrukking, niet anders zich uiten dan in de vorm van een nieuwe vervreemding. De koe wordt niet bij de horens gevat – het is opmerkelijk hoe weinig er sprake is geweest van verzet tegen de spaanse en portugese landveroveraars; het optreden van Tupac Amará en diens georganiseerde illegaliteit is werkelijk een uitzondering geweest – een minderheid! Het protest richt zich dus niet op het weg nemen van de oorzaken van de vervreemding, maar gaat een eigen, werkelijkheidsvreemd, leven leiden. Het neemt de vorm aan van een gesprek met een god op wie de tragedie van de maatschappelijke tegenstellingen geprojecteerd wordt. Een bekend voorbeeld: men viert de Goede Vrijdag en kent niet het Paasfeest – zo sterk heeft men de lijdende Jezus met de eigen uitzichtloze situatie vereenzelvigd en in hem de eigen tragedie herkend. Zowel de volksreligiositeit van de bewoners van het platteland als die van het stadsproletariaat wordt ten diepste bepaald door dit gevoel van onmacht ten aanzien van wat er in de geschiedenis aan de hand is; een belangrijk verschil tussen beide – in de grote steden is de religiositeit duidelijk veel individualistischer van aard – is ten overstaan van dit gemeenschappelijke grondmotief toch maar betrekkelijk. Wanneer wij dus de volksreligiositeit kenmerken als een toestand van vervreemding, bedoelen wij ook te zeggen, dat de enige manier om die vervreemding op te heffen bestaat in het opheffen van die toestand die deze vervreemding mogelijk maakt. Men dient te komen tot de formulering van een praxis die de cultuur van de armoede onmaskert als de armoede (opgedrongen) van een cultuur! Het is, meen ik, uitermate gewichtig te onderscheiden tussen religie en cultuur; het zal ook duidelijk zijn dat beide voor een goed deel samenvallen, maar toch is de onderscheiding gewenst. Nog altijd kan men in Latijns Amerika – het wordt steeds minder! – belangrijke overblijfsels van wat men een oorspronkelijke cultuur zou kunnen noemen waarnemen; men kan denken aan waarden als: gemeenschap, gastvrijheid, respect voor de natuur, verbondenheid met de aarde, verbeeldingsvolle creativiteit – kortom al die elementen waarmee de latijnsamerikaanse zich een huis heeft gebouwd om tegen de dreigingen van het ongrijpbare enigermate beschermd te zijn. De bedoeling van ons betoog was er voor te pleiten dat deze zaken hem niet afgenomen zijn: de volksreligiositeit is o.a. te verklaren als een poging het overgeleverde te bewaren. Maar de opgedrongen christelijke religie en de consequenties van het Europese imperialisme maken wel dat genoemde elementen meer en meer in een zinssamenhang moeten functioneren waarin ze niet meer tot hun recht komen. Een bange vraag is of Latijns Amerika wellicht gedwongen zal worden dezelfde weg te nemen die de secularisatie op het noordelijk halfrond heeft gevolgd, met alle kwalijke gevolgen van dien! Dat zou betekenen dat de overblijfsels, die we aanduiden, tot verdwijnen zijn gedoemd.

Anders gezegd: de werkelijke ontmoeting tussen Jezus van Nazaret en de latijnsamerikaanse cultuur heeft nog niet plaats gevonden. Het is vrijwel onmogelijk in de tragische Jezus of de ongenaakbare byzantijnse heerser hem te herkennen die met innerlijke ontferming bewogen was! De tragedie is dat Latijns Amerika in dit opzicht een weg te volgen heeft die omgekeerd is aan die van Israel. Daar hoort het verdrukte volk de stem van een goddelijk bevrijder: wanneer de weg van de bevrijding gegaan wordt, gaat Israel zijn

feesten vieren en zien we een proces waarin godsdienst en cultuur een nieuwe symbiose vormen (landbouwfeesten krijgen de waarde van herinneringsfeesten aan historische bevrijdingen). Maar de identiteit van de goddelijke bevrijder was onbetwifelbaar: hij was de enige die vrijheid voor zijn volk wilde. In Latijns Amerika komt de godsdienst van deze bevrijdende initiatiefnemer van meet af aan onderdrukkend over: in naam van het christendom worden niet alleen goud en zilver, maar ook identiteit en symbool geroofd. Daarom vindt kerstfeest daar plaats in de zomer – wanneer men zich voor het licht moet verbergen – en pasen wordt gevierd in de herfst: een feest van de gevallen bladeren! Om de analogie met Israel te herstellen – als zo iets mogelijk is – zou dus ook in de latijnsamerikaanse landen de weg naar de bevrijding moeten worden gearticuleerd en op die weg of een voorlopig station op die weg kan de ontmoeting met Jezus van Nazaret leiden tot nieuwe verzen en nieuwe namen.

Het mag duidelijk zijn dat het aangeven van een dergelijke weg alles te maken heeft met een zorgvuldig onderzoek naar het wezen van die patronen die het continent in de greep van de onderdrukking houden. Juist ook ten aanzien van het fenomeen van de volksreligiositeit kan men het woord „bevrijding” niet vaag laten; het gaat er juist om het die concrete sociaal-historische vulling te geven die als een tegengewicht tegen de vervreemdende tendensen kan functioneren. Het behoeft dan ook niet te verwonderen dat aan de zijde van hen die voor deze derde opvatting, de dialectische, kiezen, een grote instemming bestaat met het nadenken over de situatie van het continent vanuit het perspectief van de theorie van de afhankelijkheid (centrum en periferie). Van de zijde van de spaans-sprekende theologen hoort men dus dikwijls de opmerking dat men de term „volksreligiositeit” niet te romantisch en niet te agrarisch moet hanteren: wil men het wezen ervan op het spoor komen, het goede ervan behouden (de bevrijdingsmotieven) en het mobiliseren tot een adequate historische praxis van bevrijdingspogingen, dan zal het noodzakelijk zijn om de vervluchting in de romantiek tegen te gaan door middel van harde sociologische en politicologische analyses.

De vraag kan gesteld worden of het lukt deze dialectische benadering vol te houden. Is het mogelijk met de wichelroede van het bevrijdingsmotief het verschijnsel van de volksreligiositeit af te tasten op bruikbare motieven en symbolen voor de strijd in deze tijd? Het kan niet ontkend worden dat de bevrijdingstheologie in eerste instantie zich weinig om dit probleem bekommerd heeft. Ongetwijfeld zal dat veroorzaakt zijn door de omstandigheden van het eind der zestiger jaren, die reden gaven tot hoop en verwachting op korte termijn. De brug naar de massa is toen niet geslagen. In de zelfkritiek die ontstaat is na de vele verbijsterende mislukkingen in het begin van de zeventiger jaren, is dit ook meermalen toegegeven: de bevrijdingstheologie kon zich niet helemaal verdedigen tegen de aanklacht van elitisme. In ieder geval gebeurt het nu terdege (waar het mogelijk is!). Het sein werd gegeven door Assmann met zijn artikel over de ideologische meerwaarde van het christelijke (1972). Sindsdien kan men allerlei pogingen waarnemen om het „volk” zijn symbolen en culturele goederen terug te geven, gestolen als ze zijn door een ook cultureel onderdrukkende structuur; Assmann beijvert zich vooral om duidelijk te maken hoezeer een manipulerend gebruik van zekere

christelijke waarden als verzoening en liefde in het „volk” geïnternaliseerd is en hoezeer het nodig is hier aan de nodige politisering te denken. De spannende uitdaging lijkt me in hoeverre het mogelijk zal zijn het volgende probleem op te lossen: aan de ene kant wordt gesteld dat het de praxis van de bevrijding zélf is die zal leiden tot de geboorte van de nieuwe mens; aan de andere kant moeten er mensen zijn die in staat zijn die praxis ter hand te nemen en er uitnodigend mee bezig te zijn. Het zal duidelijk zijn dat een concept als „minderheid” – bijvoorbeeld een kerk die dient – een uiterst welkome notie zal wezen om de schijnbare aporie te doorzien en zich er niet door te laten verlammen. Het toenemend aantal christenen in Latijns Amerika dat terwille van de navolging lijdt en „bloedgetuige” is, bewijst dat inderdaad van deze verlamming geen sprake is.

Kanttekeningen

Tenslotte enkele kanttekeningen bij dit verhaal.

a. Meer en meer wordt duidelijk dat dergelijke verslagen over hoe in andere continenten gemeenten functioneren en hoe daarop theologisch wordt gereageerd, niet kunnen worden afgedaan als van regionaal of folkloristisch belang. Als ze die indruk wekken, ligt dat kennelijk aan het feit dat óf de voorlichting niet duidelijk genoeg is óf dat de schrijvers van noordatlantische afkomst zich niet duidelijk genoeg bewust zijn van hun eigen situationele vooronderstellingen en drijfveren. Informatie over theologie van de „derde wereld” dient een spiegeffect te produceren – op zijn minst! Alleen al het feit dat in Latijns Amerika zo duidelijk wordt getheologiseerd vanuit de polen „centrum” en „periferie” en de ondraaglijke conflictieve spanning die beide beheerst, moet de noordatlantische theoloog er toe brengen zich af te vragen in hoeverre zijn denken denken van het centrum is of uitdrukking van de gevoelens van een sociologisch te kwalificeren groep. Ik meen dat wanneer dergelijke vragen niet worden gesteld, de werkelijke uitdaging van bijvoorbeeld de latijnsamerikaanse wijze van theologiseren niet begrepen is. Dat geldt alleen al ten aanzien van de hoofdstelling zoals die daar gesteld wordt: de presentie van de kerk en de theologische reflectie vormen ook een onderdeel van een totaalmaatschappelijk proces; als dat zo is, dient er rekenschap van gegeven te worden hoe men dan die relatie ziet en hoe men die totaalmaatschappelijke productie interpreteert. Dat heeft dan alles te maken met de manier waarop men probeert de praxis van Jezus van Nazaret te benaderen: wat zoekt men daar en waarom? Wat heeft het te zeggen dat de latijnsamerikaanse vrienden proberen een weg te zoeken tussen een Jezus die als „overwonnen” (de onderstreping van het tragische) gekwalificeerd wordt en een ander die te kenschetsen is als koele onbewogen hemelse monarch (de onderstreping van een zeer dubieuze dualistische werkelijkheidservaring)? Hoe komt de problematiek van de hermeneutische cirkel op ons af? In hoeverre geeft de theologie zich er rekenschap van dat gepresenteerde begrippen en kaders altijd een sociale en politieke functie hebben? Voor welke moet men dan kiezen? Hoe kunnen „intuïties” ten aanzien van noodzakelijke maatschappelijke veranderingen theologisch worden geverifieerd? Is het denkbaar dat een sterke nadruk op waarden als „feest” en „spel” een vervreemdende uitwerking hebben ten aanzien van de noodzaak,

de ander op effectieve wijze lief te hebben? Wie zijn die anderen? Kan zo’n begrip niet veel te humanistisch, d.i. te vrijblijvend zijn omdat het niet door een sociaal-economische analyse tijd en plaats verkrijgt? Zo kunnen de vragen zich vermeerderen; het serieus ingaan op wat van de kant van de „tweederde” wereld over deze zaken beweerd wordt, kan een bijzonder waardevolle hulp zijn in het doorkrijgen van de mechanismen die volop bestaan en die uiteindelijk veroorzaken dat de gemeentelijke presentie en de theologische reflectie nergens kunnen landen!

b. Ik meen dat ook het aangehoorde debat over de waardering van de volksreligiositeit zeker ook zijn betekenis heeft voor de nederlandse situatie. Ietwat overdrijvend heb ik nogal eens beweerd, dat de problemen van de „tweederde” wereld de onze zijn, met het verschil dat dáár duidelijker aan de dag treedt wat er aan de hand is; het zou te ver voeren de redenen van die grotere duidelijkheid nu aan de orde te stellen, maar gezegd mag in ieder geval worden dat Europa middels een imperialistische politiek een aantal van zijn problemen wist te exporteren en vervolgens door de ingenomen centrumpositie in staat was door middel van een grotere economische welvaart bepaalde tegenstellingen te verdoezelen. Het is uiteraard onmogelijk een dergelijke handelwijze tot in het oneindige voort te zetten, vooral dan niet wanneer gaat blijken dat de economische groei minder wordt.

In een dergelijke ontwikkeling wordt dan opnieuw beslissend de vraag wat de christelijke godsdienst wil zijn: vervreemding op grond van een bedwelmingsfunctie ten aanzien van wat er gebeurt of minderheid die nieuwe wegen verkent omdat kennelijk blijkt dat het oude heeft afgedaan, in ieder geval op weg is naar het einde. Hoe zou de „volksreligiositeit” er in Nederland uitzien? Ik denk dat wij ons op de beantwoording van deze spannende vragen alleen maar goed kunnen voorbereiden wanneer we bereid zijn het in dit artikeltje weergegeven debat te beschouwen als onze eigen zaak! Wij zullen natuurlijk – voorlopig – wel op de wijze van het centrum aan dergelijke gesprekken mee moeten doen: het zou te dwaas zijn gewoon wat daarginds gezegd wordt te kopiëren. Erg belangrijk is in ieder geval dat het kerk-zijn en theologiseren daarginds ons de ogen kan openen voor het feit dat het verhaal van Jezus van Nazaret zich niet uitput in de Europese geschiedenis; omgekeerd hebben wij de ander nodig om ons duidelijk te maken hoezeer deze specifieke Europese geschiedenis het verhaal rond de Messias gekleurd heeft: iemand met andere archetypen ziet er heel andere dingen in. Vooral kerkelijk en theologisch zal dan moeten gelden wegen te vinden die er naar leiden dat de relatie centrum-periferie beëindigd wordt: de bekende leus „zending in zes continenten” en het zgn. moratorium-debat zijn nog maar eerste stappen op weg naar een dergelijk doel. Ik denk ook dat wij ons niet moeten verbeelden dat wij de gewenste destructie van het centrum-overwicht voor elkaar krijgen langs uitsluitend kerkelijke of spirituele wegen – hoe belangrijk die ook zijn. De ontwikkeling van de totaalmaatschappelijke processen – de zgn. objectieve factoren! – dient een behulpzame hand (en nog wel meer) te geven. Nogmaals: ik denk dat gesprekken als plaats vinden tussen latijnsamerikaanse christenen, die zich met deze problematiek bezig houden – natuurlijk: op de wijze van de periferie – óók de theologische agenda van het centrum moeten bepalen. Als het centrum niet beseft dat het in deze dialogen en

debatten om zijn eigen zaken gaat, zal blijken dat een dergelijke instelling het centrum onverbiddelijk veroordeelt periferie te zijn, omdat het de kans, adequaat te reageren op de uitdagingen van het historisch moment, gemist heeft. Over vervreemding en verdringing gesproken!

Opmerking: allerlei niet-theologische factoren hebben er toe geleid dat het mij helaas niet mogelijk was dit artikel van de nodige voetnoten enz. te voorzien. Voor meer literatuur verwijs ik graag naar een artikel van mijn hand in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 74,4, 213-232: *Enkele kerngedachten van de Latijns-Amerikaanse theologie van de bevrijding*. Het zal verder niet moeilijk zijn de genoemde auteurs zélf te lezen; Gutiérrez, Assmann en Míguez Bonino kregen van hun hoofdwerken al een nederlandse vertaling. Van Juan Luis Segundo verschenen eindelijk vertalingen in het Engels (uitgaven van Maryknoll, USA; resp. verschenen: *A Theology for Artisans of a New Humanity* I-V en: *The Liberation of Theology*, beide 1976). De boeken van Alves zijn in het Engels: *A Theology of Human Hope* (New York 1969) en *Tomorrow's Child* (New York, 1972). Het klassieke werk van Boff verscheen in het Frans: *Jésus Christ libérateur* (Parijs 1974).

A. Camps

Van polemieek naar dialoog: noodzakelijke veranderingen in de verhouding Islam en Christendom

De Islam, die in het begin van de zevende eeuw na Christus ontstond, is de oudste wereldgodsdienst, die het Christendom ontmoette. De Kerk van de eerste eeuwen heeft noch het Hindoeïsme noch het Boeddhisme diepgaand ontmoet. Maar reeds tijdens het leven van Mohammed, die in 632 stierf, waren er discussies tussen zijn volgelingen en de christenen in Zuid-Arabië¹). Het opvallende is, dat reeds in dit vroege tijdperk de verhouding er een van discussie was. De problemen waren toen reeds het goddelijk zoonschap van Jezus, de aanbidding van het kruis en het eten van varkensvlees. Dit initiële contact werd in de loop van de eeuwen voortgezet en door steeds verder gaande veroveringen van de Islam werd de discussie breder. Wij kunnen beter van een polemieek spreken. Nu is het juist, dat dit contact van het Christendom met de Islam model heeft gestaan, wanneer in latere eeuwen de christelijke naties de wereld gaan veroveren. Zo kwam de polemieek met het Hindoeïsme en het Boeddhisme tot stand. Dit noemt men het Vasco da Gama tijdperk, naar de man die voor het eerst de zeeweg naar India ontdekte. Het is daarom van uitzonderlijk belang de verhouding Islam en Christendom te bestuderen.

De literatuur en de gegevens over dit contact zijn overvloedig. Maar het heeft geen zin hier heel die lange geschiedenis na te lopen. Wij wijzen slechts op de beste werken, voor degenen die zich erin willen verdiepen²). Er moet een onderscheid gemaakt worden tussen de latijnse controverse met de Islam in het Westen, de griekse controverse in het Byzantijnse Rijk, de nestoriaanse controverse in Baghdad en de controverse in Ethiopië. Er zijn nog al wat verschillen tussen deze naar gelang de afstand, die er was tussen islamieten en christenen (bijvoorbeeld in het Westen), naargelang de christelijke richting waartoe degene, die in gesprek trad met de Islam, behoorde (bijvoorbeeld de Nestorianen) en naar gelang het overwicht, dat de christenen hadden in een land bezet door de Islam (bijvoorbeeld de rol van Johannes Damascenus). Maar men kan toch in het algemeen zeggen, dat wij bijna altijd met een polemieek te doen hebben, die meestal de islamieten zelf niet bereikte, maar die bedoeld was om de eigen christelijke geloofsgenoten van de waarheid van het Christendom te overtuigen. Uit het weinige, dat ons bekend is over de controverse van de Islam tegen het Christendom, kan hetzelfde gezegd worden³). In deze polemieken wordt geprobeerd de tegenstander op apologetische wijze te overtroeven. Belangrijke punten zijn dan: was Mohammed een profeet?; hoe te oordelen over zijn morele leven?; is het geoorloofd de heilige oorlog uit te roepen?; is de Koran een geopenbaard boek?; de polygamie in de Islam; de dwaasheid van het verbod om varkensvlees te eten; de Godheid van Christus en het bestaan van de Triniteit. Zelfs tot op onze dagen is men van

beide kanten geneigd zo verder te discussiëren.

Gelukkig zijn er in de loop van de geschiedenis uitzonderingen geweest. Wij noemen er een paar: de nestoriaanse Patriarch Timotheüs in de begin-tijd van de Islam in Bagdad, die Mohammed onverbloedigd profeet noemt. Hier moet vooral dat wat Southern „het moment van visie” noemt vermeld worden. In de dertiende en veertiende eeuw stond men in Europa onverschillig tegenover de Islam en daarom namen de onkunde en de fantasie weer toe. Men beweerde zelfs, dat Mohammed een kardinaal was en dat hij gepikeerd was, omdat hij niet tot Paus gekozen was; daarom werd hij een verwoede vijand van het Christendom⁴). Dan verandert het getij en de Islam keert zich na een periode van expansie in India naar het Westen. In de vijftiende eeuw valt Constantinopel en grote stukken van de Balkan. De Turken stonden voor Hongarije. De reactie in het Westen was gemengd. Sommigen dachten weer aan kruistochten, maar er was ook een stroming, die pleitte voor een gesprek – wat men toen een „contraferentia” noemde. Johannes van Segovia was een kardinaal, die op een verkeerde Paus had gewed en zich daarom in een klooster in Savoye moest terugtrekken. Hij besteedde zijn verdere leven aan een objectieve studie van de Islam. Kardinaal Nikolaas van Cues kende de Koran en schreef twee bijzondere werken: Over de Vrede van het Geloof en De Zifting van de Koran. Hij kende aan elk volk zijn eigen profeten toe en probeerde tot een overeenstemming te komen. Met deze twee stond ook in correspondentie Aeneas Silvius, die spoedig Paus zou worden, en die gunstig stond ten opzichte van de positieve plannen van zijn twee vrienden. Een franse bisschop, Jean Germain, die ook tot de vriendenkring behoorde, liet een afwijkend standpunt horen en pleitte voor een kruistocht.

Een moment van visie, dat wil zeggen: een poging om de Islam te begrijpen vanuit haar bron: „de Koran”, door goede vertalingen te laten maken. Dat wil ook zeggen: een poging om niet de tegenstellingen te benadrukken, maar de overeenkomsten. Men liet de controverse punten voorlopig liggen en begon eerst aan culturele en politieke contacten. Een poging ook om de Koran door de zeef van het Evangelie te halen en al het goede er uit te ziften. Jammer genoeg heeft dit alles weinig gebaat. Er is toch een kruistocht gekomen en de polemiek ging door, eeuwen lang. Zelfs de grote kenner van de Islam, L. Bevan Jones, die een lang gebruikt boek schreef⁵), besteedt een aanmerkelijk deel van zijn werk aan de polemiek in de klassieke zin, hoewel hij op het einde pleitte voor vriendschap met de islamieten.

Een uitzondering kan gemaakt worden voor de zgn. school van Louis Massignon, waarvan een van de meest bekende leerlingen is Pater Giulio Basetti-Sani OFM⁶), die vele werken heeft geschreven. Hij wil in de oer-Islam, zoals die door Mohammed gepredikt werd en in die zin in de Koran neergelegd werd, geen tegenstander van het Christendom zien, maar een positieve voorbereiding op de komst van het Evangelie. Zoals het Oude Testament dat was. Toch kunnen wij niet zo verder komen. Is hier werkelijk sprake van een dialoog met de islamieten? Wie goed toekijkt ontdekt toch weer dezelfde discussiepunten: het begrip openbaring, de persoon van Christus, de Triniteit enz. En vooral: hier wordt beweerd, dat de islamieten zelf gedurende dertien eeuwen hun Koran niet goed gelezen hebben. Dat kan moeilijk een gezonde basis voor een dialoog zijn. Wij zien dan nog af van de

bijzondere moeilijkheden, die optreden wanneer Basetti-Sani de rol van de franciscanen in de dialoog gaat beschrijven. Hij meent, dat zij een bijzondere taak hebben, omdat St. Franciscus, hun stichter, door de ontvangen wondtekenen van de Heer op de berg Alverna goed wilde maken, wat de eerste christenen van Arabië tijdens het eerste contact met Mohammed misdeden. Hier wordt de geschiedenis verlaten⁷).

Waar moeten wij een aanzet voor dialoog zoeken?

Wij leven in een tijdperk van dialoog, want om allerlei redenen – niet alleen historische of koloniale – is polemiek onmogelijk geworden. Het zou onjuist zijn te stellen, dat wij voorstanders zijn van een aflossen van de wacht: van een koloniale context naar een context waarin de Islam overheerst. Feit is dat de Islam machtig aan het worden is, maar dit beïnvloedt onze theologische houding niet in het minst. Wel de totale verandering van de wereldsituatie, waartoe ook de Kerken en de Islam behoren. Onze houding is oprecht en zoekt naar nieuwe wegen⁸).

Er is allereerst een nieuw zelfverstaan van de Kerk naar aanleiding van het Tweede Vaticaanse Concilie⁹). Sinds het tijdperk van keizer Constantijn tot aan het Tweede Vaticaanse Concilie was de Kerk naar mentaliteit en structuur monologisch en slechts enkelen – zoals evangelische bewegingen – doorbraken dat. Het nieuwe is nu, dat de Kerk als geheel, en daarin ook de leiding, de dialoog met de wereld als beginsel en grondhouding heeft aangevaard. Uit verschillende stukken van dat Concilie blijkt dit, maar vooral uit de Verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de andere godsdiensten. Ook pauselijke encyclieken als „Pacem in Terris”, „Ecclesiam suam” en „Populorum progressio” zijn er een bewijs van. Het blijkt ook uit de oprichting van drie nieuwe secretariaten in het centrale apparaat te Rome: een voor de dialoog met de andere christenen, een voor de dialoog met de niet-christenen en een voor de dialoog met de niet-gelovenden. Deze zijn drie nieuwe armen naar de wereld toe en zij zijn uniek. Dit nieuwe zelfbewustzijn van de Kerk vraagt innerlijk om een dialogische Kerk. Menselijke ervaringen en wereldlijke factoren zetten hier toe aan, zoals: het wegvallen van de koloniale situatie; de secularisering, die ook bij de andere godsdiensten optrad; het missionair worden van enkele grote godsdiensten; de herleving van de niet-christelijke godsdiensten als uitdrukking van eigen authenticiteit na het koloniale tijdperk; het eindelijk doorbrekende inzicht, dat ontwikkeling niet mogelijk is zonder een grote mate van verandering in het eigen leefpatroon enz.

Zo drongen binnen- en buitenkerkelijke factoren de Kerk tot fundamentele verschuivingen. Men mag hier opnieuw niet stellen, dat de buitenkerkelijke factoren alles bepalen. Dit zou een ontkennen van een interactie tussen Kerk en wereld zijn. De Kerk beschouwt zich nu als het Volk Gods onderweg en niet meer als het voltooide Rijk Gods. Zij wil daarbij samenwerken met allen binnen de godsdiensten en wereld, die dit Rijk naderbij willen brengen in vrede, gerechtigheid, eenheid en liefde. De oude stelling: buiten de Kerk geen heil, is doorbroken. Er is heil in de wereld en in de godsdiensten, maar dit hoeft een speciale zending van de Kerk niet weg te nemen. De Kerk erkent authentieke religieuze elementen in andere godsdiensten evenals elementen

van Godsopenbaring. De Kerk erkent het goede in het streven van de wereld naar een humanere toekomst voor alle mensen in alle opzichten. Er is dus ook elders waarheid en alleen de dialoog erkent dit. Daarom beschouwt de Kerk zich als het Sacrament van de wereld. De wereld is de menselijke broederlijkheid, de dialogale bestaanswijze van mensen met elkaar in de wereld. De Kerk is daarvan het Sacrament: het teken van die broederlijkheid, welke een open dialoog toelaat en versterkt. De Kerk vervult de bediening van de communicatie in de wereld. Dialoog is dus een nieuwe benadering, geen tactiek voor eigen winst of een vervanging van een vroegere koloniale houding door een daarop min of meer gelijkende. Er is een fundamenteel verschil tussen vroeger en nu. Dialoog wil eenheid en vereniging meedelen, de ander de kans geven in en door de dialoog meer zichzelf te worden. Het gaat er om de heilswaarden van de andere godsdiensten en de unieke waarden van de Kerk bij elkaar te brengen tot een nieuwe eenheid, zodat God's uiteindelijke bedoeling van eenheid van allen rond Christus waarheid wordt in pluriformiteit. Dialoog moet dus een creatief resultaat hebben en het gaat niet om overwinnaar of overwonnenen. Dialoog voert tot eigen vormen van kerk-zijn in eigen situaties. Zo wordt de Kerk zelf verrijkt. Dat zij in dit proces kritisch uitgezuiverd moet worden, spreekt vanzelf.

Het Tweede Vaticaanse Concilie en de Islam

De verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten is een van de kleinste en een van de kostbaarste Concilie-documenten. In het algemeen wordt er gesteld: „In onze tijd, nu de mensheid zich van dag tot dag nauwer aaneensluit en de betrekkingen tussen de verschillende volken veelvuldiger worden, overdenkt de Kerk nauwlettender in welke verhouding zij staat tot de niet-christelijke godsdiensten. Bij haar opdracht om de eenheid en de liefde tussen de mensen en zelfs tussen de volkeren te bevorderen, schenkt zij hier allereerst aandacht aan datgene wat de mensen gemeen hebben en hen tot onderlinge levensverbondenheid leidt¹⁰⁾. „Alle volkeren vormen toch één gemeenschap, zij hebben één oorsprong en einddoel: God, wiens voorzienigheid, bewijzen van goedheid en heilsbesluiten zich uitstrekken tot allen. Daar komt bij, dat de mensen van de verschillende godsdiensten een antwoord verwachten op de verborgen raadselen van het menszijn: wat is de mens?, wat is de zin en het doel van het leven? Wat is goed en wat is zonde? Wat is de oorsprong en wat is de zin van het lijden? Welke is de weg ter verkrijging van het ware geluk? Wat is de dood, het oordeel, en de vergelding na de dood? Wat is tenslotte dat laatste, onuitsprekelijke mysterie, dat ons bestaan omsluit, waaraan wij het ontstaan danken en waarheen wij op weg zijn?¹¹⁾

Na deze algemene basis voor de dialoog komen de verschillende godsdiensten aan de beurt, ook de Islam. Wij lezen: „De Kerk ziet ook met waardering naar de moslims, die de ene God aanbidden, de levende, en uit zichzelf bestaande, de barmhartige en almachtige, de Schepper van hemel en aarde, die gesproken heeft tot de mensen. Zij leggen zich erop toe zich met heel hun hart ook aan Zijn verborgen raadsbesluiten te onderwerpen, zoals Abraham, naar wie de Islam graag teruggrijpt, zich aan God onderworpen heeft. Hoewel zij Jezus niet als God erkennen, vereren zij hem toch als profeet en zij eren

zijn maagdelijke moeder Maria, die zij soms zelfs eerbieding aanroepen. Bovendien verwachten zij de dag van het oordeel, wanneer God alle mensen doet verrijzen en zal vergelden. Daarom houden zij het zedelijk leven hoog en eren God vooral door gebed, aalmoezen en vasten.

Waar in de loop der eeuwen tussen christenen en moslims niet weinig onenigheid en vijandschap is ontstaan, spoort de Heilige Synode allen aan om, het verleden vergetend, zich ernstig toe te leggen op wederzijds begrip en in het belang van alle mensen de sociale rechtvaardigheid, de zedelijke goederen alsook vrede en vrijheid gezamenlijk te verdedigen en te bevorderen¹²⁾. Hiermee is de Kerk in dialoog getreden met de Islam en heeft zij definitief afstand genomen van de polemiek. Wanneer men de hele Verklaring leest, blijkt dat de Kerk naast een zekere voorkeur voor het Jodendom de volle aandacht wil geven aan de Islam, omdat zij met hen bepaalde overtuigingen deelt, die wijzen in de richting van de speciale heilseconomie, die met Abraham begon en voltooid werd in Christus.

Het gaat er nu om aan te tonen, dat dit geen mooie woorden zijn gebleven, maar dat er ook feitelijk een dialoog tot stand is gekomen. Wij noemen twee voorbeelden, een van katholieke zijde, en een van islamitische zijde. Over andere dialogen hebben wij reeds geschreven¹³⁾.

De situatie van de katholieke kerk in Algerië

Naast gegevens die wij zelf verzameld hebben, gebruiken wij hier een studie die onlangs verschenen is¹⁴⁾. Het gaat om de katholieke kerk in dat land, dat sinds 1962 onafhankelijk is. De vraag is: hoe heeft de kerk zich aan die nieuwe toestand aangepast? Het is een islamitisch land en het heeft de weg van het socialisme gekozen. Bovendien behoort het tot de derde wereld. De Franse kolonisten trokken weg en er bleef een lokale, minoritaire en vreemde kerk over. Deze moet nu de christelijke aanwezigheid in een gelovige niet-christelijke wereld tegenwoordig stellen. Vroeger was het een machtige kerk, maar deze diende de Franse aktie en macht. De kerk was massief geïnstalleerd in de koloniale onderneming. De onafhankelijkheid stelde de kerk voor de vraag: ben ik werkelijk essentieel gebonden aan de Fransen? Kan het getuigenis en de dienst omgebogen worden van de Fransen naar de mensen van het land zelf? Kunnen de vreemde koloniale structuren van de kerk veranderd worden en kan zij blijven bestaan zonder haar natuurlijke ondersteuning, de Fransen? Blijft zij een kerk overgeplant van elders of wordt zij een gemeenschap van christenen in dienst van het nieuwe Algerië? Deze vragen moesten langzaam opgelost worden. En wel na een bittere oorlog van zeven jaren.

Vanaf het begin van de maand juni 1962 neemt de uittocht van de Europeanen gigantische proporties aan. Half juli zijn reeds meer dan vierhonderdduizend van hen teruggekeerd naar de metropool, Frankrijk. In het in elkaar zakken van haar ledenbestand beleeft de kerk de onafhankelijkheid. De redenen waren menselijk, sociaal en politiek, maar voor de leiders van het Franse Algerië was het ook een religieuze kwestie. Voor hen was de aanwezigheid van Frankrijk de noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van het Christendom. Dé kolonisatie betekende het teruggaan van de christelijke Europese beschaving en de onafhankelijkheid was hetzelfde als de overwinning van het

atheïsme en het communisme. De Islam aan de macht zou betekenen een tegenkruistocht tegen de roumis (betekent eigenlijk „europeanen” of „christenen”). Zo spraken politici, militaire bevelhebbers, zelfs priesters zowel in Algerië als in Frankrijk. Dit was ook de overtuiging van de Organisatie van het Geheime Leger.

Gelukkig dachten de bisschoppen en vele priesters er anders over. Voor hen was de onafhankelijkheid van het land ook de onafhankelijkheid van de kerk. Dit gaf wel speciale problemen. Tijdelijke voordelen verdwenen en beperkt in getal ging de christelijke gemeenschap een toekomst van verspreiding in een islamitische wereld tegemoet. Men begon onderscheid te maken tussen de aanwezigheid van Frankrijk en de aanwezigheid van de kerk: de goede boodschap van Jezus was niet noodzakelijkerwijze verbonden met de aanwezigheid van Frankrijk. De kerk kon niet meer getuigen door haar aantal, maar wel door haar kwaliteit. De onafhankelijkheid was een test voor de zuivering van zowel het uiterlijke aspect als van het inwendig leven. De kerk moest zich bekeren. Een telegram van Paus Johannes zorgt ervoor, dat op 1 november 1962 de kathedraal van Algiers, gebouwd op de plaats van de oude moskee Ketchaoua, aan de autoriteiten teruggegeven wordt, evenals het aartsbisshoppelijk paleis, het vroegere paleis van de Bey, gelegen midden in de oude stad.

Maar de veranderingen gaan dieper. Het land kiest voor het nationalisme, het socialisme en de Islam. De Islam is volgens het vierde artikel van de grondwet de staatsgodsdienst. Wel zijn er traditionalisten in die Islam en anderen, die inzien, dat, wil de Islam een rol spelen, dat er dan een vernieuwing nodig is. De Islam wordt in ieder geval een macht, die de energie mobiliseert en de culturele en religieuze waarden van heel het volk tot leven brengt. De Algerijn gaat er zijn eigen identiteit in terugvinden en ook zijn band met de ummah, de grote vooral Arabische gemeenschap. Uiteindelijk wil men een nieuwe mens scheppen in een nieuwe gemeenschap. Dat is het doel van de Algerijnse revolutie.

Hoe staat de kerk nu hier tegenover? Het is een moeilijke vraag, want die kerk is ook nu nog geëuropeaniseerd en bestaat uit westerlingen. De Islam is wel de staatsgodsdienst, maar de republiek garandeert aan ieder het respect voor zijn opvattingen, van zijn geloofsovertuigingen en de vrije uitoefening van de cultus. Alleen de onderwerping aan de Algerijnse constitutie staat aan de kerk toe zich in het land te vestigen. De kerk moet dus aanvaarden, dat de staat zijn nationale eenheid op eigen wijze wil handhaven. Officieel is deze gemeenschap geaccepteerd als een noodzakelijke structuur van een aantal vreemdelingen levend in het land. Dat is haar erkend statuut. Drie bekoringen waren er voor de kerk. Zij zou, steunend op de constitutie, haar oude privileges kunnen opeisen en zou een oude structuur kunnen doorzetten. Een tweede bekoring zou zijn zich te presenteren met eigen objectieven, omdat de grondwet godsdienstvrijheid had gegeven. De derde was vluchten, verdwijnen, niets doen en niets zeggen, dat haar aanwezigheid zou compromitteren en zwijgend alles goedkeuren wat Algerië deed.

Gelukkig heeft de christelijke gemeenschap zich progressief in een andere richting gebogen. Zij heeft Algerië aanvaard zoals dat zichzelf ziet en wil. De christelijke gemeenschap wil zichzelf Algerijns maken. Binnen het project

van Algerië wil de kerk haar eigen project verwerkelijken. Mee een natie opbouwen, mee een gemeenschap, die meer rechtvaardig is, tot stand brengen. Onder leiding van Kardinaal Duval komt er lijn in. Kerken en kerkelijke gebouwen worden afgestaan. Er wordt in herderlijke brieven gesproken over de waardigheid van de mens, van iedere mens, respect voor authentieke waarden van mensen en culturen, voor aspiraties naar rechtvaardigheid en vrede en de dialoog wordt aangeprezen. De dagelijkse dialoog vooral: de universele broederlijke liefde. De nieuwe weg is dialoog en dienst.

Het moge duidelijk zijn, dat wij hier te doen hebben met een belangrijke ontwikkeling. Hetzelfde ontdekken wij ook in Tunesië en in iets andere mate in Libië. De kerken zijn op weg in de geest van Vaticanum II een nieuwe richting te zoeken in de benadering van de Islam. Geen polemiek en geen koloniale heersershouding. Maar samenwerking, dialoog en werken voor gerechtigheid en vrede voor alle mensen staan voorop.

Een vraag om dialoog van islamitische zijde

Wij zijn op zoek gegaan naar islamieten, die staande binnen de Islam, tot een echte dialoog willen komen met het Christendom. Dit is geen gemakkelijke zaak, want de vooroordelen tegenover het Christendom zijn groot en even oud als de christelijke tegenover de Islam. Wij menen een goed voorbeeld gevonden te hebben in professor dr. Mohammed Talbi, die aan de universiteit van Tunis doceert¹⁵). Hij steekt zijn opvattingen niet onder stoelen of banken.

Ook hij geeft toe, dat wij leven in een tijd van dialoog. Hij prijst het Tweede Vaticaanse Concilie vanwege de grote openheid daarvoor. De Islam mag geen toeschouwer blijven op straffe van ten onder te gaan in de nawerkingen van de duistere eeuwen van de muslim beschaving, die nog steeds voortduren. De Islam leeft nog in de Middeleeuwen. Zij heeft het contact met de zich ontwikkelende wereld verloren. Toch inviteert de islamitische openbaring de Profeet en de islamieten tot discussie en dialoog met mensen in het algemeen en vooral met de gelovigen in bijbelse tradities. Apostolaat kan hiermee samen gaan, zoals later zal blijken.

De grote vraag is: waarom zijn de moslims zo gehandicapt door hun verleden? Het is een feit, stelt Talbi, dat vandaag de mensen over de Islam denken als over een godsdienst van geweld en niet van dialoog. Zeker is geweld voorgekomen tijdens de veroveringen door de Islam, maar niet altijd. Men moet ook niet vergeten, dat dit plaats vond in een tijd, dat verovering een normale zaak was. Als men het zelf niet deed, deed een ander het wel. Zo zijn de oorlogsverzen in de Koran gekomen, maar zij zijn bepaald door het klimaat van die tijd. Nu leven wij in een andere tijd, waarin wij meer moeten benadrukken de boodschap van de Koran, die de hand uitsteekt naar de ander op een respectvolle en eerbiedige wijze.

Er zijn tegenwoordig ook moeilijkheden, die de dialoog in de weg staan. Er is allereerst een groot verschil tussen hen, die aan de dialoog deelnemen. De landen van de Islam zijn onderontwikkeld, materieel en intellectueel en dit heeft tot gevolg, dat de dialoog tot nu toe uitging van de christenen. Verder is er een ongelijke theologische ontwikkeling. Het Christendom was voortdurend in aanraking met andere gedachten-systemen en werd zo gedwongen

zichzelf te vernieuwen, vooral op het Tweede Vaticaanse Concilie, hoe dramatisch dat soms ook was. De Kerk heeft ook de Islam serieus genomen en kan nu bogen op een groot aantal wetenschappelijk erkende islamologen. Daarmee vergeleken staat de Islam onthand. Zij doet het nog met een theologie uit de twaalfde eeuw. En de Islam heeft nog geen christoloog voortgebracht. Zo lang de ene kant aan een superioriteitscomplex lijdt en de andere kant aan een inferioriteitsgevoel kan er geen werkelijke dialoog ontstaan. Het gevaar is, dat de Islam zich gaat isoleren, maar dat zou dwaasheid zijn op de dag van vandaag, omdat de intermenselijke contacten toch doorgaan. Democratisering, onderwijs, het omhoog gaan van de levensstandaard, de secularisering enz. zijn niet tegen te houden. Er is een groot gevaar voor dé-islamisering en dat kan reeds op de universiteiten en bij de jeugd in het algemeen gezien worden. Een bekend islamiet gaat zelfs zo ver de religieuze toekomst maar aan de christenen over te laten. Talbi is minder pessimistisch. Hij ziet nog een kans voor de Islam.

Maar er zijn wel enkele condities, die gesteld moeten worden. Twee houdingen moeten vermeden worden. Allereerst de controverse of de polemiek. Wij leven niet langer in de Middeleeuwen en bekerings komen niet langer tot stand door argumenteren. Een ander gevaar is de geest van toegevendheid of van het compromis of syncretisme. Dialoog is geen oefening in de kunst van het compromis. Wel blijft het apostolaat, maar dan als een aandachtige openheid ten opzichte van de naaste, een voortdurend zoeken van de waarheid door zich blijvend te verdiepen en door het assimileren van de waarden van het geloof; met andere woorden door een puur getuigenis. Het is Gods zaak de mensen te bekeren. Vandaar de noodzaak van co-existentie, coöperatie zonder het opgeven van de eigen inzichten. Daarmee gaat samen een geest van onderzoek in alle openheid en een gevoel voor het ongeruste.

Wij moeten, aldus Talbi, ook de veelheid van de heilswegen aannemen. Het verleden maakt het ons op dit punt niet gemakkelijk. Hoeveel godsdiensten hebben het axioma niet gevolgd: buiten ons is er geen heil? Gelukkig heeft de katholieke kerk hierin een grote verandering ondergaan en Talbi citeert hier uitvoerig de boven aangehaalde teksten uit het Tweede Vaticaanse Concilie. Ook uit enkele oude islamitische theologen en uit enkele verzen van de Koran kan deze gedachte gehaald worden. Maar dit voert ons niet naar een comfortabel quietisme. Wij willen geen relativisme. Er is maar één waarheid, maar onze krachten van begrip zijn verschillend.

Heeft dialoog dan nog een object? Ja, want het is een gedesinteresseerde en ongekwalificeerde samenwerking in de dienst van God, dat wil zeggen in de dienst van goedheid en waarheid. Ieder van de twee partners moet ervan kunnen profiteren, anders is het geen dialoog. Dialoog neemt barrières weg en laat het goede en de ideeën vrij circuleren. In de dialoog gaat het om het vinden van een gemeenschappelijke taal. Het gaat om de levensvragen, die het boven geciteerde Concilie-stuk opsomt. Ieder van die vragen is genoeg voor verschillende bijeenkomsten. Wij moeten een theologie van de godsdiensten, een theologie van de moraal en een theologie van het sociale leven samen ontwikkelen. Wij moeten ook een algemene heilseconomie aanvaarden en daarvoor zijn aanwijzingen in de Koran. En zo kan men doorgaan met het opsommen van wat wij samen moeten doen. Toch moeten wij niet teveel

verwachten. Er zijn zaken, die wij moeten laten rusten, bijvoorbeeld de Godheid van Jezus, de tekst-critiek op de Koran en het begrip van de openbaring. Anders vallen wij terug in de oude polemiek.

Tenslotte pleit Talbi voor een nieuwe exegese. Wel moet die aansluiten bij het verleden. Maar de verworvenheden van de moderne maatschappij en wetenschap kunnen niet langer ontkend worden en men kan niet langer met foefjes bewijzen, dat dat alles al in de Koran staat. De Koran geeft eeuwige waarheid, die altijd weer door onophoudelijk onderzoek in contact gebracht moet worden met de actualiteit. Dialoog met anderen kan ons daarbij helpen.

Vertaald naar eigen situatie

Veel van het boven gestelde is ook van belang voor de vele moslims, die nu onder ons in Nederland verblijven. Preciese getallen hebben wij niet, maar men hoort nogal eens dat het er een 150.000 tot 200.000 zouden zijn. De Islam wordt daardoor een in ons eigen land aanzegige macht. Zoals de kerk in Algerië zullen ook wij – zij het op andere wijze – ruimte moeten maken voor de islamieten. Waarom is het nog zo moeilijk om tot gebedsruimten voor hen te komen? Hebben wij voldoende doordacht, dat ook de Islam in de heilseconomie van God ergens een plaats heeft? Maar belangrijker zijn de vragen, die door professor Talbi zijn opgeworpen. Men hoort nogal eens van islamitische zijde in Nederland de moeilijkheid, dat wij in onze boeken en catechese over de Islam negatief spreken. Dat zal zeker nog wel eens het geval zijn, hoewel er zeer goede en positieve projecten in omloop zijn en zich steeds meer verspreiden. Hier ligt niet de grootste moeilijkheid. Groter is het gevaar, dat wij door het aantrekken van ouderwetse en zeer orthodoxe islamitische godsdienstleraren de islamitische kinderen dwingen in een oud en onhoudbaar islamitisch patroon in het godsdienstonderricht, terwijl zij in het gewone onderwijs kennis maken met de moderne wereld. Er is een groot gevaar, dat de tweede of derde generatie moslims in ons land de Islam zal af laten weten, omdat die niet meer past in het moderne beeld van de mens en zijn rechten. Dit is een veel groter gevaar dan de eventueel nog bestaande foutieve apologetische catechese over de Islam van christelijke zijde, waaraan ook islamitische kinderen moeten deelnemen. Het lijkt ons van groot belang, dat de in ons land verantwoordelijke islamitische instanties – open oog hebben voor de moeilijkheden, die islamitische kinderen in de toekomst zullen ontmoeten vanwege de eigen crisis binnen de Islam. Daarom is het van belang, dat in Nederland tussen christenen en moslims openlijk over dit probleem gesproken wordt en er een oplossing gevonden wordt. Dit zou een belangrijk punt kunnen zijn, dat ingebracht kan worden tijdens de bijeenkomsten of studiecommissies die wij nu in ons land hebben, bijvoorbeeld in de vergaderingen van de nederlandse afdeling van het Wereld Congres van de Godsdiensten voor de Vrede. Ook voor de christenen is het van belang te werken aan een oplossing van dit probleem, want wie heeft er belang bij dat de volgende generaties moslims in ons land zonder geloof zijn? Hetzelfde zou kunnen gebeuren in de bijeenkomsten van de Joden-Christenen-Islamieten vereniging en op plaatselijk of regionaal niveau waar moslims en christenen elkaar ontmoeten en samenwerken. Men kan zich laten inspireren door de boven vermelde experimenten en gedachten. Dialoog met de Islam is ook in Neder-

land nodig. Het kan gaan over allerlei zaken: ontwikkeling, rechtvaardigheid, vrede, opbouw van de eigen gemeenschap, maar men kan zich ook direct op het religieuze vlak begeven. Beter is het, zeker in het geval van de Islam, niet zulk een scherp onderscheid te maken, immers het religieuze motiveert de andere levensgebieden en kan de vooruitgang daarvan ontwikkelen of afremmen. Dat is wellicht het voornaamste punt van de dialoog!

1) J. Brugman, Godsdienstgesprekken tussen Christenen en Moslims in de vroeger Islam, Leiden 1970. A. Th. Houry, Mohammed und die Christen in der Aussage des Korans, in: Theologie und Glaube 58 (Paderborn 1968) 245-254.

2) R. W. Southern, Western views of Islam in the Middle Ages, Cambridge Mass. 1962. G. Zaniri o.p., L'Eglise et l'Islam, Paris 1969. A. Th. Houry, Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam, Paderborn 1969. N. Daniel, Islam and the West, the making of an image, Edinburgh 1962.

3) M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, Hildesheim 1966.

4) Southern, op. cit., 74.

5) The people of the mosque, an introduction to the study of Islam with special reference to India, Calcutta 1959³.

6) Deze auteur heeft jarenlang over dit onderwerp geschreven. Wij vermelden slechts: Louis Massignon, orientalista cristiano, Milano 1974 en: L'Islam e Francesco d'Assisi, Firenze 1975.

7) J. Henninger s.v.d., Zur „christlichen Interpretation“ des Korans, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 30 (Schöneck-Beckenried 1974) 208-217.

8) A. Camps o.f.m., Christendom en godsdiensten der wereld, nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten, Baarn 1976.

9) E. Schillebeeckx o.p., De Kerk als sacrament van de dialoog, in: Tijdschrift voor Theologie 8 (Utrecht-Brugge 1968) 155-169. H. Fries, Von Polemik zu Dialog, in: Oecumenica, Minneapolis etc. 1969, 28-52.

10) Nostra Aetate no. 1.

11) Ibid.

12) Ibid., no. 3.

13) A. Camps o.f.m., Drie dialogen tussen Christendom en Islam: Cordova, Tunis en Tripoli, in: Wereld en Zending 5 (Amsterdam 1976) 260-268.

14) R. Facéline, Théologie en situation, une communauté chrétienne dans le Tiers-Monde (Algérie 1962-1974), Strasbourg 1974.

15) Islam and dialogue, some reflections on a current topic, in: Encounter nos 11 en 12, January and February 1975, Roma 1-19; Frans: Islam et dialogue, Tunis 1972; Duits: Islam und Dialog, in: Moslems und Christen-Partner?, Graz-Wien-Köln 1976, 143-177.

J. Verkuyl

Kort levensbericht over dr. Johannes Leimena, medebouwer van de staat en de oecumene in Indonesia

Inleidende opmerkingen

In de kringen van „Wereld en Zending“ in Nederland zijn wij meestal tamelijk vertrouwd met de pioniersfiguren van de oecumene in Azië, waarover in de engels-sprekende en -schrijvende wereld veel gepubliceerd is. Figuren als Azariah, Kagawa, D. T. Niles, T. Z. Koo, M. M. Thomas, om slechts enkele namen te noemen, zijn onder ons bekend. Helaas kan datzelfde niet gezegd worden van de christen-pioniers in de Indonesische samenleving. Er is een leemte aan kennis over de christen-pioniersfiguren in dat land. Er is alle aanleiding om die leemte te vullen, niet alleen omdat Indonesië voor ons als Nederlanders – of wij ons dat bewust zijn of niet – „de meest nabije naaste in Azië“ is, maar ook omdat juist in Indonesië allerlei figuren niet *alleen* voor de opbouw van de *kerkelijke oecumene* van betekenis zijn geweest, maar ook voor de „*nation-building*“. Dat is in Azië niet vaak voorgekomen. Dat is ook in sommige landen van *Afrika* het geval.

Een van die Indonesische pioniersfiguren die zowel in de opbouw van de oecumene als in de natie-vorming in Indonesië een belangrijke taak vervuld heeft, was dr. Johannes Leimena.

Toen dr. T. B. Simatupang hem herdacht in het Indonesische christelijke dagblad „Sinar Harapan“ van 30 maart 1977 stond boven dat artikel: „Nationalisme en oecumene“ en wees hij erop, dat deze twee grote bewegingen van de twintigste eeuw, de nation-building in Azië en Afrika en de oecumenische beweging, in het leven van Leimena één geheel vormden. Bij dat artikel stond een foto, waarop ir. Soekarno, dr. Leimena en dr. W. A. Visser 't Hooft in gesprek gewikkeld waren.

In dit artikel wil ik pogen in kort bestek een levensbericht te schrijven van de man die alom in Indonesië naar Molukse gewoonte genoemd werd: Oom Jo Leimena.

Enkele gegevens uit het curriculum vitae van Leimena

Leimena werd geboren op 6 maart 1905 in Ambon en behoorde tot de Molukse gemeenschap. Zijn Molukse pleegvader nam hem mee naar Jakarta om zijn begaafde pleegzoon in de gelegenheid te stellen te studeren. Hij koos de medische studie.

In zijn studententijd nam hij intens deel aan het werk van de „Java-C.S.V.“ dat door dr. C. L. van Doorn en mevr. W. F. van Doorn-Snijders was opgezet.

In 1930 studeerde hij af als „Indisch arts“, zoals de titel toen luidde.

In 1939 promoveerde hij op een onderwerp uit de interne geneeskunde aan de Geneeskundige Hogeschool bij een Nederlandse hoogleraar.

Vanaf 1930 was hij jarenlang als internist aan allerlei ziekenhuizen verbonden, o.a. aan het christelijke hospitaal Immanuël in Bandoeng. In de Bandoengse periode maakte hij kennis met vele nationale leiders, o.a. met Soekarno en nam hij deel aan het politieke leven via de christelijke politieke partij Parkindo. In die Bandoengse periode is hij gehuwd met R. A. Wyarsih Prawiradilaga, die uit een bekende Soendanese regentenfamilie stamt. Zij is door haar diepe christelijke overtuiging, haar verrassende openheid en gastvrijheid voor hem tot grote zegen geweest en nu nog voor de acht kinderen die hun geschonken zijn. Zij komt uit een Moslimse familie en heeft door haar manier van zijn de dialogische relatie met de Moslimse gemeenschap voluit bewaard.

In de moeilijke Japanse bezettingsjaren was Leimena directeur van een gouvernementsziekenhuis in Purwakerta (W.-Java). Aan het einde van de oorlog en in het begin van de Republiek bevond hij zich als directeur van het ziekenhuis in Tangerang, vlak bij Jakarta om vanaf het begin deel te nemen aan de vormgeving van de Indonesische Republiek en aan de strijd om de onafhankelijkheid, waarin de Republiek gewikkeld was met de nederlandse troepen en het K.N.I.L.

In 1947 vroeg Soetan Sjahrir hem op op te treden als gedeputeerd minister van volksgezondheid in zijn tweede kabinet. In vele kabinetten daarna was hij minister van volksgezondheid. Vele malen is Leimena vice-premier geweest. Ook in de eindfase van het Soekarno-bewind was hij vice-premier. Tot zeven maal toe trad hij op als waarnemend president als Soekarno op reis was. Na het aftreden van Soekarno in 1966 werd hij benoemd tot vice-voorzitter van de Hoge Adviesraad van de Republiek.

In de laatste jaren van zijn leven was hij samen met de bekende rooms-katholieke politicus Kasimo adviseur van de Parkindo in de fase waarin de Parkindo een fusie aanging met de „Partai Nasional Indonesia” in de *democratische partij*. Tevens was hij bezig, samen met enkele medici, aan een boek over de geschiedenis van de gezondheidszorg in Indonesië van de koloniale tijd tot nu toe. Zijn gezondheid was reeds lang erg wankel. Op 29 maart 1977 is hij gestorven en een dag daarna begraven op de heldenbegraafplaats, waar de pioniers van de Republiek begraven worden.

Uiteraard zijn deze data uit zijn curriculum vitae bedoeld als een kader, waarbinnen gepoogd zal worden enkele typerende trekken uit zijn levensloop te schetsen.

Leimena en de Molukkers

Leimena was niet alleen Molukker van afkomst, maar hij voelde zich diep verbonden met de bevolking van de Molukken. Gedurende die fase, waarin de drang tot politieke en culturele zelfexpressie zich overal uitte in regionale organisaties en activiteiten, nam ook Leimena daaraan deel.

Hij was o.a. gedurende een aantal jaren *voorzitter* van de organisatie „Jong Ambon”. Van het begin af aan heeft hij echter het contact met andere Indonesiërs gezocht. Hij was zich vanaf het begin ervan bewust, dat het gemakkelijk is voor figuren in een bepaalde regio om het lokale en regionale patriotisme aan te wakkeren, maar dat het de taak van de intellectuelen is mee te helpen aan het proces van „nation-building”.

Zoals in zoveel landen is de christen studenten beweging de kweekplaats en oefenplaats geweest voor de vorming van nationale saamhorigheid onder christenen en in de ruimere samenleving. Reeds heel vroeg was Leimena in verband daarmee voorzitter van de organisatie van Indonesische christenjongeren (Pengerakan Pemuda Kristen Indonesia), waarin christenjongeren uit alle regio's contact met elkaar vonden.

Toen hij in Bandoeng arts was en contact kreeg met de nationale beweging, was een van zijn medestanders ir. J. A. Manusama, die later helaas zijn tegenspeler werd.

In de Japanse tijd en vooral na de proclamatie van de Indonesische Republiek besefte Leimena zeer diep hoe moeilijk het zou zijn voor de Molukse militairen in het K.N.I.L. om hun plaats in te nemen in het Indonesische leger en het mozaïek van de Indonesische natie, omdat deze militairen gebruikt waren in een poging om de Republiek neer te slaan in de eerste en tweede militaire clash.

Een treffende bijeenkomst was in het begin van de Republikeinse geschiedenis die tussen andere Molukse intellectuelen en Leimena. Daaraan werd o.a. deelgenomen door dr. Sitanela, prof. Latumeten, dr. P. Latuihamallo en vele andere Molukkers. Daarin werd benadrukt dat als de Molukse leiders er niet in slaagden de ogen van de Zuid-Molukkers te openen voor de deelname aan de opbouw van de natie, het gevaar van tragische vervreemding voor de deur lag en van een hevige conflict. Deze en verwante beraadslagingen hebben ertoe geleid dat niet alleen vele Molukse militairen van het K.N.I.L., maar ook de grote meerderheid van de bevolking der Molukken bewogen werd om hun plaats als burgers van de Republiek in te nemen.

Toen in april 1950 een onderdeel van het K.N.I.L. naar Ambon getransporteerd werd en Manuhutu en Wairisal dwongen om een aparte republiek te proclameren, de R.M.S., was dat een grote teleurstelling voor Leimena. Aan boord van het oorlogsschip „Hangtuh” begaf hij zich naar de baai van Ambon met het doel een militair conflict te voorkomen. Manusama c.s. weigerden hem te ontvangen, met het gevolg dat langs militaire weg een eind gemaakt werd aan deze afscheidingsbeweging, die de stabiliteit van de jonge republiek bedreigde. Manuhutu heeft mij eens verteld, dat als men Leimena had ontvangen, het conflict zeker opgelost was en het drama voorkomen was dat nu niet meer in Indonesië maar in Nederland onder een deel van de ex-K.N.I.L. militairen en hun nakomelingen zulk een intrieste nasleep heeft. Toen Leimena in Nederland was in juni 1976, heeft hij met ir. Manusama nog een ontmoeting gehad, die helaas geen zichtbaar resultaat heeft opgeleverd. In Indonesië echter is ook onder de Molukkers het respect voor Johannes Leimena zeer groot en wordt hij als een van de grote zonen van de Molukkers geëerd.

Leimena en de Nederlanders

In een interessant artikel onder de titel „Hoe zien wij elkaar?” in het blad van de N.C.S.V. „Eltheto” (van oktober 1934, 89e jrg. no. 1) schreef hij over de Nederlanders wier houding gestempeld was door het koloniale systeem. Hij onderscheidde hen in drie groepen:

De „tidak tau-ers (ik weet niet-mensen), de „tidak mau-ers” (ik wil

niet-mensen) en de „belum priksa-ers” (de in heb het *nog niet onderzocht*-mensen).

Onder de „*tidak tau-ers*” verstond hij die Nederlanders, die jarenlang in de tropen werkten, hun winsten of hoge inkomen opstreken zonder ook maar iets te weten te komen van de taal, de aspiraties, de geestesgesteldheid van de Indonesiërs.

Onder de „*tidak-mau-ers*” verstond hij die Nederlanders, die geleid door superioriteitswaan zich bewust stug en onwillig afsloten van alles wat „inlands” was. „Ze doen ons denken aan „tempo doeloe”, aan de tijd voor de verschijning van de Max Havelaar”, zo schreef Leimena.

De „*belum priksa-ers*” waren volgens hem die Nederlanders, die onmiddellijk klaar staan met hun oordeel over de gebreken van de Indonesische samenleving en die *zonder behoorlijk onderzoek* een krenkend oordeel uitspreken en het stilzwijgen bewaren als het gerucht onjuist blijkt te zijn.

Het is nuttig Leimena's analyse te lezen. Post-koloniale Nederlanders passen namelijk vaak nóg in die drie groepen!

Het typerende van Leimena was dat hij met die andere Nederlanders een diepe levenslange verbondenheid voelde, die beseften dat elke koloniale Nederlander die de evenaar passeerde, *verzocht* werd door een „tuan”-gevoel en die daartegen worstelden en die in de koloniale tijd reeds in eenvoudige menselijkheid en kameraadschap omgingen met vele Indonesiërs. Zij stredden ook mee tegen het kolonialisme.

Die ervaring was ook het geheim van het feit dat Leimena, ook na de *onttroning* van de Nederlanders in het dékolonisatieproces niet van houding behoefde te veranderen. Hij bleef volharden in hechte vriendschap en wederzijdse waardering. Vlak voor zijn dood heeft hij met zijn vrouw nog een reis naar zijn nederlandse vrienden gemaakt. Een onvergetelijk gebeuren voor zijn vrienden. Wij hebben daarin allen gemist die vriend van de Leimena's, die midden in de koloniale tijd al exemplarisch leefde vanuit „de overdracht der verantwoordelijkheid”, *dr. C. L. van Doorn*.

Leimena en de oecumene

Leimena was met dr. Moelia een van de pioniers van de oecumenische samenwerking in Indonesië en in de internationale wereld.

Uit de door dr. C. L. van Doorn gestichte Java-C.S.V. ontstond de christenstudenten beweging voor heel Indonesië die in 1932 Leimena tot haar eerste voorzitter koos. Reeds één jaar later, in september 1933, trad deze jongste afdeling van de toenmalige Wereldfederatie op als gastvrouw voor de eerste „All-Asian conference” van christen-studenten. Daar leerde hij andere Aziatische christen-leiders kennen, zoals M. M. Thomas, Ralla Ram, Sarah Chakko, T. Z. Koo, maar daar werd ook de basis gelegd voor een hechte vriendschap met W. A. Visser 't Hooft¹).

Sindsdien was Leimena de promotor van de oprichting van de Indonesische Raad van Kerken en van de East Asia Christian Conference en later werd hij tot zijn dood adviseur van de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad van Kerken. Leimena ademde in de oecumene en daar vond hij zowel het tehuis als de operatiebasis voor de „*missio politica oecumenica*”, die het grootste deel van zijn leven in beslag nam.

Onvergetelijk zal mij blijven de laatste conferentie van de „Nederlands Indische Zendingbond” in 1941 in Kaliurang, waar Moelia voorzitter was, waar o.a. Leimena en Van Doorn sprekers waren en waar mr. Amir Sjarifoedin gast was. Na de jaren van studentenpastoraat onder de Aziatische studenten in Nederland kwam ik daar in Kaliurang, waar ik als jongste bediende de rol van kampcommandant moest spelen, in aanraking met die pioniers die de oorlog in de Pacific zagen naderen en die wisten dat aan het eind van die tunnel het licht gloorde van een nieuwe dageraad voor hun land en volk. Leimena zag scherper dan wie ook tot welke taak door de donkere dagen heen hij samen met de andere nationale leiders geroepen werd. En het opvallende was dat hij zijn inspiratie putte uit het visioen van de oecumene. Hij wist dat het zijn taak zou zijn binnen de sfeer van zijn verantwoordelijkheden aan het hemelse visioen gehoorzaam te zijn.

Tot zijn dood toe is Leimena aan de oecumene trouw gebleven.

Het dienen van het oecumenische theologisch onderwijs, van de Raad van Kerken, van het Bijbelgenootschap, in allerlei bestuursfuncties, was hem tot tweede natuur geworden. In juni 1976 was zijn tocht naar Genève om zijn vrienden Visser 't Hooft en Philip Potter te ontmoeten de laatste expressie van een verbondenheid die hem vanaf zijn studententijd heeft vervuld en bezielde.

Leimena als mede-bouwer van de Indonesische Republiek

Leimena was als Molukker opgevoed in een sfeer die gekenmerkt werd door politico-fobie.

Een van de meest op de voorgrond tredende trekken in zijn publieke optreden was, dat hij met deze ghetto-achtige politico-fobie grondig gebroken had en dat hij het deelnemen aan de staatsopbouw evenzeer als een roeping beschouwde als het werken aan de kerkelijke oecumene.

In de Indonesische situatie en temidden van de Indonesische politieke stromingen was hij voorstander van christelijk-politieke partijvorming. Tot zijn dood is hij lid geweest van de „Partai Kristen Indonesia” (Parkindo). Hij gaf de stoot tot allerlei publicaties die ten doel hadden de christengemeenschap niet alleen te bemoedigen tot deelname aan het politieke leven, maar vooral om dit te doen op principieel verantwoorde wijze.

In de zware jaren van het conflict tussen Nederland en Indonesië heeft Leimena de verantwoordelijkheid niet geschuwd. Het Indonesische Kabinet wees hem aan als voorzitter van de militaire commissie die de besprekingen tussen militairen van beide zijden moest voeren. Toen de besprekingen vastliepen en Jogja werd bezet in december 1948, werden Soekarno en Hatta in Bangka geïnterneerd. Het was Leimena die als eerste in Jogja werd gevraagd naar Jakarta over te komen en die de onderhandelingen in die gevaarlijke impasse weer op gang bracht, die tenslotte hebben geleid tot de Soevereiniteitsoverdracht.

Leimena was in onderhandelingen niet bereid tot concessies, maar de innerlijke rust die van hem uitstraalde en zijn ontwapenende oprechtheid hebben veel bijgedragen om een einde te maken aan het conflict in 1949.

Toen hij een jaar later weer naar Den Haag ging met mede-onderhandelaars, poogde hij het resterende conflict over Nieuw-Guinea op te lossen. Het gemis

aan bereidheid in Den Haag om ook dat conflict uit de weg te ruimen heeft de verhouding tussen Nederland en Indonesië jarenlang vertroebeld en erg veel leed veroorzaakt, dat niet nodig was geweest als men naar mensen als Leimena en zijn mede-onderhandelaars geluisterd had.

Als men vraagt welke onderwerpen het meest de aandacht van Leimena hadden in zijn functie als minister van volksgezondheid, later ook als minister van voedselvoorziening en als vice-premier, dan kan men het antwoord het beste aflezen uit allerlei geschriften van zijn hand. In een publicatie over de staatsvorm legde hij sterk de nadruk op de handhaving van de fundamentele mensenrechten, o.a. op de godsdienst-vrijheid binnen de Pantjasila-staat (in: „Bentuk negara jang kita kehendaki”, Jakarta 1956).

In zijn vele geschriften over volksgezondheid staat centraal het streven naar medische zorg voor allen en de nadruk op de medische ethiek (in: „Dokter dan moraal”). In zijn publicatie „Keadaan dan Harapan” (situatie en verwachting), Jakarta 1954, legt hij de nadruk op de noodzaak van voorziening in de *elementaire levensbehoeften* (voedsel, woning, kleding en gezondheidszorg). De ondertitel van dat geschrift is: Ummat Kristen dan tantangan Komunisme (de christen-gemeenschap en de uitdaging van het communisme), waarin hij betoogt dat het juiste antwoord op het communisme is recht te doen aan allen in de voorziening van de elementaire levensbehoeften en zich tegelijk te verzetten tegen het collectivistische totalitarisme van dat systeem. Leimena heeft onder de uiterst moeilijke omstandigheden van de opbouw van de Republiek naar de mate van zijn vermogen zich ingezet om in die richting werkzaam te zijn. Temidden van die worsteling waren alle diplomatieke gaven die hem geschonken waren, nodig om de verschillende groepen en stromingen te bewegen om als minoriteiten en majoriteiten met elkaar rekening te houden en de stabiliteit van de jonge republiek niet in gevaar te brengen door allerlei lokale revoltes. Als men de politieke loopbaan van Leimena volgt, dan is een van de meest op de voorgrond tredende feiten dat hij in vrijwel alle kabinetten een ministerspost heeft gehad tot het eind van het Soekarno-regiem toe en dat hij ook onder het Soeharto-regiem een gewaardeerde plaats innam. Hoe is dat te verklaren? Was Leimena een politieke kameleon, een soort politieke allemansvriend of windvaan? Ieder die hem gekend heeft, zal erkennen dat zulke aanduidingen in het geheel niet op hem van toepassing waren en zelfs ridicul zijn.

Soetan Sjahrir, die na een aanvankelijk uiterst belangrijke carrière in de oppositie terecht kwam tijdens het Soekarno-regiem en onder dat regiem als balling stierf in Zwitserland, zei mij eens het volgende in een gesprek, waarin hij met grote eerbied over Leimena sprak: „Leimena doet mij altijd denken aan sommige Molukse predikanten die ik tijdens de gevangenschap op Bandaneira leerde kennen (waarheen de koloniale regering hem verbannen had). Als je zo'n Molukse predikant onder het oog bracht dat hun gemeentelzen soms wel heel rare streken uithaalden, zeiden ze soms (en dat meenden ze voluit): „Ik heb het ze zondag in de preek nog duidelijk *aangezegd*”. Leimena zegt wat hij op zijn hart heeft eerlijk en onomkoopbaar tegen de president. Maar hij laat hem niet los, zoals een beroepspoliticus dat zou doen. Hij is primair een *pastor*, ook als politicus en diplomaat.”

Ik denk dat Soetan Sjahrir daarmee het geheim van Leimena's kritische

loyaliteit treffend weergaf. Hij was Soekarno's geweten en Soekarno kon hem daarom ook niet missen. Dat bleek telkens weer. Misschien is dat wel op de meest toegespitste wijze duidelijk geworden in die gruwelijke nacht toen bij het vliegveld van de luchtmacht Halim in 1965 een aantal generaals op beestachtige wijze vermoord werd bij de poging tot een coup, die mislukte. Soekarno werd door de organisatoren van de coup naar het vliegveld gebracht en hij wilde dat Leimena daar als raadsman bij hem zou zijn. Leimena, wiens buurman in de nacht met de dood bedreigd was en die zelf ook bedreigd werd, kwam omdat hij besefte wat er op het spel stond.

Aidit, de leider van de P.K.I.²⁾, wilde dat Soekarno mee uitweek naar Jogia om van daaruit met de organisatoren van de coup te „regeren”. Leimena greep in en bracht Soekarno vanuit het vliegveld per auto naar het paleis in Bogor en liet van daaruit het kabinet bijeenroepen in een poging de losgebroken burgeroorlog te bedwingen. Leimena heeft de jonge republiek niet in de steek gelaten, noch haar leiders. Hij voelde zich medeverantwoordelijk en trachtte de staat te dienen ook in de gevaarlijkste crisismomenten en herhaaldelijk met het risico van zijn eigen leven. Het volk van Indonesië heeft deze trouw intuïtief aanvoeld en het nieuwe regiem heeft hem nooit gedesavoueed, maar hem als een trouwe strijder geëerd in zijn leven en bij zijn dood en begrafenis.

Tenslotte

Ik heb getracht aan de hand van allerlei data iets neer te schrijven over de levensloop van Johannes Leimena.

Tenslotte nog een woord over zijn persoon en karakter.

Mevr. Leimena zond mij een oude foto die hem toont zoals hij was in de kracht van zijn jaren: een man met een zeer intelligent gezicht, een man met een diepe blijdschap in zijn ogen, een man die niemand vreesde, omdat hij de Here vreesde en Hem in de ogen zag, een man die verlangde naar *die* nieuwe orde van zaken, waar gerechtigheid heerst en die het Rijk Gods wordt genoemd. Misschien kan ik dat wat zijn geheim was het beste uitdrukken in zijn eigen woorden, die ik vond in een artikel van Leimena in Eltheto (1935). Hij schreef daar over „Nationalistische stromingen in Indonesië”:

„Het is de taak van de Indonesische christenen te tonen dat christen-zijn niets met kolonialisme te maken heeft, maar dat christen-zijn een wandelen is in twee werelden: levend lid zijn van eigen volk en lid van de gemeenschap der heiligen in Christus. Hierin zit een spanning, maar beiden zijn gaven van God en moeten in de woelingen van de nationale strijd erkend en beleefd worden”.

¹⁾ Zie o.a. H. R. Weber, *Asia and the Ecumenical Movement*, pag. 280 vv.

²⁾ Partai Komunis Indonesia.

„Reverse consortium”: ontwikkelingssamenwerking als tweerichtingsverkeer

Verslag van een Nederlands initiatief¹⁾

Van 20-24 juni 1977 organiseerde ICCO, de (Protestantse) Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten, werkzaam in het kader van het medefinancieringsprogramma van de Nederlandse overheid, een experimenteel congres met een aantal van zijn relaties overzee. Men noemde het een „Reverse Consortium”, daarmee de terminologie volgend van de CCPD²⁾.

Een consortium is een wederzijds verplichtend samenwerkingsorgaan tussen fondsenverlenende en projektuitvoerende organisaties, gebaseerd op gelijkwaardigheid en vertrouwen, waarin gezamenlijke afspraken worden gemaakt voor langdurige participatie in een (meestal omvangrijk) ontwikkelingsprogramma. Projektuitvoerders zijn vaak volledig afhankelijk van de geldmiddelen van de fondsenverlenende organisaties. Een consortium tracht deze afhankelijkheid te doorbreken, maar blijft geconcentreerd op de ontvangende partij.

Op de tweede consultatie over ontwikkeling in Montreux (1974) had de ICCO-directeur, J. Bos, echter reeds opgemerkt dat het niet aanging dat rijke landen wel verantwoordelijkheid aanvaardden voor derde wereld-projecten, terwijl dat andersom nooit het geval is. In een „reverse consortium” zou een hulporganisatie in een rijk land, c.q. ICCO, bereid moeten zijn zijn opzet, ideologie, werkwijze en criteria ter discussie te stellen van zijn partners overzee en zo zijn macht met hen te delen.

Nu worden slechte zaken er niet automatisch beter op door ze om te keren. Vandaar de behoedzaamheid in de aanpak. De CCPD sprak van een Nederlandse „eerste stap in het delen van middelen als tweerichtingsverkeer” en ICCO zelf beklemtoonde het experimentele karakter dat in fasen zou moeten verlopen.

Het consortium bedoelde niet de zoveelste dure consultatie te zijn over ontwikkelingssamenwerking, maar had een harde kern: het beoordelen en zo nodig wijzigen van het beleid van een mede-financieringsorganisatie, opererend op de drempel van kerk en overheid in een rijk land. Een mogelijk resultaat zou zijn: de formatie van een Raad van Commissarissen uit de derde wereld, die het ICCO-beleid controleert, bijstelt of afkeurt. Met daar achter de verwachting dat het mogelijk moest zijn als christelijke gemeenschap de

afhankelijkheidsrelaties iets verder af te breken en geld als macht- en zelfhandhavingmiddel van de rijke om te vormen tot instrument van recht.

De deelnemers

Zo kwamen uit verschillende delen van Azië (India, Indonesië, Korea, Filippijnen), Afrika (Cameroun, Egypte, Kenya, Malawi, Nigeria) en Latijns Amerika (Brazilië, Guatemala, Nicaragua en het Caribische gebied) specifieke deskundigen als prof. dr. S. Parmar (ontwikkelingseconoom uit India) en ir. J. J. Tomaso (landbouwdeskundige uit Indonesië) en vertegenwoordigers van diverse projekttypen, met ICCO-mensen en vertegenwoordigers van de CCPD en de Nederlandse Raad van Kerken (werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking) bijeen onder leiding van de voorzitter van ICCO, dr. A. H. van den Heuvel.

Onder hen door de wol geveerde conferentiegangers en mensen die nog nooit hun land hadden verlaten, met als opvallend voordeel dat al te gezwollen woord-ballonnen snel konden worden doorgeprikt.

De realiteit bleef voortdurend binnen bereik, bijvoorbeeld in de verhalen van iemand die werkte onder stammen in India, die zo geïsoleerd leven dat ze zich zelfs niet als afstammelingen van het menselijk geslacht zagen. Er was ook het getuigenis van een deelnemer uit Latijns Amerika tijdens een ochtendwijding dat hij maar niet van zijn haat kan afkomen. Hij toonde een strookje papier met minuscule letters, gesmokkeld uit een gevangenis: het relaas van een meisje van zeventien over haar foltering. Insiders wisten dat het ging om zijn dochter.

Vijf dagen werd zeer intensief vergaderd over een groot aantal onderwerpen. Veel gegevens zijn te zeer gericht op de specifieke relatie van projektuitvoerders met ICCO om voor dit tijdschrift van belang te zijn. In dit artikel beperk ik mij daarom tot enkele zaken van meer algemene aard.

I

Van projekt naar programma naar relaties

De vergadering startte met een diepe scepsis. Was het een nieuwe truc van de rijke wereld zijn wanbeleid te vergulden? Kon het geld niet beter besteed worden voor een goed projekt?

„Jullie betalen voor mij in een week wat ik in twee jaren verdien. Kan dat goed zijn?”, zei een deelnemer.

Daaronder zat een diep wantrouwen in het geld van de rijke wereld, of dat nu uit de kerken of uit publieke middelen komt. Onze welvaart en de overschotten daarvan, die wij bestemmen voor ontwikkelingshulp, berusten mee op de winsten van internationale bedrijven en op een structuur waarin de armen nog steeds de rijken subsidiëren. Is het hele idee van een „reverse consortium” niet een camouflagedoekje waarin een schijnmacht wordt overgedragen?

De drieslag van Montreux (economische groei alleen in samenhang met

sociale gerechtigheid en „self-reliance”³⁾) is niet alleen een opzet die in de projecten-kriteria voor ontwikkelingslanden tot uitdrukking moet komen, maar die in gelijke mate vraagt om toepassing binnen de rijke wereld zelf. Tijdens het consortium moesten wij bekennen dat er in de kerken een grondige weerstand bestaat om de structurele verandering die wij noodzakelijk achten voor de derde wereld, ook in onze eigen wereld toe te passen.

Pas toen vertegenwoordigers van de werkgroep Kerk en Ontwikkelingssamenwerking wat vertelden over IKVOS⁴⁾ en het werk en de moeiten van ontwikkelingsopvoeding in Nederland en ICCO zich bereid verklaarde de personele unie met ontwikkelingswerkers in Nederland ook officieel te formaliseren, groeide het vertrouwen.

Na een interne toetsing had ICCO zijn projecten proberen in te delen naar vier ontwikkelingsmodellen⁵⁾:

1. *Technologisch-charitatieve benadering*

Deze benadering, door Dickinson de kapitalistische genoemd, gaat er vanuit dat investeringen als zodanig goed zijn. Het vrije markt mechanisme van vraag en aanbod versterkt de economische centra.

Uit deze centra vloeit welvaart door (naar beneden), naar de periferie, van boven naar beneden: trickle-down. Verhoging van het BNP⁶⁾ is ontwikkeling.

Er is geen aandacht voor de structurele oorzaken van armoede; het accent ligt op economische en technische groei, zonder te letten op wie er van profiteert. De doelgroep is niet of nauwelijks de zwakste groep, of, als die het al is, is de aandacht er op gericht de zwaksten van hun omgeving te isoleren en hen op te trekken naar een rijker en dus hoger niveau.

Veel uitsluitend charitatieve hulpverlening werkt vanuit dit concept, vaak zonder het zich bewust te zijn.

2. *Neutraal-wetenschappelijke benadering*

Deze, ook wel „United Nations approach” genoemde benadering, gaat uit van de brede samenhang tussen economische groei en technische vooruitgang samen met opvoeding, onderwijs, infrastructuur, internationale wetgeving, nieuwe economische orde, etc. De aanpak is pragmatisch. De doelgroep kan zeer zeker het armste deel van de bevolking zijn.

Het gaat uit van een humanistisch⁷⁾ mens- en wereldbeeld dat op harmonieuze wijze gerealiseerd zal kunnen worden.

Deze methode is de enige methode die VN en bilaterale hulpverleningsinstaties kunnen toepassen, omdat hij niet dwingt tot politieke stellingname. Accent ligt op vaardigheden, techniek, kennis. (vgl. het interessante conflict in de Nationale Adviesraad Ontwikkelingshulp tussen de meerderheid en een meer politiserende minderheid).

3. *Politiek-structurele benadering*

Politiek-structurele verandering is basis-voorwaarde voor economische verbetering.

Deze benadering gaat veelal uit van een duidelijk politiek concept, waarbij onderontwikkeling ontstaat door uitbuiting – en dan ook alleen door opheffing van die uitbuiting opgeheven kan worden.

Twee modellen illustreren dit:

a. het dependencia-model van Gunder Frank c.s.:

Metropolen onttrekken het economisch surplus aan de periferie, op internationaal en nationaal niveau en creëren zo marginaliteit b.v.:

De USA is de metropool van Chili, Brazilië en Uruguay. In deze landen onttrekken de centra (de steden Santiago, S. Paulo, etc.) weer kapitaal aan hun periferie, het platteland.

b. het model van het structureel imperialisme van Galtung:

Ontwikkelingshulp van de brede bovenlaag van de rijke eerste en tweede wereld helpt alleen de smalle bovenlaag (elite) van de arme derde wereld. Alleen opheffing van het structurele onrecht zal ontwikkeling te weeg brengen.

Bij deze benadering speelt conscientisatie (politiek/culturele bewustwording) een belangrijke rol. Kerkelijk gezien: „sociale gerechtigheid”. Doelgroep: de zwakken niet alleen als object, maar vooral ook als subject van verandering, hoewel hier spanning kan optreden door een teveel aan ideologische indoctrinatie.

4. *De benadering van de deelname van de betrokkenen zelf*

In feite geen aparte categorie. Uiteraard zit het al in 2 en 3, maar het legt minder sterk de nadruk op de politieke verandering, is minder geneigd „de duivel uit het buitenland de schuld te geven” en de schuld bij de ander te zoeken, maar gaat uit van de mens zelf als drager van de verandering. „Self-reliance” en deelname van de mensen zelf is voorwaarde voor ontwikkeling. Al het andere is „hulp”-programma’s vóór mensen en niet ván hen zelf. De doelgroep is feitelijk geen doelgroep maar basisgroep, waaraan anderen eventueel enige bijdrage kunnen geven om de actie van de armen zelf te ondersteunen.

Bij deze benadering staat de richting van de ontwikkeling niet bij voorbaat vast.

In het Protestants kerkelijke denken is men na Uppsala van 2 in de richting gegaan van 3 en de laatste tijd vooral van 4 (met allerlei nuances: ook voor 2 komt weer nieuwe aandacht).

Voor na 1973 zoekt ICCO naar projecten van „self-reliance” en sociaal/structurele rechtvaardigheid, met voorrang voor de armste groepen, en tracht men uitsluitend charitatieve en neutralistische projecten te vermijden. In de zgn. Zandvoortakkoorden van 1974 zijn deze uitgangspunten goeddeels vastgelegd in de overeenkomst tussen de Rijksoverheid en de drie Nederlandse medefinancieringsorganisaties (Cebemo, ICCO en NOVIB). Deze uitgangspunten zijn dit jaar in Zandvoort II nog verder uitgediept. ICCO was reeds lang bezig zijn projectenpakket uit de „brick and mortar”⁸⁾ sfeer te verleggen naar op de mens zelf gerichte ontwikkeling. Van project-

hulp verschoof daarmee de aandacht naar programmahulp, d.w.z. geen ondersteuning in de sfeer van incidentele projecten, maar een meer langdurige bijdrage aan het programmapakket van een groep waarvan de betrouwbaarheid gebleken was.

Het „reverse consortium” vroeg ICCO zijn hele projectenpakket nog meer in overeenstemming te brengen met deze uitgangspunten, maar ging tegelijk nog een stap verder.

Leek het er de eerste dagen op dat ICCO bezig was zijn projektenkriteria gefiatteerd te krijgen door derde wereld mensen, de zaak veranderde fundamenteel toen dr. A. Tolen uit Cameroun zei: „Jullie laten óns maar praten. Ik wil jullie horen. We zijn nu nog bezig een verlengstuk te zijn van jullie beleid in de derde wereld. Wie ben je zelf? Wat zijn jullie vragen? Als je die niet op tafel legt, verandert en principieel niets”.

Van de kant van IKVOS werd iets verteld van de strijd die in onze maatschappij en politiek gevoerd moet worden om de weg van het evangelie te vinden.

De slachtoffers van onze techniek, de strijd van onze minderheden, het zoeken naar een nieuwe levensstijl, de zorg voor de schepping en de aarzende houding van de Kerk, gaven de deelnemers herkenningspunten met hun zorg en onmacht. Deze herkenning werd de basis voor onderling begrip.

Als ontwikkelingswerk is gebaseerd op de tegenstelling tussen rijke en arme landen, dan kan men elkaar niet genoeg wantrouwen. Binnen een tegengesteld belang is controle van de donor nodig en het breken van zijn macht. Maar als er geen arme landen bestaan, zoals prof. dr. S. Parmar eens zei op een college aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, maar alleen landen met een meer of minder grote kloof tussen rijk en arm, dan moet het mogelijk zijn een basis van vertrouwen te vinden tussen partijen die, ieder binnen hun eigen wereld, zich inzetten voor de zelfde zaak van mondiale en lokale rechtvaardigheid en elkaar daarin wederzijds assisteren.

Een „reverse consortium” hoeft dan misschien geen controle-instrument te zijn waarin de macht van de een over de ander gedeeld en dus gebroken wordt, maar kan een systeem van communicatie betekenen waarin partners elkaar zo goed mogelijk informeren over de stand van zaken, elkaars inzichten bespreken en ieders potentieel op elkaar afstemmen.

Het dependencia-model (A. G. Frank) gaat uit van de principiële tegenstelling tussen de rijke (uitbuitende) centrale landen met de arme (perifere) landen als slachtoffer. Onderontwikkeling is vooral een extern probleem. Het model van het structureel imperialisme (Galtung) laat zien hoe in het externe probleem een intern probleem zit opgesloten.

Het „reverse consortium” leek over te hellen naar onderontwikkeling als intern probleem, waarin mensen in verschillende werelden, ieder aan de eigen kant van de armoedegrens, bezig kunnen zijn aan een zelfde zaak en daarbij elkaar kunnen assisteren. Maar dat zal dan wel moeten blijken. De argwaan tegen mooie woorden en verklaringen bleef bestaan. Er werd ge-

vraagd om een duidelijk herkenbaar beleid – in de sfeer van de projecten, programma's en de organisaties die men steunt – én in de wijze waarop men zich in Nederland opstelt. Het zal ICCO met zijn breed geschakeerde achterban moeite genoeg kosten deze duidelijkheid aan te brengen. Tegelijk zal deze verduidelijking van het ICCO-image overzee bij de uitvoering veel tact vragen.

Een te geprofileerd standpunt van ICCO kan de grenzen in een groot aantal landen wel eens sluiten en de participanten van ICCO in gevaar brengen.

De vraag naar de formele overdracht van bestuursbevoegdheid aan partners overzee, werd uitgesteld tot de volgende ronde. Daarvóór zal ICCO zijn kaarten duidelijk op tafel moeten leggen, èn in zijn projectenbeleid èn in zijn relatiepatroon. Daarbij zal met name de relatie met het Nederlandse bewustwordingswerk zichtbaar moeten worden, zonder dat dit betekent dat ICCO het zelf ter hand zal moeten nemen.

Uitgesproken werd dat ontwikkeling geen zaak is van liefdadigheid noch een neutralistische overdracht van goederen van rijk naar arm, maar een emancipatieproces waarin mensen zich bevrijden van de weerstand en die het vrije gebruik van hun bronnen en creativiteit belemmeren, in welke maatschappij ze ook leven. Doorslaggevend is het relatiepatroon. Behalve projektkriteria zullen relatiecriteria ontwikkeld moeten worden. Die laatste zullen belangrijker zijn dan de eerste.

De vraag naar de macht werd herleid tot de vraag naar de richting waarvoor de middelen worden ingezet. Als die richting deugt, is formele machtsoverdracht geen primaire noodzaak meer.

Daar kwam nog een interessant aspect bij, namelijk de vraag naar het niveau van de macht.

In het charitatieve model is de gever de drager en de ontvanger object. Als echter de betrokkenen de eigenlijke dragers en subjecten zijn van het ontwikkelingsproces, dan is de macht van de betrokkenen beslissend. Het gaat om hún toekomst en om hún capaciteit. Instituten zoals donor-groepen, maar net zo goed ontwikkelingsorganisaties overzee hebben, als het goed is, slechts additionele macht, d.w.z. ze voegen slechts iets toe aan wat reeds bestaat. De kritische vraag is of de macht van het tussenniveau de basismacht van de betrokkenen verhindert of versterkt.

Veel instituten hebben de neiging meer macht aan te trekken dan macht beschikbaar te stellen. Ze bureaucratiseren en worden doel in zichzelf. Dit gevaar geldt niet alleen donorgroepen in de rijke landen, maar evenzeer bemiddelingsorganisaties in de ontwikkelingswereld. Met name uit Azië kwam de dringende waarschuwing niet te veel macht te geven aan het middenniveau, maar rechtstreeks de basis te versterken. In Afrika werd vaak wel gepleit voor versterking van de instituten, al werden ook daar de gevaren onderkend. Opnieuw relativerde deze analyse van de macht de neiging om de macht te verdelen tussen Nederlandse en overzeese organisaties. De richting van de besteding van de macht (in brede zin: zowel geld, kennis en

techniek, als wel ervaring en organisatie) is belangrijker dan de formele herverdeling ervan.

Een interessant punt dat niet opgelost werd, was in dit verband de vraag naar de representatie. Wie representeren binnen de instituten de direkt betrokkenen?

Noch in het ICCO-bestuur zijn de direct betrokkenen aanwezig, maar zelfs in een organisatie als IKVOS zijn ze afwezig bij de besluitvorming.

Ik ben bang dat dat geldt voor erg veel kerkelijke instituten, zoals missionaire instanties, evangelisatieraden en diakonale instellingen in Nederland. In zeer veel gevallen geldt dat ook voor instituties in derde wereld landen. Op alle niveaus zal de vraag van de participatie van de direkt betrokkenen aan de orde moeten komen, hoe lastig de beantwoording ook moge zijn. Jezelf te snel als representant van de armste der armen uitgeven, zonder te delen in dezelfde omstandigheden, is nogal pretentius. Ook in de kerk zijn veel „violisten”. Zij houden de viool links, maar strijken rechts.

Conclusies over het delen van macht werden in het „reverse consortium” nog niet getrokken.

Duidelijk was in ieder geval dat er een globaal bondgenootschap nodig en misschien mogelijk is, waarin mensen elkaar herkennen aan ieders inzet voor bevrijding, recht en zorgzaamheid binnen welke wereld men ook leeft.

Binnen dit bondgenootschap is er een wederzijds verkeer mogelijk van „resources”; van financiële en technische hulpmiddelen, geld, etc., maar net zo goed van inzicht, informatie, standpuntbepaling en misschien vooral geloof dat deze wereld nog iets te maken kan hebben met het Koninkrijk Gods. Ik denk dat de Stichter van de kerk aan zo'n soort bondgenootschap gedacht heeft.

II

Ontwikkelingssamenwerking tussen Kerk en Overheid

Meer dan de helft van de deelnemers „bevroor” zodra de televisie in de buurt kwam. Velen waren doodsbang dat hun uitspraken in hun eigen land negatief zouden kunnen worden uitgelegd door hun regeringen. „Toevallige” ongelukken zouden gemakkelijk het gevolg kunnen zijn.

In de jaren vlak na de dékolonialisatie werd nog vrij optimistisch gesproken over de functie van de kerk bij de opbouw van de nationale samenleving (nationbuilding), thans is samenwerking met de overheden vaak dubieus geworden. Overheden zijn soms eerder een bedreiging voor de ontwikkeling van het volk dan een stimulans.

„Laat naties sterven, zodat de mens kan leven”, stelde een van de deelnemers. Daartegenover stonden anderen die wezen op de noodzaak van samenwerking tussen kerk en overheid.

Voor de meesten evenwel was het vreemd te ontdekken dat met de Nederlandse overheid te praten valt en dat deze in zijn ontwikkelingsopzet niet zo ver verwijderd is van wat de kerken voorstaan.

Er is een doelgroepenbeleid, ernaar strevend dat de hulp terecht komt bij de

armsten van de bevolking in concentratielanden (de 18 armste landen) maar ook in andere gebieden. Bij de keuze van de projecten laat de Nederlandse overheid zich leiden door de basisbehoeften (werkgelegenheid, voedselvoorziening, algemene gezondheidszorg, basisonderwijs en sociale huisvesting), terwijl in dat alles de bevordering van „selfreliance” hoge prioriteit krijgt. Binnen dit beleid past dan ook de samenwerking met het particulier initiatief, zoals de nota „Bilaterale Ontwikkelingssamenwerking” (1976/77) stelt. Autochtone particuliere maatschappelijke en religieuze organisaties fungeren vaak als kernen van bewustwording en verandering. Zij verrichten dikwijls taken waaraan de overheid (nog) niet toekomt en zijn vaak beter in staat groeperingen aan de basis te bereiken. Het medefinancieringsprogramma waaruit de Nederlandse medefinancieringsorganisaties (Cebemo, ICCO, NOVIB en sinds kort HIVOS⁹) hun middelen ontvangen kon aanzienlijk groeien, zowel kwalitatief als kwantitatief (in 1977 is het budget f 106 miljoen, waarvan voor ICCO f 45 miljoen).

Tijdens het „reverse consortium” werd het particulier karakter van de medefinancieringsorganisaties onderstreept en werd met name gevraagd de instemmingsverklaring van de eigen overheden slechts in die situaties te vereisen als de projektuitvoerder dat gewenst acht. Voor ICCO bepleitte men het subsidiemodel in plaats van het thans gebruikte contract-model, juist om alle schijn te vermijden dat medefinanciering toch de verlengde arm van de overheid zou zijn.

Duidelijk was het verschil in situatie. Er zijn landen waar de kerk alleen nog in het verborgen kan bijdragen aan een rechtvaardiger ontwikkeling. In andere landen vult de kerk (al of niet in overleg) de gaten op die de overheid moet laten vallen; de kerk kan daardoor zo betrokken raken in het maatschappelijk ontwikkelingsproces dat ze nauwelijks toekomt aan de opbouw van haar eigen structuur – of raakt, zoals in enkele landen, in een heilloos conflict tussen haar ontwikkelingstaak en haar kerkopbouw-opdracht.

Over de functie van de kerk in het ontwikkelingsproces bestaat én in Nederland én overzee veel verwarring.

Die verwarring geldt ook ICCO. Geboren als een kind van zending en werelddiakonaat (de zending en missie vroegen in 1965 aan de overheid middelen uit de rijksbegroting om de ontwikkelingsprojecten van hun partners te kunnen blijven steunen) is ICCO noch een (inter)kerkelijke stichting, noch een overheidsinstelling, maar een door kerken en particuliere organisaties bestuurde zelfstandige stichting, met een budget grotendeels door de overheid beschikbaar gesteld.

Sommige buitenlandse deelnemers vonden de kerkelijke bijdrage aan ICCO maar minimaal en begrepen niet veel van de zelfstandigheid. Anderen bekleemtoonden juist deze eigen identiteit. Voor sommigen is ontwikkelingswerk een vorm van daadwerkelijke zending (een demonstratie van het kerugma) of een wijze van kerkelijke hulpverlening (zij het met publieke middelen). Voor steeds meerderen is ontwikkeling primair echter een zaak van de betrokken mensen zelf, ongeacht godsdienst of kerkelijke gezindte.

M.i. behoort ontwikkeling primair tot de verantwoordelijkheid van iedere burger – het is een proces van samenlevingsopbouw met al zijn geestelijke,

politieke en cultureel-sociale componenten. Dat vraagt om overheidsingrijpen – en om een optimale inzet van particulier initiatief ten bate van het algemeen belang.

In ons eigen land heeft de overheid gelukkig tal van particuliere, waaronder veel christelijke, initiatieven (scholen, ziekenhuizen, maatschappelijk werkinstellingen, universiteiten) in een interessant samenspel waarin ieders identiteit gehandhaafd wordt, voor gemeenschappelijke rekening genomen. Het publieke belang is daarbij doorslaggevend. Dat een dergelijke ontwikkeling zich nu ook voor de wereldopbouw voordoet, lijkt mij toe te juichen. Missionaire instanties en werelddiakonaten hoeven daarbij niet te vrezen voor concurrentie. Als de overheidsbijdragen voor ontwikkelingsprojecten ook via particuliere organisaties blijven stijgen, zou veel van het thans nog door de kerken gesteunde algemene opbouwwerk overgedragen kunnen worden. De kerken zelf krijgen de kans dan hun werk iets minder in projecten en geld, alswel in relatie en inspiratie te vertalen. Ze zouden de handen vrij krijgen om de kwaliteit van die samenlevingsopbouw uit te diepen en de ingrijpende politieke consequenties te vergelijken met de revolutionerende kracht van het evangelie.

Tijdens een reis door een aantal landen in Afrika viel mij het verschil op tussen het organisatieniveau van de kerken voor hun ontwikkelingsprojecten en dat voor de opbouw van hun eigen kerkelijk leven. Behalve naijver en rivaliteit was er gebrek aan kritisch inzicht in de functie van de kerk en het evangelie voor de Afrikaanse samenleving. Men was zo bezig met de organisatie van de ontwikkelingsprojecten dat een (te) groot deel van de kerkelijke capaciteit er door opgeslokt leek. Deze spanning werd versterkt doordat van de zijde van de westerse donors veel meer belangstelling leek te bestaan voor ontwikkelingswerk dan voor kerkelijk opbouwwerk. De vraag is of er, waar dat mogelijk is, geen betere rolverdeling tot stand kan komen.

Het is duidelijk dat er twee dingen moeten gebeuren. Er zal een eind moeten komen aan de ontoelaatbare verschillen in leefniveau tussen en binnen de landen van de ene wereld. Een kerkelijk moratorium zal dan ook nooit ten koste moge gaan van de ontwikkelingsinspanning als zodanig. Maar tegelijk is het voor ons en voor de kerken overzee dringend nodig na te denken over de kwaliteit en de koers van onze samenleving, over de identiteit die wij kiezen en de initiatieven die nodig zijn. Een moratorium dáárvoor is een dringende noodzaak.

Voor de meeste kerkleden is zending primair: geld geven, in plaats van dialogisch, missionair omgaan met en betrokken zijn bij medemensen en bij hun tekort en mogelijkheden. Een stijging van de algemene middelen voor goede ontwikkelingsprocessen (met inschakeling van particuliere organisaties) is toe te juichen. De kerken zelf zouden hun handen weer vrij en vuil kunnen maken voor bewustwordingsprocessen, kritische evaluatie vanuit bijbels perspectief van het ontwikkelingsproces, verdieping van relaties en het ondernemen van initiatieven waar anderen nog niet aan toe zijn. Uiteraard zal de kerk in die gevallen waar de publieke middelen ontbreken en

politiek-ideologische bezwaren verhinderen essentiële ontwikkelingsfacetten te steunen, moeten blijven inspringen, maar alleen ad interim.

Een zekere heroriëntatie tussen de begrippen zending, diakonaat en ontwikkelings samenwerking is m.i. nodig met enige herziening van taakverdeling. Het wat vreemde misverstand tijdens de consortium-slotzitting, toen een Nederlander de totale inspanning van de Protestantse kerken voor taken overzee taxeerde op 100 miljoen gulden per jaar en dat de bijdrage noemde van de kerken aan ontwikkeling, zou dan overbodig geworden zijn. De bijdrage van de kerken aan ontwikkelingswerk als zodanig is namelijk minimaal en dat is ook niet zo erg. Er zijn gelukkig publieke middelen, particuliere organisaties en overheden.

Een wat verhoogde inspanning voor ontwikkelingsopvoeding, voor onverkooptbare ontwikkelings/bevrijdingsprojecten én voor de evangelische kwaliteit van het ontwikkelingsproces zou een prima alternatief zijn. Tegelijk moet de kerk haar leden stimuleren tot een ontwikkelingspolitiek die ook structurelere vragen aandurft en de oorzaken van de armoede en onderontwikkeling aan de orde stelt.

III

„Self-reliance” en de criteria van het ontvangen

Tijdens het consortium speelde een bijbeltekst, die prof. dr. S. Parmar in een ochtendopening gebruikte, een rol, namelijk Hand. 3:6, waar Petrus en Johannes op de vraag van een verlamde om een aalmoes, antwoordden: „Zilver en goud bezit ik niet, maar wat ik heb geef ik U: in de naam van Jezus Christus, de Nazareeër: Wandel!” Geld blijkt niet in staat de verlamde te doen lopen. Het versterkt eerder zijn afhankelijkheid. Nodig is de wil of het geloof van de verlamde die tot ontplooiing moet komen, zodat hij op eigen voeten kan staan. Niet de macht van geld is dominant maar de wil van de verlamde zelf overeind te komen.

Dit bijbelse voorbeeld geeft een duidelijk beeld van het onvertaalbare woord „self-reliance”. Het is zelf-vertrouwen, bewustzijn van eigen mogelijkheden en tegelijk het gebruikmaken van die eigen mogelijkheden, zodat een zekere mate van onafhankelijkheid ontstaat.

Het verhaal geeft aan dat deze macht al aanwezig is, maar wakker moet worden geroepen. Er is geloof nodig in een Naam die opwekt en er zijn apostelen nodig die deze Naam proclameren: Jezus Christus, de Nazareeër. Tegelijk wordt de onmacht van het geld duidelijk en daarmee de onmacht van onze westerse wereld die wel over zilver en goud beschikt, inclusief een complete technologie, maar uiterst veel moeite heeft met de proclamatie van de Naam. De verlamingsverschijnselen in onze wereld nemen niet af.

Het „reverse consortium” hield zich hier minder exegetisch dan wel feitelijk mee bezig.

Zeer veel nadruk kwam te liggen op de beperkte mogelijkheid van middelen van buiten af. De mensen zelf zijn subject van hun ontwikkeling.

Belangrijker dan de projectfase is de fase die daaraan vooraf gaat. Hulp van buiten kan slechts complementair zijn en zal moeten aansluiten niet alleen bij de noden van de betrokken mensen, maar vooral bij hun capaciteiten. Alleen wie heeft, kan gegeven worden. Autonomie bij het gebruik van ontvangen fondsen zou vooraf moeten gaan door tekenen van een autonoom omgaan met de eigen problemen en middelen. Er moeten niet alleen criteria voor het geven ontwikkeld worden, maar vooral criteria voor het in ontvangst nemen. Het eerste criterium voor ontwikkeling is namelijk de ontwikkeling van de wil van de ontvanger neen te zeggen tegen de aangeboden hulp van buiten af. Opzettelijk werd dat negatief geformuleerd. Het is namelijk veel eenvoudiger ja te zeggen tegen aangeboden hulp; veel lastiger is het kritisch te zijn op die hulp en zijn eigen plannen niet te laten wegduwen door de middelen van een ander. Die eigen autonomie is van het grootste belang.

Als deze autonomie vooraf niet aanwezig is, zal het autonoom omgaan met vreemde middelen niets opleveren. Het blijft paternalisme, een opgelegde oplossing van buiten die nooit de eigen oplossing wordt. Dit paternalisme veroorzaakt een kettingreactie – niet alleen donorgroepen van buiten maken zich er aan schuldig, op hun beurt zetten bemiddelende en uitvoerende organisaties dit paternalisme voort.

Daarom moet de betrokken groep zelf criteria „van in ontvangst nemen” tot ontwikkeling brengen, waaraan ze de aangeboden hulp kan beoordelen. Tijdens het consortium werd een aantal van deze criteria gesuggereerd:

1. De ontwikkeling van de wil van de ontvanger nee te zeggen. (Dat is wat anders dan een educatieve fase vooraf die de mensen bereid maakt onze oplossingen te aanvaarden).
2. Het omschrijven van de eigen voorwaarden voor het project (gerichte conscientisatie).
3. Het opstarten van het project niet met de middelen van buiten, maar met de mogelijkheden waarover de gemeenschap zelf reeds beschikt.
4. De aangeboden hulp zal altijd moeten passen binnen de administratieve en andere verwerkingscapaciteiten van de ontvangende groep. Het project zal ook geheel door de betrokkenen begrepen moeten worden.
5. De stijl van het project moet in overeenstemming zijn met de sociaal-culturele werkelijkheid van de ontvangende groep, zodat identificatie met het project ontstaat en niet een „witte olifant” gecreëerd wordt.

In een radioverslag na afloop van het consortium werden deze criteria van in ontvangst nemen ook genoemd, maar ze verschenen in een heel ander verband. De donor wilde ze gaan hanteren als extra voorwaarden van zijn kant vóór de bemiddeling. De bedoeling is echter precies het omgekeerde. Niet de donor moet uitmaken waar hij zijn geld goed kwijt kan (hoe nodig dat óók is), maar in de eerste plaats moet de ontvanger een instrument opbouwen waaraan hij de aangeboden hulp kan meten. Nu sturen wij vragenlijsten rond waaraan de ontvanger moet voldoen. Misschien komt er een tijd dat aan ons vragenlijsten gestuurd worden: wilt u eens zeggen wie u bent, wat u doet, waar u voor staat, wilt u aantonen of u voor ons bruikbaar bent?

Wij kwamen niet meer toe aan de belangrijke vraag van het begin van ontwikkeling. In Hand. 2:6 waren het apostelen die de mogelijkheid om zelf te lopen opriepen; Bisschop Samuel van de Koptische Kerk in Egypte, bracht de geschiedenis van de broodvermenigvuldiging in herinnering (Luk. 6:30-44 en par.). De vijf broden en twee vissen waren reeds lang aanwezig; alleen moest iemand het aantonen.

Sociologen spreken van het klimaat van de „rising expectations” dat noodzakelijk is om veranderingen door te zeggen (zie bijvoorbeeld de interessante brochure van prof. dr. B. V. A. Röling, Armoede en Oorlogsprobleem, Vredesweek 1976).

De mogelijkheid van verandering is aanwezig zodra de mensen geloven in de verandering van hun mogelijkheden.

In de basisbegrippen van Montreux, „self-reliance” en „social justice”, gaat het om twee verschillende grootheden, die ieder hun eigen richting hebben. „Self-reliance” werkt van onderen, het is een horizontaal woord. „Social justice”, gerechtigheid, is in het O.T. een zaak van de koningen. Het is recht verschaffen, ruimte creëren voor de armen en voor de mensen die geen ruimte of recht hebben. Het lijkt een verticaal woord. Het zou belangrijk zijn deze twee begrippen theologisch te doordenken en in hun onderlinge samenhang te onderzoeken, opdat het proces van bevrijding dat ontwikkeling beoogt te zijn, inderdaad enige bevrijding oplevert en niet de teleurstelling die het voor zo talloos velen is geworden.

Daarbij denk ik niet in de eerste plaats aan de intellectuelen in het Westen die met een groot gemak alle doodlopende wegen in het ontwikkelingsproces beschrijven (al zou het goed zijn dat ook hun frustratie enige creativiteit opleverde), maar vooral aan de miljoenen voor wie bevrijding een zo grote illusie is dat ze er niet aan durven beginnen.

Voor hen zou een mondiale kerk zijn capaciteiten en de bronnen van zijn traditie moeten openen. Het Nieuwe Testament gaat uit van de arme als subject. Hij is al zalig, niet omdat zijn armoede zo leuk is, maar omdat hij ondanks zijn armoede een mens is die niets minder waard is dan een rijke. Hij is bovendien zalig omdat hij nog veranderen kan. De bekende gelijkenis van de barmhartige Samaritaan is geschreven vanuit het perspectief van het slachtoffer. Hij is het die de priester en de leviet aan zich ziet voorbijtrekken en die de noodzaak van verandering oproept.

Het „reverse consortium” heeft die noodzaak m.i. aangetoond en daarbij duidelijk gemaakt dat het proces van ontwikkeling inderdaad wederzijds is. Wij weten zo goed hoe een ander moet veranderen, maar hoe wij onszelf moeten veranderen, wij zouden het niet kunnen zeggen. Maar als wij goed luisteren, horen wij het misschien van de overkant.

¹⁾ Een volledig verslag is verkrijgbaar bij ICCO, Stadhouderslaan 43, Utrecht.

²⁾ „Commission on the Churches' Participation in Development” van de Wereldraad van Kerken.

³⁾ Self-reliance is moeilijk te vertalen. Het betekent zelfvertrouwen en tegelijk zelfstandigheid in de beschikking over de middelen.

- 4) Het Interkerkelijke Vormingswerk inzake Ontwikkelingssamenwerking.
 5) Zie R. Dickinson, *To set at liberty the oppressed* – Genève 1975, pag. 61 vv. Zie ook J. W. Schoorl, *Sociologie der modernisering*, Deventer 1974, pag. 82 vv.
 6) Bruto Nationaal Produkt (de geldwaarde van alle goederen en diensten die in een land gedurende een jaar worden geproduceerd).
 7) D.w.z. een beschouwing waarin het menselijk geluk centraal staat, zonder dat dit tot ideologie wordt verheven.
 8) Letterlijk: steen en metselwerk; aanduiding voor uitsluitend materiële voorzieningen.
 9) Humanistische instelling voor ontwikkelingssamenwerking.

Wederkerige assistentie van kerken

Verslag van een projekt

In 1970 werd door de Leidse afdeling van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) als eerste grote studieprojekt een onderzoek aangevat naar het waarom en hoe van de wederkerige assistentie van kerken. Zes jaar lang heeft de Leidse staf met anderen samen zich met dit studieprojekt beziggehouden. De werkwijze van het IIMO, interfacultair, interconfessioneel en interdisciplinair, werd daarin uiteraard aangehouden. E. Jansen Schoonhoven, van 1969 tot 1974 directeur van genoemde Leidse afdeling, heeft een samenvattende evaluatie van de gang en de resultaten van het onderzoek geschreven. Het IIMO heeft zijn werk uitgegeven: *Wederkerige assistentie van kerken in missionair perspectief* (IIMO, Leiden, 1977, IX + 194 blz.).*

Na zes jaar onderzoek door betrokkenen in archieven, literatuur en in veldwerk in Indonesië en Zambia kan de schrijver van het verslag de gedachte afwijzen dat zulk een studieprojekt alleen als academische exercitie, zonder gevolgen, zou moeten gewaardeerd. Wie het werk van E. Jansen Schoonhoven leest wordt vruchtgebruiker en betrokkene. Het plaatst midden in de huidige dynamische missionaire werkelijkheid in de wereld en bij de kerken die in Noord, Zuid, Oost en West aldus mogen leren te leven in het krachtveld van de Heer en de Geest. Als God één kerk heeft en wij met vele rekenen, sluit dat al in dat die afgeleide kerken per definitie in onderlinge en wederkerige assistentie zullen moeten bestaan.

Dit en veel meer is aan de orde in het boek van professor Jansen Schoonhoven. Hij was van het eerste ogenblik af nauw bij opzet en voortgang van het onderzoek betrokken. Hij geeft een breed, helder, objectief verslag dat ieder wil recht doen, zonder daarom minder duidelijk participant in het geheel te zijn.

Opzet en inhoud

Sinds de late zestiger jaren kreeg het begrip wederkerige assistentie van kerken zowel in protestantse als katholieke kring aandacht. De Leidse afdeling voor missiologie koos voor een breed onderzoek in deze materie. De werkformule werd:

„Onder assistentie verstaan we hier de missionaire bijdrage die vanuit de universele kerk of vanuit een bepaalde kerkgemeenschap of kerkgemeenschappen wordt gegeven aan een andere bepaalde lokale kerkgemeenschap, opdat deze optimaal kan beantwoorden aan haar roeping, het Evangelie in haar eigen milieu te verkondigen en te beleven, waarbij deze assistentie naar evangelische maatstaf het begrip wederkerigheid insluit” (blz. 5).

Op vier niveaus werd het onderzoek aangevat: bijbels-exegetisch, historisch-missionair, sociologisch en socio-missiological. Niemand late

zich van de lectuur van het hier besproken werk afhouden als de schrik hem om het hart slaat bij het opentrekken van zoveel vak-laden. Jansen Schoonhoven heeft zijn boek zeer toegankelijk en duidelijk gehouden voor ieder die wil weten wat er in deze vragen aan de hand is.

Specialisten uit de velden van de exegese van het Nieuwe Testament, sociologie en missiologie werden uit eigen en andere kring aangetrokken. De namen van de velen die een deel aan dit werk hadden zijn in het boek te vinden.

Het is duidelijk, dat ook na zes jaar werk van in hoofdzaak enkele mensen die onderwijl nog andere dingen te doen hadden, het projekt niet klaar kon komen. Het ging om een serieuze verkenning. Het begrip wederkerige assistentie verwijst naar de gehele werkelijkheid van de gehele wereldkerk. Meer dan een verheldering van de probleemstelling kon door dit onderzoek voorschijns niet worden bereikt (blz. 9). Er is in de gang van dit projekt heel wat op papier gekomen. Het verslag noemt twaalf studies, artikelen en boeken die in het kader van het onderzoek het licht zagen. Daarbij is een tweedelig werk over Zambia van F. J. Verstraelen. Twee deelnemers, terzijde in het projekt, ontdekten een dissertatie-onderwerp in aspecten van het begrip wederkerige assistentie.

In een kort verslag dat hier van de brede evaluatie van dr. Jansen Schoonhoven gegeven wordt kunnen niet meer dan enkele punten ter sprake komen. Ze staan onder het voorteken van een sterke aanbeveling aan de lezers om in studiekringen en in beleidskringen van kerken, missie en zending aandacht te geven aan het hier aan de orde zijnde werk. Het loont.

1. Universeel en lokaal

Alle onderzoekers in het projekt hadden te maken met de spanning die in de kerk bestaat tussen universeel en lokaal. E. Jansen Schoonhoven omschreef dit gegeven als volgt:

„Het bijzondere van het theologisch kerkbegrip is dat lokale kerken wel deel zijn van de universele kerk, maar niet op de wijze van afdelingen van een landelijke of internationale vereniging, noch op de wijze van een federatie van op zichzelf genomen autonome verenigingen. De volheid van het kerkzijn komt toe aan de lokale kerk, terwijl tegelijkertijd die volheid in de zin van katholiciteit slechts in de universele kerk tot verwerkelijking komt. Deze volheid van het kerkzijn is gelegen in haar verbinding met haar hoofd, Jezus Christus”. (blz. 174)

Een bijbels-exegetische studie van H. Mulder, met commentaar van drie vakgenoten leverde ondermeer het inzicht op dat het Nieuwe Testament de universele verbondenheid in de kerk van Christus vooropstelt en de lokale identiteit die op het verkeren in verschillende cultuursituaties berust, erkent.

Historisch-missiologisch speurwerk van drie protestantse en een katholiek auteur toont aan dat in beide kringen de dialectische spanning tussen het universele en het lokale in kerk- en zendingsbegrip centraal staat.

In katholieke kring gaat het universele voorop en verschafft het lokale zich later ruimte. In het protestantse veld vertoont zich eerst een verwarrende veelheid, waartegenover het universele zich manifesteert. Een verschil tussen Rome en Genève (Wereldraad en Internationale Zendingsraad) is dat bij

de eerste regeermacht en jurisdictie centraal aan de orde is en in Genève alleen advies en stimulans. In 1907 is in katholieke kring het eerste pleidooi voor een inheemse clerus te vernemen. De protestantse zending krijgt sinds de conferentie van Edinburgh in 1910 de beweging naar zelfstandigheid der „jonge” kerken op gang.

De sociologische analyse (L. Lagerwerf in het bijzonder) bracht in het studieprojekt nieuwe boeiende elementen in, waar sociologen noch missiologen mee klaar kwamen. Met de categorie universeel – lokaal kan een socioloog op werkdagen niet uit de voeten. Wel met de categorie economisch, godsdienstig, cultureel etc. arm of rijk. Wij komen daarop terug.

Socio-missiologische case-studies van F. J. Verstraelen en Ph. Quarles van Ufford maken duidelijk dat in Zambia en Indonesië de kerken niet meer opgeroepen behoeven te worden om hun eigen lokaal bepaalde plaats in te nemen in de universele kerk. Ze maken er eenvoudig aanspraak op.

2. Wederkerige assistentie

„In het probleem wederkerige assistentie van kerken gaat het om de dialectiek tussen het lokale en het universele (katholieke) in het kerkbegrip”.

Zo stelt dr. Jansen Schoonhoven de relatie tussen de begrippen in de eerste van de twaalf stellingen waarmee hij zijn werk besluit. Op alle vier genoemde niveaus van onderzoek komen de lijnen in dit punt samen.

Wederkerige of onderlinge assistentie wil zeggen: iedere kerk en gemeenschap leeft door het ontvangen van het Evangelie en blijft alleen in levende functie als zij zichzelf niet als eindpunt van Gods gaven beschouwt, maar doorgeeft wat ze ontvangt. Kerk en zending zijn geen aparte departementen. Stelling IV spreekt daarom van een „ecclesiaal missiebegrip” en een „missionair kerkbegrip”.

Ieder christenmens die een beetje over deze materie nadenkt zal zeggen dat in Gods éne kerk, het éne lichaam van Christus, het éne volk Gods onderweg, wederkerige assistentie vanzelfsprekend is of moet zijn. Alle bijdragen op alle vier niveaus, ieder in eigen kleur, maken duidelijk hoe van de vroegste kerk af deze vanzelfsprekendheid tot heden kwesieus is.

De socioloog Leny Lagerwerf en de missioloog F. J. Verstraelen, beide stafleden van de Leidse afdeling van het IIMO, gingen een boeiende discussie aan die nog allerminst is afgesloten.

De eerste herleidde het theologisch begrip van wederkerige assistentie tot sociologische bewoordingen. Vanuit de ervaringswerkelijkheid die de sociologie wil ontleden noemt zij die wederkerigheid een ruilrelatie en een machtsrelatie tussen arm en rijk. Een economisch etc. rijke kerk A en een economisch etc. arme kerk B hebben elk ruil-elementen. A biedt goederen, geld, gespecialiseerde krachten en wenst een zekere inspraak bij de inzet en het gebruik daarvan. B heeft ook een zekere macht. Zonder haar kan A „niet werkelijk kerk zijn”. Want geen kerk kan bestaan zonder zending, zonder doorgeven van wat ontvangen wordt. B heeft charismatische mensen en kan A inspireren. Dat moge zo zijn en Leny Lagerwerf is bereid drie mijlen met de theologen te gaan, maar zij stelt: van gelijkwaardigheid in het bieden van wederkerige assistentie is geen sprake. Alleen bij economische, religieuze en sociale gelijkwaardigheid is werkelijke wederkerige assistentie te realiseren.

Tot zo lang blijft het hulpverlening. Wederkerige assistentie is zeker een ideaal en een theologisch concept, maar sociologisch gezien een structurele onmogelijkheid. De wereldse elementen van macht in de onderlinge relaties zijn niet uit te zuiveren (blz. 94-103).

F. J. Verstraelen opponeert tegen deze visie in zijn tweedelig werk *An African Church in Transition* (IIMO/Tilburg 1975). Hij stelt: bij het functioneren van de assistentie is de „arme” kerk nooit geheel passief. Bovendien bestaat de werkelijke „rijkdom” van de kerk in geestelijke goederen: geloof, hoop en liefde. Wederkerigheid betekent niet dat de betrokkenen dezelfde elementen geven als die zij ontvangen. Wederkerigheid is in ieder geval een mogelijkheid, een taak meer dan een feit. De realisatie is een proces (samenvatting bij Jansen Schoonhoven, blz. 150 v.).

Hier liggen twee benaderingswijzen naast elkaar. Mady A. Thung schreef onlangs: „Wie van sociologische zijde probeert bij te dragen aan kerkproblemen stuit op heel wat weerstanden” (*Wereld en Zending*, 1977, 2, blz. 167).

A. de Groot sloeg een brug door wederkerige assistentie „een evangelische utopie” te noemen. Utopie niet als een onverwezenlijkbaar ideaal maar „als het beeld van een nieuwe toekomst waarin men gelooft . . . De utopie houdt in de werkelijkheid niet alleen de mogelijkheden in het oog, zij maakt de mogelijkheden ook werkzaam en ze houdt de mogelijkheden geduldig maar onophoudelijk open” (citaat bij Jansen Schoonhoven, blz. 119).

3. Moratorium

In Bangkok 1973 en Lusaka 1974 werd van Afrikaanse zijde met kracht de stelling geformuleerd: Afrikaanse kerken kunnen in de wereld geen adequate bijdrage geven als ze niet bevrijd worden van veel van buiten af ingebrachte structuren die hen verhinderen werkelijk nationale kerken te worden. Daartoe is een (tijdelijke) stopzetting van financiële en personele hulp van de zijde van haar buitenlandse relaties nodig. In enkele jaren ontstond een breed debat over deze zaak. L. A. Hoedemaker vermeldt in een artikel 61 titels van bijdragen die over het moratorium handelen.

Het begrip raakt de relatie universele-lokale kerk en de wederkerige assistentie en dus vindt men in het werk van dr. Jansen Schoonhoven een zevende hoofdstuk over deze zaak. Hij vermeldt de inzichten van o.a. J. Verkuyll die het gebruik van het begrip moratorium betreurt en liever van „volwassen relaties” spreekt, zoals in kringen van de Aziatische kerkconferenties geschiedt. C. H. Koetsier en F. J. Verstraelen hebben er oog voor dat missionaire assistentie (slechts) een interkerkelijke hulpverlening kan zijn aan een imitatie-kerk, waarin de lokale mensen en middelen onvoldoende worden geactiveerd.

Van L. A. Hoedemaker brengt E. Jansen Schoonhoven een uitdrukking, „de meerwaarde” van het moratoriumdebat, naar voren. Het woord moratorium kan een nieuw wachtwoord worden in de missionaire discussie zoals tevoren het woord partnership. Nu zal het gaan om een klimaat waarin begrippen als „liberation”, „self-reliance” en „cultural identity” centraal staan, „en waarin in elk geval een totale herwaardering van alle missionaire werk aan de orde is”. Hoedemaker komt niet bij afschaffing of ontkenning van boven-

nationale zendings-relaties uit, maar onderkent in de nieuwe context de spanning tussen de universele en de lokale kerk, in de opdracht tot zending-in-eenheid (blz. 160 vv.).

J. M. Hogema bericht dat de officiële katholieke beleidsinstanties een moratorium afwijzen en een minder radicale oplossing zoeken. Wel groeit het bewustzijn in katholieke kring dat afhankelijkheid van buitenlandse hulp een obstakel kan zijn voor de groei van een lokale kerk (blz. 162 vv.).

De socioloog Ph. Quarles van Ufford bericht op grond van onderzoeken in Indonesië dat hij niet verwacht dat stopzetting van financiële steun grotere zelfstandigheid van de gemeente impliceert, maar dat voortzetting ook geen voldoende voorwaarde is. Zelfstandigheid ziet hij slechts zeer ten dele door buitenlandse hulp bepaald. Het leiderschap van de predikant op lokaal niveau en andere factoren spelen z.i. een even grote rol (blz. 164 vv.).

E. Jansen Schoonhoven tenslotte verwijst naar een vroeger artikel van zijn hand waarin hij concludeert dat de roep om een moratorium geen ontkenning van de wederkerige assistentie van kerken is, „maar wel een radicale herstructurering van de betrekkingen tussen kerken (beoogt), zodat het werkelijk tot een wederzijdse assistentie kan komen” (blz. 166).

4. Hoe verder?

a. De Leidse missiologische afdeling heeft meer dan een academische exercitie aan de orde gesteld. Fundamenteel onderzoek en bezinning bij operationele en andere kerkelijke instanties willen tot op de toekomst gerichte besluiten leiden. Het woord pro-jekt bevat toch deze notie? Ten aanzien van bewust beleefde en aanvaarde wederkerige en onderlinge assistentie zijn de kerken op lokaal, nationaal en internationaal niveau nog altijd een ontwikkelingsgebied. Voor zulke gebieden plegen analyses, rapporten, plannen en blauwdrukken gemaakt te worden om daarna in kasten te verdwijnen. Het IIMO en zijn partners moeten er op toezien dat het besproken werk van zes jaar hier en elders vruchtbaar kan worden gemaakt.

b. Kerken, christenen, beleidsinstanties mogen zich realiseren in welke fase van de wereldzending wij leven. David Stowe telt de drie perioden uit waar de wereldzending door heen ging: eerst was westerse zending kerkplanting. Daarna management, met scholen, hospitalen, kerkstructuren. Het eerste is geheel, het tweede bijna voorbij. Wat blijft: de uitgezonden man en vrouw als dienaar/dienares, in staat wederkerige assistentie te beleven en te bewerken. David Vikner sluit daarbij aan. De missionaire onderneming kent drie fasen: van de vroegste kerk tot circa 1945; van 1945 tot 1970 en na 1970. Eenzijdige uitzending naar en „bezetting” van velden speelde eerst, autonoom wordende kerken ontwikkelden zich daarna. Nu, na 1970, hebben wij in onderlinge afhankelijkheid met elkaar te leven, onze bronnen delend en te gaan in de zending door de Heer bevolen (Vgl. Edgar R. Trexler, *Mission in a New World*, Philadelphia, 1977, pp. 18 ff.).

c. Het debat over het moratorium en wederkerige assistentie krijgt in Frank-

rijk en Engeland een bijzondere toespitsing door de oprichting van raden voor wereldzending. Daarin wordt de fasering der geschiedenis hierboven vermeld ernstig genomen. De veranderde werkelijkheid in de wereldzending wordt vertaald in structurele en organisatorische termen. Bernard S. Thorogood bericht dat in Engeland de Council for World Mission voor wederkerigheid in assistentie kiest en niet voor moratorium (De „meerwaarde” van dat laatste begrip wordt juist daarin tot uitdrukking gebracht). 22 kerken, meest in Azië, enkele in Afrika en Engeland, grote en kleine kerken, vormen de C.W.M. om in wederzijdse assistentie nieuwe vorm te geven aan wereldzending.

In Frankrijk vond een soortgelijke inauguratie in 1973 al plaats. Ligt het niet in de lijn van het Leidse onderzoek om onze kerken en instanties van missies en zending te laten voorlichten over deze franse en engelse concretisering? (Zie B. S. Thorogood, *Towards Mutuality in Mission, Int. Rev. Mission*, 1977, 2, pp. 163-168).

d. Het is van groot belang de studie van de Nieuw-testamentici voort te zetten en daarbij systematici te betrekken. Alles in het projekt draait om de vraag: wat is kerk, wat is zending. H. Berkhof, J. Moltmann, E. Schillebeeckx, om er maar drie te noemen, schreven in de laatste tijd kostbare bijdragen tot missionaire ecclesiologie. Laten wij vruchtgebruikers zijn, om te beter en gefundeerder te dienen in de perspectieven die open liggen en aan de orde zijn.

Het gesprek tussen sociologen en missiologen, op kleine schaal ingezet, moet daarbij niet verzanden.

* Nog verkrijgbaar bij: IIMO, Boerhavelaan 43, Leiden. Prijs f 10,— (incl. verz.); bij 5 of meer ex. f 7,— (incl. verz.).

Kroniek

Het IIMO: Nederlands samenwerkingsverband voor Missiologie en Oecumenica

Een overzicht, 1970-1977

In „Redactionele Mededelingen Vooraf” bij het verschijnen van *Wereld en Zending – Nieuwe Koers* (VI, 1977/1) wordt kort medegedeeld dat „de band met het IIMO gehandhaafd blijft” (p. 4). Dit ligt voor de hand. In diezelfde Mededelingen wordt immers gesteld dat het toespitsen van WZ op het missionair functioneren van de plaatselijke gemeenten, niet betekent dat het zijn missiologisch karakter zou verliezen (p. 3). Hierbij mag verder in herinnering worden gebracht dat voor de fusie van „Het Missiewerk” en „De Heerbaan” tot „Wereld en Zending”, het IIMO als een soort voorbeeld diende dat bewees dat de tijd voor breed-oecumenische samenwerking op missiologisch terrein reeds was aangebroken (zie Voorwoord in eerste nummer van WZ, 1972/1, p. 2). Op verzoek van de redactie volgt hier dan een presentatie en overzicht van wat het IIMO wil zijn, wat het deed en doet. In kroniekvorm komt achtereenvolgens ter sprake: 1. Opzet, taak en functionering. 2. Eén Instituut, twee afdelingen. 3. Activiteiten van de afdeling Missiologie. 4. Activiteiten van de afdeling Oecumenica. 5. Van „missiologie en oecumenica” naar „missiologisch-oecumenisch”. 6. Besluit.

1. Opzet, taak en functionering

Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) bevindt zich – om het in de stijl van tijdschriften te zeggen – in zijn achtste jaargang. Nog geen lang bestaan, echter lang genoeg om een overzicht te kunnen geven van zijn werkzaamheden.

Het IIMO werd geconcipeerd in de kring van de Nederlandse Zendingsraad, maar reeds spoedig in breed-oecumenisch verband verder ontwikkeld. Na een lange periode van voorbereiding (vanaf 1963) werd het IIMO medio 1969 door de Minister van Onderwijs en Wetenschappen goedgekeurd waardoor het zich schaarde in de rij van twaalf andere Interuniversitaire Instituten. Potentiële deelnemers waren alle universiteiten en theologische hogescholen, samen met operationele lichamen die zich op missionair en oecumenisch terrein bewegen. Momenteel zijn alle Nederlandse universiteiten aangesloten (uitgezonderd de Erasmus-universiteit), tevens de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen en de Katholieke Theologische Hogeschool, Utrecht; verder, de Raad van Kerken, de Nederlandse Zendingsraad, de Nederlandse Missieraad en de St. Willibrord Vereniging.

Dit samengaan van academische en operationele wereld is karakteristiek voor een interuniversitair instituut. Beoogd wordt een vruchtbare beïnvloe-

ding van academische studie en onderzoek door vragen die in de praktijk opkomen en welke een diepere analyse en doordenking behoeven. Zo'n samenwerkingsverband blijkt niet zonder problemen te zijn getuige de ook in het IIMO telkens opduikende en nog niet afgesloten discussie over deze verhouding van (tijdverwend) fundamenteel wetenschappelijk onderzoek en de behoefte van de praktijk aan snelle oplossingen. Maar juist deze spanning geeft telkens aanleiding tot nieuwe creativiteit.

De *algemene taakomschrijving* van het IIMO werd in vier punten uiteengelegd: – het verrichten van fundamenteel onderzoek op het terrein van missiologie en oecumenica in relatie tot de actuele ontwikkelingen op beide gebieden; – het verzorgen van de daartoe nodige wetenschappelijke documentatie; – het stimuleren en coördineren van wetenschappelijke arbeid die in Nederland op deze terreinen wordt verricht; – het onderhouden van contacten met buitenlandse instellingen voor de wetenschappelijke bestudering van missiologie en oecumenica. Inderdaad een veelvoudige en ambitieuze opzet, welke in de praktijk gelukkig ook bleek te werken, al konden niet alle plannen worden gerealiseerd en kon niet aan alle verwachtingen worden voldaan.

Om mogelijkheden en grenzen van het IIMO te kunnen schatten is het nodig enige weet te hebben van *hoe het functioneert*: Het IIMO heeft bewust een kleine wetenschappelijke en administratieve staf (in totaal 7 formatieplaatsen), waardoor in elk geval voorkomen wordt dat het als een zelfstandige grootheid gaat optreden, een gevaar waaraan niet ieder Interuniversitair Instituut is ontkomen. Het IIMO is zich bewust en tegelijk afhankelijk van zijn „inter“-karakter; het leeft en werkt bij de gratie van de deelnemende partijen (ook enigermate financieel, want de jaarlijkse begroting voor „onderzoek en assistentschappen“ is gering).

Besluiten betreffende te ondernemen activiteiten worden genomen door het Algemeen Bestuur (bestaande uit vertegenwoordigers van alle aangesloten instanties), dat tevens als Wetenschappelijke Raad fungeert. Nieuwe ideeën en initiatieven worden ontwikkeld door „brainstorming sessions“ van deskundigheid en ervaring. Eenmaal gekozen projecten worden begeleid door een gevarieerde, oecumenisch en multidisciplinair samengestelde commissie. Uitvoering van studieprojecten geschiedt meestal door tijdelijk aange trokken medewerkers of soms door stafleden die gedeeltelijk of geheel daarvoor worden vrijgesteld. Door deze opzet van breed overleg en brede begeleiding zijn bij ieder project verschillende instanties en personen betrokken. Daardoor kan telkens ook de relevantie van lopend onderzoek worden bekeken en nieuwe initiatieven worden ontplooid in overeenstemming met veranderende situaties en aspiraties. Er is dus een vast patroon van werken dat idealiter voldoende soepelheid bezit om fundamenteel onderzoek af te stemmen op hedendaagse en zich reeds anmeldende problemen uit de praktijk.

2. Eén instituut, twee afdelingen

Vóór mij liggen zeven jaarverslagen van het IIMO (1969/70–1976), waarin de „ups“ maar ook de „downs“ van het Instituut zijn vastgesteld. Natuurlijk

weet iedereen dat jaarverslagen een beetje opgeklopt zijn omdat men (staf, bestuur) zich wáár wil maken voor de buitenwacht. Blijft echter dat zonder materie er niets te kloppen valt.

De korte geschiedenis van het IIMO overziende kan men een ontwikkeling onderkennen van een meer gescheiden optreden der beide afdelingen (afd. Missiologie, Leiden; afd. Oecumenica, Utrecht) naar een meer gezamenlijke aanpak. Dit komt vooral omdat de missionair-oecumenische situatie van de zgn. eerste wereld (het Westen) steeds sterker in het vizier wordt genomen. De reeds altijd beoogde wederkerige aanvulling van beide afdelingen wordt nu sterker geprofileerd. Om praktische redenen werd bij de start een *werkverdeling* afgesproken, die een beetje (!) weg heeft van de twee-deling van de wereld door paus Alexander VI in 1493. De afdeling Oecumenica zou zich primair toeleggen op Europa, het Westen (waar het oecumenisch probleem ontstaan is) met als bijzonder aandachtsveld: Christendom en kerken in de landen van Oost-Europa. De afdeling Missiologie kreeg de grote rest, de „derde wereld“ toegewezen. Nooit werd daarbij getwijfeld aan de reële verstrengeling van eerste, tweede en derde wereld, noch aan de wezenlijke betrokkenheid van missiologie en oecumenica op elkaar. Iedere afdeling ging echter voorlopig op zoek in zijn „eigen“ immens territorium, niet zonder regelmatige ontmoetingen, herkenningpunten en gedeeltelijke samenwerking.

3. Activiteiten afdeling Missiologie

De afdeling Missiologie, IIMO, concentreerde zich op twee lange termijnprojecten en enkele kleinere studies, op het voortzetten, resp. opnieuw bezielen van bestaande missiologische werkverbanden en op documentatie.

3.1. Studieprojecten

In het onderzoeksproject „*Wederkerige Assistentie van Kerken*“ werd nagegaan welke de betekenis is van de ontwikkelingen in de zogenaamde „jonge kerken“ van de Derde Wereld voor missionaire assistentie en voor de relaties met/van kerken uit het Westen en de noodzaak tot omdenken en herstructurering van bestaande verhoudingen. Dit onderzoek werd multidisciplinair opgezet, de problematiek op vier niveaus bestudeerd: bijbel-exegetisch, historisch-missiologisch, sociologisch en socio-missiologisch. Het project heeft een twaalftal publicaties opgeleverd en mag – door de participatie van velen – gelden als een voorbeeld van „interuniversitaire“ aanpak. Begin 1977 werd het „afgesloten“ met een samenvattend en evaluerend rapport getiteld „*Wederkerige Assistentie van Kerken in missionair perspectief*“, waarin tevens een twaalfstal stellingen worden geformuleerd voor verdere reflectie en actie¹).

Sommige in het Engels verschenen onderdelen van het project hebben meegefunctioneerd op studiedagen en conferenties in het buitenland (Frankfurt, Londen, Lusaka, Jos, Rome). In Nederland konden verworven inzichten worden doorgegeven op studiebijeenkomsten, via themanummers van WZ (bijvoorbeeld 1973/1; 1975/6) en in een consultatie over „wederkerige missionaire assistentie“ (eind 1977), waarin ook nieuwe ervaringen en reflecties konden worden verdisconteerd zoals bijvoorbeeld het experiment „Zending in Nederland“.

Het studieproject „*Religie en Ontwikkeling*” is daarentegen veel minder uit de verf gekomen, vanwege met name financiële, organisatorische en (kerk)politieke factoren. Dit project heeft zich naast een verkennend Symposium en enkele verkennende publicaties (in Exchange no. 1 en no. 3), beperkt tot een case-studie over „de rol van kerken in het rurale transformatieproces van Tanzania”. Het verslag van deze ongetwijfeld originele empirische bijdrage zal begin 1978 ter beschikking komen. Er wordt naar gestreefd dit project alsnog een bredere basis te geven en ten nutte te maken voor missionaire inzet en missiologische reflectie. Gedacht wordt aan een vergelijkend onderzoek van ervaringen en oriëntaties van kerken in communistische landen in Oost-Europa met ervaringen en oriëntaties van kerken in Afrikaanse landen met een marxistisch geïnspireerd staatsbestel . . .

Het empirisch onderzoek in ontwikkelingslanden blijkt, algemeen gesproken, geen gemakkelijke zaak te zijn. Wel brengt het een cumulatieve ervaring in het IIMO binnen betreffende een type onderzoek dat reflectie beoogt vanuit de praktijk met als doel een meer verlichte en beter aangepaste missionaire praxis.

Andere *kleinere studieprojecten* door de afd. Missiologie begonnen of uitgevoerd betreffen: een studie over het begrip „Missio Dei” (publicatie door IIMO, 1972, in het Nederlands en Engels); een inventarisatie van missiologie-beoefening aan universiteiten en Theologische hogescholen in Nederland (gepubliceerd in WZ I, 1972/1, p. 59-80; ook in het Engels en Duits verschenen); inventarisatie van missiologie-beoefening door secretariaten van een aantal missionaire beleidsinstanties (WZ II, 1973/4, p. 297-306); overzicht en evaluatie van Nederlandse dialoogstudies en -ervaringen (WZ III, 1974/1, p. 13-34).

Behalve aan actuele problemen heeft de afd. Missiologie ook enige aandacht geschonken aan *historisch onderzoek*. Zij publiceerde een „Verslag van enkele verkenningen ter plaatse betreffende de nieuwe oriëntatie bij (kerk-) historisch onderzoek in Afrika (IIMO, 1973). Zij riep een commissie „Missionaire Geschiedschrijving” in het leven, welke tot nu toe slechts een opzet voor een geschiedenis van de Nederlandse zending in koloniaal Indonesië in de 20ste eeuw besprak. Op het terrein van missiologisch-historisch onderzoek is nog heel wat te doen, meer belangstelling en inzet is vereist. Het principe besluit van het Bestuur tot aanschaf van twee (ook voor de Nederlandse missionaire beweging) belangrijke missionaire archieven op microfiches, namelijk de volledige archieven van de London Missionary Society en van de International Missionary Council (in zoverre zich bevindend in Londen) verschaft de afd. Missiologie een instrument voor verder onderzoek, dat in toenemende mate ook door andere vakken dan de missiologie wordt gewaardeerd en ter hand genomen.

3.2. Werkgroepen en studiebijeenkomsten

Vóór de oprichting van het IIMO waren er in Nederland reeds twee missiologische werkgroepen actief: de „Werkgroep Missie-Zending-Eenheid”,

welke protestantse en katholieke docenten missiologie bij elkaar bracht (en bijdroeg tot het klimaat waarin het IIMO kon ontstaan) en het „Zendingswetenschappelijk Werkverband”, uitgaande van de Nederlandse Zendingsraad en bedoeld voor (protestantse) belangstellenden in missionaire problemen en missiologische thematieken²). Beide werkgroepen zetten hun activiteiten nu voort onder auspiciën van de afd. Missiologie, IIMO:

²). Beide werkgroepen zetten hun activiteiten nu voort onder auspiciën van de afd. Missiologie, IIMO:

De *Werkgroep Docenten Missiologie* (17 leden) komt driemaal per jaar een middag bij elkaar en heeft zich beziggehouden met o.m.: het indigenisatieproces van de theologie in Azië, Afrika en Latijns Amerika; een kritische evaluatie van Bangkok; de interreligieuze situatie in Nederland; de verhouding van Islam-dialoog tot Israel; de missionaire structuur van de gemeente; volksreligiositeit.

Het *Zendingswetenschappelijk Werkverband* werd verbreed (nu ook participatie van katholieken) en verjongd; het telt momenteel ongeveer 100 leden. Dit Werkverband komt tweemaal per jaar een hele dag bijeen; de ene keer heeft de bijeenkomst een meer informatief, de andere keer een meer consultatief (discussiegroepen!) karakter. Besproken thema's zijn o.a.: Salvation Today, Bangkok; hoofdlijnen van een nieuw missionair tijdperk; de formele structuur van christelijke basisgroepen; de toekomst van onafhankelijk Suriname en van Surinamers in Nederland, de rol van kerken in deze; bespreking van „Inleiding in de Nieuwere Zendingswetenschap” (beide referaten zijn gepubliceerd in WZ V, 1976/3, p. 235-246).

3.3. Documentatie met een eigen gezicht

Een belangrijk stuk werk van lange adem en taai volhouden ligt op het terrein van de documentatie. Na zorgvuldige afweging van wenselijkheden en mogelijkheden werd besloten geen uitgebreide systematische missiologische bibliotheek op te zetten. „Leiden” was immers als plaats voor de afd. Missiologie gekozen o.m. omdat het zoveel op het terrein van „Derde Wereld” studies te bieden heeft, en de goed bijgehouden missiologische bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut dichtbij is.

Het eigene wordt gezocht in het bijeenbrengen en ontsluiten van tijdschriften en publicaties afkomstig uit studiecentra en kerken uit de Derde Wereld. Verder wordt ernaar gestreefd om een zo volledig mogelijke verzameling te krijgen van Nederlandse doctorale scripties en dissertaties op het terrein van de missiologie. Een kleine handbibliotheek werd opgezet met name voor encyclopedische en bibliografische werken, Derde Wereld-theologieën en publicaties verband houdend met lopende studieprojecten. In de loop van de tijd is dit kader echter doorbroken doordat via de vele relaties in binnen- en buitenland regelmatig ongevraagd publicaties worden toegezonden; dit is bemoeidgend, maar maakt het reeds bestaande ruimtegebrek nog nijpender. (In 1976 bijvoorbeeld moesten 410 titels van boeken, brochures en papers worden verwerkt).

Het tijdschriftenbestand bedraagt momenteel 220 (waarvan 81 uit Europa/N.-Amerika, de rest uit de Derde Wereld). Deze tijdschriften worden ontsloten via een kaartsysteem, zowel alfabetisch als thematisch. Dit kaartsysteem telt momenteel bijna 7000 titels van artikelen, en ruim 3000 beschrijvingen van boeken, brochures en papers.

Al dit materiaal staat ter beschikking van belangstellenden die zelfs desgewenst tijdschriften voor een beperkte tijd kunnen lenen. In toenemende mate wordt dit unieke materiaal „ontdekt” door studenten van verschillende universiteiten en faculteiten (o.m. antropologie), door missiologisch geïnteresseerden uit beleidsinstanties en door particulieren.

Via *Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature* wordt op basis van het in de documentatie aanwezige materiaal een bepaald thema onder de aandacht gebracht. Themata die in „Exchange” ter sprake kwamen waren o.m.: *Toward Mutuality in Mission* (no. 2); *Religion and Development in changing Africa* (no. 3); *Christian Faith in an Indonesian Environment* (no. 5); *Latin America, Theology of Liberation* (no. 6); *Evaluations of Bangkok* (no. 7); *Worldwide Interest in Evangelism/Evangelization* (no. 10); *Women in the Church: from Influence to Responsibility* (no. 12); *Struggling for the Liberation of Ecumenism. Ecumenical Theology in the Third World* (no. 14). *Exchange* verschijnt 3x per jaar en is zijn zesde jaargang ingegaan. De oplage bedraagt 500 exemplaren, welke in alle continenten afnemers vindt. Als zodanig is het een goed instrument voor contacten en uitwisseling. In Nederland zijn ruim 150 abonnees. Vanaf 1972 verzorgt de afd. Missiologie ook de jaarlijks terugkerende *Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur* voor „Wereld en Zending”, volgens een systeem dat aansluit bij enkele andere missiologische bibliografieën, zoals in de *International Review of Mission*, Genève en *Missionalia*, Pretoria.

4. Activiteiten afdeling Oecumenica

De afdeling Oecumenica concentreerde zich vanaf het begin op onderzoek rond actuele oecumenische vragen, vaak in verband met de Raad van Kerken in Nederland en met de Wereldraad van Kerken. De aandacht ging heel in het bijzonder uit naar bestudering van Christendom en kerken in Oost-Europese landen.

De relaties met de „oecumenici” waren veel minder geïnstitutionaliseerd dan die van de afdeling Missiologie met de „missiologen”. Terwijl onder auspiciën van de afdeling Missiologie middels twee Werkgroepen vijf vastgestelde studiebijeenkomsten per jaar worden belegd, organiseert de afdeling Oecumenica meer incidentele, echter niet minder gevarieerde studiedagen. Deze sluiten vaak aan bij lopende of afgesloten kortere studieprojecten, welke daardoor ook in breder verband gaan functioneren.

4.1. Oecumenisch onderzoek en beraad

Als eerste twee projecten werden ter hand genomen: een studie over „De Theologie van het Seculum” (publicatie van het IIMO, 1974; ook in het Engels verschenen) en „Eenheid der kerk, eenheid der mensen” (op verzoek van de commissie voor Faith and Order van de Wereldraad van Kerken).

Verdere onderzoeken op oecumenisch terrein hadden betrekking op:

- Hereniging van kerken van hervormde signatuur in het buitenland (publicatie IIMO als „Samen op weg in Wereldperspectief”, 1972).
- Ontwikkeling van het oecumenisch bewustzijn bij enkele niet bij de Raad van Kerken aangesloten groepen (wegens ziekte van de onderzoekster kon deze studie niet helemaal volgens plan worden voltooid).
- Een studiegroep werd gevormd voor het bestuderen van nieuwe vormen van oecumenische samenwerking in het pastoraat (1973).
- Een studiec commissie werd opgezet over „de rechten van de mens” in verband met een door de Wereldraad van Kerken te houden conferentie over dit onderwerp (1974).
- De afd. Oecumenica was verder betrokken bij verschillende activiteiten van de Raad van Kerken: bij de uitwerking van een nieuwe beginselverklaring, bij voorbereidingen van de landelijke kerkedag (1974) en het evalueren van verslagen van gespreksgroepen rondom het boekje „Oecumenische Kerkenconferentie 1974”.
- Van gehouden studiedagen vermelden wij de meer recente (1976) over het rapport „Christian Believing” van de Anglicaanse commissie voor geloofszaken om o.m. meer inzicht te krijgen in uitgangspunten en invalshoeken van Engelse theologen mede in vergelijking met de zgn. continentale theologie; een studiedag over het onderwerp „The religion of Jimmy Carter in its American context” waarbij aandacht werd gegeven aan nieuwe ontwikkelingen in het Amerikaanse kerkelijke en geestelijke leven.

4.2. Oost-Europa Werkgroep

Vanaf 1971 heeft de afd. Oecumenica zich eveneens intensief bezig gehouden met de bestudering van kerkelijke en godsdienstige situaties en ontwikkelingen in Oost-Europese landen. Daartoe wordt regelmatig contact onderhouden met buitenlandse instituten, worden studieconferenties georganiseerd en resultaten gepubliceerd.

In 1972 werd een studiedag belegd over „De conciliariteit van de kerk”. In 1974 werden twee internationale conferenties georganiseerd in Driebergen over: „Continuïteit en discontinuïteit in theologie en kerk” (samen met Poolse theologen) en over „Kerken in Oost-Europa” (over hetzelfde thema werd ook een boek uitgegeven, 1975). In 1976 werd o.m. een studiedag belegd over „de dienst van de kerk in een socialistische samenleving” met een inleider uit de D.D.R. De Documentatie serie IIMO behandelde „Jeugdproblemen in Oost-Europa” (I, 1975), „Enkele aspecten van het kerkelijk leven in de Baltische landen” (II, 1976). Een studie over de toetreding van de Russische Orthodoxe kerk tot de Wereldraad van Kerken zal eind 1977 verschijnen onder de titel „The Russians and the WCC”.

Een nog lopend studieproject – in samenwerking met het Byzantijns Instituut, Nijmegen – houdt zich bezig met ontstaan en ontwikkeling van het atheïsme in de Sovjet-Unie en de reacties daarop van de kerken. Met de toenemende belangstelling voor Oost-Europa is een wetenschappelijk verantwoorde analyse en evaluatie van het grootste belang. Uit de hier gegeven (niet volledige) opsomming moge gebleken zijn dat de afdeling Oecumenica op dit terrein een belangwekkende bijdrage levert.

4.3. Documentatie als internationale service

Vanaf het begin heeft de afd. Oecumenica zich als taak gesteld een lacune op te vullen op het terrein van de oecumenische bibliografie. De Internationale Oekumenische Bibliographie (I.O.B.) verschaftte wel een overzicht van de belangrijkste publicaties over oecumenica, maar de I.O.B. lag jaren achter. Als overbrugging werden – met behulp van een internationaal samengestelde groep medewerkers – de artikelen verschijnend in een honderdtal oecumenische tijdschriften kort samengevat en op *bibliotheekkaartjes* ter beschikking gesteld aan belangstellenden en studiecentra. In zes jaar werden op deze wijze zo'n 2000 fiches persklaar gemaakt en verzonden aan verschillende adressen.

Gezien de te zware druk die hiermee telkens op de stafleden werd gelegd en vooruitzichten op een vlottere ontsluiting van nieuw verschenen literatuur door I.O.B. via een beter uitgeruste instantie, werd de werkwijze in 1976 veranderd. Voortaan wil men in plaats van fiches werken aan de samenstelling van *bibliografieën over bepaalde oecumenische onderwerpen*. De eerste bibliografie volgens de nieuwe opzet werd eind 1976 voltooid: „Nairobi '75. A Bibliography” (470 titels, waaraan de afd. Missiologie ook haar medewerking heeft verleend).

Het eigen *tijdschriftenbestand* van de afd. Oecumenica bedraagt ruim 160. Daarnaast worden ook nog ongeveer 200 tijdschriften van het Theologisch Instituut, Utrecht, door de documentalist op voor „oecumenica” relevante literatuur doorgenomen.

De afd. Oecumenica publiceert verder een Bulletin „*News from the English Churches*”, dat in de regel acht keer per jaar wordt uitgegeven en in 1977 zijn zesde jaargang inging.

5. Van „missiologie èn oecumenica” naar „missionair-oecumenisch” onderzoek

Terugblikkend op de jaren 1970-1977 mag men concluderen dat de beide afdelingen van het IIMO – in samenwerking met veel instanties en medewerkers – wel iets bereikt hebben op het terrein van missiologie en oecumenica. Al was iedere afdeling druk doende met eigen activiteiten, men bleef zich ervan bewust niet toevallig maar van binnenuit één Instituut te vormen. Van tijd tot tijd vond overleg plaats tussen de staf, meestal ter voorbereiding van bestuursvergaderingen. Incidenteel werd ook direct samengewerkt, zoals bijvoorbeeld in de studiegroep over de „Rechten van de mens”.

Intussen bleef men uitzien naar een studieproject waarin de innerlijke en aanvullende betrokkenheid van missiologie en oecumenica op elkaar duidelijker gestalte zou krijgen. Toen na ongeveer vijf jaar bezig-zijn het IIMO zich in twee „brain-storming sessions” (eind 1974, begin 1975) bezon op zijn activiteiten in het licht van actuele behoeften, aspiraties en komende ontwikkelingen, kreeg de lang gevoelde behoefte tot grotere samenwerking een kans. Iedere afdeling kwam via het dóórdenken van reeds ondernomen onderzoek, – de afdeling Missiologie met name vanuit „Wederkerige Assistentie van Kerken”, de afdeling Oecumenica vanuit „Nieuwe vormen van oecumenische samenwerking in het pastoraat” –, tot de gezamenlijke formu-

lering van een nieuw studieproject: „Missionair-oecumenisch kerk-zijn in Nederland”.

Staf en bestuur registreerden hiermee een groeiende aandacht en bekommernis voor de situatie van het Christendom in Nederland en de daarmee gegeven missionair-oecumenische opdracht in eigen land. Vanuit de taakstelling van het IIMO hopen beide afdelingen gezamenlijk een fundamenteel-wetenschappelijke bijdrage te leveren in het analyseren en formuleren van de missionair-oecumenische taak in eigen land, van waaruit dan tevens gezocht kan worden naar een nieuwe plaatsbepaling van kerkelijk Nederland in wereldverband.

Het ziet er naar uit dat dit project dat reeds met grote voortvarendheid is gestart, ook duidelijk een „inter”-karakter zal dragen, doordat kerken (vooral op plaatselijk vlak), operationele instanties en universiteiten bij opzet, begeleiding en uitvoering ervan betrokken worden. Het project voorziet zowel eigen onderzoek (vijf case-studies) als het coördineren van soortgelijk onderzoek elders in Nederland via een interuniversitaire werkgroep, welke in september dit jaar voor het eerst bijeen kwam.

De beide afdelingen zullen daarnaast afzonderlijk blijven doorgaan met reeds beproefde en ook nieuwe activiteiten als deze maar relevant blijken te zijn. Veel energie, aandacht en studie zal echter worden gestoken in het nieuwe gezamenlijke project „missionair-oecumenisch kerk-zijn in Nederland”. Op voortgang en resultaten van dit onderzoek zal dit tijdschrift ongetwijfeld nog terugkomen omdat het duidelijk aansluit bij de „nieuwe koers” van Wereld en Zending.

6. Besluit

In het bovenstaande hebben wij een indruk willen geven van wat er in het IIMO zoal omgaat en wat er door het IIMO in beweging is gezet. Vermeld zou ook nog moeten worden de aanwezigheid en deelname van stafleden aan „andere activiteiten” welke op missionair en oecumenisch terrein in Nederland en elders plaatsvinden: als waarnemers, adviseurs, redacteuren, bestuursleden, deskundigen, inleiders, docenten, vertegenwoordigers. Deze veel tijd vergende functies worden echter als zeer waardevol ervaren, omdat daardoor contact wordt gehouden met problemen en ontwikkelingen op beide terreinen in een vruchtbare uitwisseling van geven en ontvangen.

Het IIMO heeft in zijn korte bestaansperiode internationaal een goede naam gekregen en speelt ook internationaal actief mee op beide vakgebieden. De afdeling Oecumenica kreeg bijvoorbeeld als taak om in 1978 de derde consultatie van Europese oecumenische Instituten te organiseren. Aan de afdeling Missiologie werd in 1976 het secretariaat van de International Association for Mission Studies (IAMS) toevertrouwd, hetgeen o.m. inhoudt de voorbereiding van het volgende congres in Maryknoll bij New York (1978).

Het IIMO wil echter primair een Nederlands Instituut zijn, dat vanuit onder-

zoek en studie een bijdrage wil leveren tot het beter „kerk-zijn van Jezus Christus” in eigen land (en van daaruit ook elders), hetgeen betekent een „missionair-oecumenisch-politieke kerk”³⁾). Het IIMO zal zich echter slechts staande kunnen houden door de steun en medewerking van – in de eerste plaats – de aangesloten leden, maar ook van veel andere belangstellenden en deskundigen. Alleen als een samenwerkingsverband zal het iets (veel) kunnen betekenen en bereiken. Als zodanig heeft het stellig grote mogelijkheden en daarom ook toekomst.

1) Dit rapport en de socio-missiological case-studie over Zambia worden in dit nummer van WZ besproken door resp. prof. J. M. van der Linde en prof. A. Camps.

2) Het zou interessant en boeiend zijn eens na te gaan met welke problemen en thematieken beide werkgroepen zich hebben beziggehouden. Het zou inzicht geven in ontwikkelingen binnen het missionair denken in Nederland betreffende een belangrijke periode voor missie/zending.

3) Zie Jürgen Moltmann in: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, hoofdstuk I. Dimensionen einer Lehre von der Kirche heute, pp. 15-31. Wie eenmaal „missionair” en „oecumenisch” aan elkaar gekoppeld heeft zal zich er niet aan kunnen onttrekken ook de politieke dimensie van het christen- en kerk-zijn daarin op te nemen. Deze politieke dimensie zal ook in IIMO-verband beter uitgewerkt en verlicht doordacht dienen te worden, wil men niet aan theologische struisvogel-„politiek” doen.

Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1976

VERANTWOORDING *

Ondanks de koerswijziging met betrekking tot de inhoud van „Wereld en Zending” is ook dit jaar aan de afdeling Missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Boerhaavelaan 43, Leiden) gevraagd een bibliografie samen te stellen van in het voorgaande jaar in Nederland en België verschenen missiologische publicaties.

Het brede aandachtsveld van de missiologie – zowel qua regio als onderwerp – en de daaruit voortvloeiende stroom van relevante, zij het niet altijd strikt wetenschappelijke publicaties, maakte ook nu weer een zekere selectie onvermijdelijk.

De bibliografie bevat een niet onaanzienlijk aantal titels van scripties, als gevolg van de in 1974–1975 gestarte en jaarlijks herhaalde missionarissen-cursus in Nijmegen. Daar de afdeling missiologie vorig jaar nog niet van het bestaan van deze scripties op de hoogte was, zijn ze in de bibliografie over 1976 alsnog opgenomen.

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 een enkele uitzondering na buiten beschouwing gelaten.

L. Lagerwerf

Gebruikte afkortingen

ID – Informatiedienst. Woord en Wederwoord van de Nederlandse missionarissen

PMV – Pro Mundi Vita

W&Z – Wereld en Zending

Indeling bibliografie

	nos.
A. ALGEMEEN	
Bibliografie	1– 2
Missionaire Geschiedschrijving/Kerkgeschiedenis	3– 8
Missiologische overzichten/aanzetten	9– 25
Theologie van zending	
– algemeen	26– 32
– zwarte theologie/Afrikaanse theologie	33– 38
– theologie van de bevrijding	39
De christelijke boodschap temidden van de religies/ideologieën	
– christelijke godsdienst en andere religies	40– 53
– marxisme	54– 55
De christelijke boodschap temidden van politieke, culturele en socio-economische vragen	
– ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking	56– 57
– ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking	58– 75
Vormen van getuigenis en dienst	
– algemeen	
– kerkelijke structuren/gemeenschapsvormen	76– 81
– catechese/pastoralia	
– spiritualiteit/liturgie	
– ambten/theologische opleiding	82
– evangelisatie/apostolaat	83– 87
– stedelijke en industriële zending	88
– communicatie	89
– dienst der genezing	90– 91
– kerkelijke relatiepatronen/missionaire werker	

B. AFRIKA	92-124
C. AZIË	125-150
D. LATIJNS AMERIKA	151-175
E. OCEANIË	176-178
F. EUROPA/Nederland	
- algemeen	179-185
- jaarverslagen	186-196

A. ALGEMEEN

Bibliografie

1. Hoedemaker, L. A., Bibliografie J. C. Hoekendijk. W&Z 5(1976)5-6, 412-419.
2. Huybrecht, A., Uitzending en kerkvorming. Literatuurkroniek. Tijdschr. voor het Geestelijk Leven 32(1976)8, 558-564.
Zie ook no. 24.

Missionaire Geschiedschrijving/Kerkgeschiedenis

3. Groot, A. de, Arnold Janssen, stichter van het Steyler Missiewerk. Ons Geestelijk Leven 53(1976)1, 25-36.
4. Linde, J. M. v.d., In Memoriam Johannes Christiaan Hoekendijk. „Wereldwijde horizon van hoop”. Ned. Theol. Tijdschr. 30(1976)1, 55-58.
5. Sellenraad, Chr., Johan Andries van Balen; zendeling-leraar 1854-1941, zijn leven en zijn werken. Oss 1976, 22 pp.
6. Vermaat, J. A. E., De oecumenische beweging en de ideologieën 1925-1966. Van confrontatie naar dialoog. Scriptie voor het bijvak oecumenica. Theol. Fac. RU-Leiden. Hilversum 1976, 175 pp.
7. Verstraelen, F. J., Kroniek bij het eeuwfeest van de Societas Verbi Divini. Van een Duits verleden naar een aziatische toekomst? Enkele feiten en beschouwingen n.a.v. het eeuwfeest van de Societas Verbi Divini (1875-1975). W&Z 5(1976)3, 214-218.
8. Zendingspanorama. Het zendingswerk van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1946-1976. Ter gelegenheid van het afscheid van ds. D. K. Wielenga J. Dzn. Onder redactie van dr. J. van Bruggen en dr. C. Trimp. Amsterdam 1976, 202 pp.
Zie ook nos. 99, 113, 120, 137, 138, 140, 143.

Missiologische overzichten/aanzetten

9. Bootsma, H., Nairobi en de zending. W&Z 5(1976)2, 120-127.
10. Bronkhorst, A. J., De vijfde General Assembly van de Wereldraad van Kerken. Kerk en Theologie 27(1976)1, 37-58.
11. Dat was Nairobi. H. A. M. Fiolet, H. Greven, A. v.d. Heuvel (e.a.). 's-Gravenhage 1976, 112 pp.
12. Fruytier, S. J., Jos, De keerzijde van Nairobi-75. Kerken in de wereld en wereldkerk. Streven 29(1976)maart, 530-540.
13. Heuvel, A. H. v.d., Nairobi als een uitdaging. W&Z 5(1976)2, 87-99.
14. Hoedemaker, L. A., De oorspronkelijkheid van het apostolaat. Een paar kanttekeningen bij het werk van Hans Hoekendijk. Ned. Theol. Tijdschr. 30(1976)2, 141-154.
15. Hoedemaker, L. A., Inleiding: de Amerikaanse jaren van Hans Hoekendijk 1965-1975. Inleiding op de geselecteerde fragmenten. W&Z 5(1976)5-6, 320-348.
16. Jansen Schoonhoven, E., Bespreking van „J. Verkuyl, Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap. Kampen 1975”. W&Z 5 (1976)3, 235-239.
17. Land, S. v.d., Wat een wereld; op avontuur met de zending. Kampen 1976, 175 pp.
18. Linde, H. v.d., Uitzichten vanuit Nairobi: taak en toekomst van de oecumenische beweging. Tijdschr. voor Theol. 16(1976)3, 296-311.
19. Nairobi '75 - een discussiemap voor gebruik in de gemeente. Uitg. Dep. Alg. Diakonale Arbeid/Dep. Oecumene Buitenland/Dept. Zending Geref. Kerken in Nederland. Leusden 1976, 29 pp.

20. Rossum, Rogier van, Waakzaam voor het geheel van het heil; enkele aantekeningen bij Verkuyl's Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap. W&Z 5(1976)3, 239-246.
21. Runia, K., Nairobi in perspektief. Kampen 1976.
22. Runia, K., Theologie in Nairobi. Geref. Theol. Tijdschr. 76 (1976)2, 76-93.
23. Schoenmakers, Jos A. A., „Evangelii nuntiandi”: een document dat ten onrechte te weinig aandacht kreeg. Missieaktie 31 (1976) 4, 6-7, 31 (1976)5, 6-7, 31(1976)6, 10-11.
24. Sleddens, W. Th. G., Nairobi '75: the Fifth Assembly of the World Council of Churches. A Bibliography. Exchange 15, 1976, 1-40. Ook als aparte publicatie verschenen bij afd. oecumenica IIMO, Utrecht 1976, 40 pp.
25. Verstraelen, F. J., The International Association for Mission Studies (IAMS). First meeting outside Europe. Exchange 14, 1976, 50-53.

Zie ook nos. 51, 63, 140, 180.

Theologie van zending

Algemeen

26. Bakker, J. T./Schippers, K. A., Gemeente: vindplaats van heil? Cahiers voor de gemeente, 11. Kampen 1976, 104 pp.
27. Hollemans, C. J., Maatschappijanalyse en theologie. Scriptie Theol. Fac. UvA. Z. pl. 1976, 94 pp.
28. Houtepen, A., Theology of the „Saeculum”. A study of the concept of „Saeculum” in the documents of Vatican II and of the World Council of Churches, 1961-1972. Kampen 1974/1976, 170 pp.
29. Masson, J., La mission à la lumière de l'Incarnation. Essai de Réflexion globale sur des problèmes fondamentaux actuels. Nouvelle Revue théologique 108(1976)10, tome 98, 865-890.
30. Schippers, K. A./Bakker, J. T., zie no. 26.
31. Spindler, M. R., Struggling for the liberation of ecumenism: Ecumenical theology in the Third World. Exchange 14, 1976, 1-49.

Nagekomen:

32. Heijdra, Leonie, Betrokken bij Gods werk in de wereld. Scriptie missionarissencursus 1974-75 KU-Nijmegen. 1975, 44 pp.

Zie ook nos. 136, 151.

Zwarte theologie/Afrikaanse theologie

33. „African theology” and theologizing in Africa. PMV Africa Dossier (1976)1, 3-39.
34. Boesak, Allan, Coming in out of the wilderness, a comparative interpretation of the ethics of Martin Luther King jr. and Malcolm X. Kamper Cahiers 28, Kampen 1976, 48 pp.
35. Boesak, A. A., Farewell to innocence. A social-ethical study on Black Theology and Black Power. Proefschrift Theol. Academie Joh. Calvijnstichting te Kampen. Kampen 1976, 140 pp.
36. Graafland, C., Nogmaals Black Theology. Theologia Reformata 19(1976)2, 148-149.
37. Schipper, Jan, Zwarte en blanke theologie; enkele niet-theologische kanttekeningen. Wending 31(1976)1, 23-32.
38. Om het zwart te zeggen. Bundel opstellen over centrale thema's in de zwarte theologie, verzameld en ingeleid door Allan Boesak. Kampen 1976, 134 pp.

Theologie van de bevrijding

39. Berkhof, Bert, Moltmann in discussie met Latijns Amerika. Een genadig schot voor de boeg. Hervormd Nederland 16-10-76, 5.

De christelijke boodschap temidden van de religies/ideologieën

Christelijke godsdienst en andere religies

40. Camps, A., Christendom en godsdiensten der wereld. Nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten. Oekumene. Baarn 1976, 104 pp.

41. Camps, A., Drie dialogen tussen christendom en islam: Cordova, Tunis en Tripoli. W&Z 5(1976)4, 260-268.
42. Camps, A., Wereldgodsdiensten erkennen elkaar: konsekventies voor missie en zending. Kosmos en Oekumene 10 (1976)1, 17-19.
43. Capelle, M. C., Moslems als burens. Goes 1976, 243 pp.
44. Giling, S., Samen leven met buitenlandse werknemers – hoe kom je over de drempel? Praktijkvoorbeelden van en voor vrijwilligerswerk. Uitg. Landelijke Interkerkelijke Werkgroep: Samenleven met buitenlandse werknemers. Den Haag 1976, 27 pp.
45. Hindoeïsme, boeddhisme, islam en de christelijke eredienst. Themanummer Concilium 12(1976)2, 3-116.
46. Laat het volk in vrede – De volksgodsdienst of de godsdienst van het volk. PMV Bulletin 61, 1976, 36 pp.
47. Leeuwen, P. van, Franciscus van Assisi over leven onder niet-christenen. W&Z 5(1976)4, 250-259.
48. Mintjes, H., Muslim en jood: vriend of vijand? Deel 1, 41 pp.; deel 2, 40 pp. Verkenning en Bezinning 10(1976) 2 en 3.
49. Mulder, D. C., Joden, Christenen, Moslims. Rondom het Woord 18(1976)1, 1-14.
50. Mulder, D. C., Naar een theologie der religies. Wending 31(1976)1, 15-22.
51. Mulder, D. C., Nairobi en de kwestie van de dialoog. W&Z 5(1976)2, 128-135.
52. Wessels, A., Op weg naar een theologie van de Islam. In de Waagschaal 5(1976)4, 7-9.
- Nagekomen:
53. Hermans, V. G. M., Moslim-gastarbeiders: missie of omissie? KU-Nijmegen, 1975, 172 pp.
Zie ook nos. 6, 101, 126, 127, 132, 133, 142, 147, 159, 164, 165, 170, 174, 184, 185.
- Marxisme
54. Verkuy, J., Onontwikkbare themata bij de ontmoeting tussen volgelingen van Jezus Christus en aanhangers van het marxistisch leninisme. Rondom het Woord 18(1976)1, 15-40.
55. Verkuy, J., Voorbereiding voor de dialoog over het evangelie en de ideologie van het marxistisch leninisme. Kampen 1976, 208 pp.
- De christelijke boodschap temidden van politieke, culturele en socio-economische vragen*
56. Birch, Charles, Schepping, techniek en het overleven van de mensheid. Allerwegen 7(1976)2, 52 pp.
57. Case Studies on Human Rights and Fundamental Freedoms. A. World Survey. Willem A. Veenhoven, editor-in-chief. Published for the Foundation for the study of Plural Societies. The Hague 1976. Vol. 3, 579 pp., Vol. 4, 568 pp., Vol. 5, 589 pp.
Zie ook nos. 27, 43, 44, 53, 92, 94, 97, 103, 104, 107, 112, 124, 131, 132, 145, 148, 153, 161, 163, 166, 169, 171, 175, 181.
- Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking
58. Avest, G. H. ter, De westerse discussie over „aangepaste technologie” . . . voor „dove-mansoren” in de derde wereld? Wending 31(1976)1, 41-46.
59. Camps, P. H. J. M., Een bezinning voor „doeners” op het gebied van ontwikkelingshulp. In: Een lopende rekening: Kerk en Ontwikkeling in de Derde Wereld, 94-106 (zie no. 68).
60. Engelen, J. M. v., Samen zoeken naar de juiste wegen. De kritische functie van de missiologie. In: Een lopende rekening, 73-79 (zie no. 68).
61. Garbutt, John D., De oecumenische ontwikkelingscoöperatie; vragen aangaande het geld van de kerken. Wending 31(1976)9, 442-452.
62. Gennip, J. J. A. M. v., Tussentijdse Taxatie: De katholieke organisatie in het proces van de ontwikkelingsamenwerking. In: Een lopende rekening, 7-51 (zie no. 68).
63. Helen door delen. Een poging tot theologische verheldering van een aantal vragen en knelpunten bij de ontwikkelingsproblematiek. Den Haag 1976, 71 pp.
64. Lagerberg, C. S. I. J., De Evangelische Vierslag: Een model van solidariteit. Een kerkelijke hulpverlening als bijdrage aan maatschappijvernieuwing. In: Een lopende rekening, 52-60 (zie no. 68).
65. Hoornaert, E., Missie en/of ontwikkelingsamenwerking. Kerk en Missie 201, 1976, 9-18.
66. Hopster, Ruud/Koetsier, C. H., Overseas Development and the British Tradition. Verslag van een bezoek aan de United Reformed Church in Engeland van 7 t/m 17 oktober 1976, 8 pp. + bijl.
67. Koetsier, C. Henk/Hopster, R., zie no. 66.
68. Een lopende rekening: Kerk en Ontwikkeling in de Derde Wereld. Enkele aspecten van hulpverlening aan jonge kerken. Uitg. Werkgroep Ontwikkelingsproblematiek en Christelijke Ethiek (O.C.E.). Theol. Fac./Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken. Tilburg 1976, 124 pp.
69. Oekumenische ontwikkelingscoöperatie. Uitg. EDCS. Amersfoort 1976, 51 pp.
70. Onderontwikkeling en de Kerken. Katechese project voor de hogere klassen van V.W.O. en Havo. Uitg. Hoger Kath. Instituut Nijmegen in samenwerking met het Nat. Bureau van de Pauselijke Missiewerken Den Haag. 1. Leerlingenboek. 2. Docentenboek. Nijmegen 1976.
71. Rossum, R. G., Het Over en Weer van Missie. In: Een lopende rekening, 107-124 (zie no. 68).
72. Schaaf, Y., Ja, maar . . . Tien vragen over de derde wereld. Ter Sprake no. 14. Delft 1976, 35 pp.
73. Stuurwold, Bert, Door welke bril kijken we naar de Derde Wereld? Verslag van een bezoek aan UNCTAD, Kenya en Tanzania, waarbij de Nederlandse samenleving niet buiten schot blijft. Een boekje met veel discussiestof voor allen die geïnteresseerd zijn in ontwikkelingsamenwerking. Nijkerk 1976, 80 pp.
74. Stuurwold, L., Het begeleiden van kerkelijke groepen voor ontwikkelingsamenwerking. Scriptie. Nijkerk 1976, 29 pp. + bijl.
75. Vis, Dirk de, Volwaardige emancipatie van de mens in het denken van Paulo Freire. Licentiaatsverhandeling Theol. Fac. KU-Leuven. Leuven 1976, 125 pp.
Zie ook nos. 96, 125, 141, 154, 155, 173.
- Vormen van getuigenis en dienst*
- Algemeen
- Zie nos. 144, 149, 150, 177.
- Kerkelijke structuren/gemeenschapsvormen
76. Heijke, J., Het ideaal van een gastvrije kerk. Presentatie van het boek van Jean Vernet en Henri Bourgeois: „Seront-ils chrétiens? Perspectives catéchuménales” 1975. Kosmos en Oekumene 10(1976)5, 135-140.
77. De Katholieke pinksterbeweging. PMV Bull. 60, 1976, 40 pp.
78. Katholieke charismatische vernieuwing. Theologische verklaring en pastorale toelichting. „Verklaring van Mechelen 1974”. Spiritualiteit, teksten van en over innerlijk leven verzorgd door Benediktijns tijdschrift onder redactie van Frans Berkelmans. Dl. 8. Nijmegen 1976, 95 pp.
79. Kerkelijke basisgemeenschappen. PMV Bull. 62, 1976, 36 pp.
80. Thung, Mady A., The precarious organisation. Sociological explorations of the Church's mission and structure. Proefschrift Fac. Sociale Wetensch. RU-Leiden. Den Haag 1976, 347 pp.
81. Vrouwen en mannen – partners in christelijke gemeenschappen. PMV Bull. 59, 1976, 40 pp.
Zie ook nos. 98, 108, 109, 111, 115, 118, 121, 156, 158, 171.
- Catechese/pastoralia
- Zie nos. 93, 114, 117, 152, 180.

Spiritualiteit/liturgie

Zie nos. 77, 78, 100, 129, 130, 135, 139, 146, 162.

Ambten/theologische opleiding

Zie nos. 81, 102, 106, 176.

Evangelisatie/apostolaat

82. Slomp, J., Hoeveel Moslims heb jij al bekeerd? Vandaar 2(1976)6, 6-8.

Zie ook nos. 128, 139, 183.

Stedelijke en industriële zending

83. Bals, H. J. ter, Vier jaar dienst in de industriële samenleving. Kosmos en Oekumene 10(1976)6, 173-176.
84. Kolm, G. J. v.d., Industriële zending: een terreinverkenning. Uitg. Interuniv. Inst. Normen en Waarden/IIMO. Rotterdam/Leiden 1976, 118 pp. Oorspronkelijk doct. scriptie Theol. Fac. RU-Leiden.
85. Kolm, G. J. v.d., Urban-industrial mission in Asia, Africa and South America. Exchange 13, 1976, 1-46.
86. Nieuw Denken over Arbeid; verslag van de werkdag op 20 maart 1976 in Rotterdam, georganiseerd door regio Randstad-Zuid van DISK. DISK-cahier 2, 1976. Uitg. Dienst Industriële Samenleving vanwege de Kerken (DISK), Amsterdam, 36 pp.
87. Pomp, Roel, Werken, praten, kijken en denken bij Hoogovens. Hervormd Nederland 4 sept., 10-11, 11 sept., 8, 18 sept., 15, 25 sept., 15.

Communicatie

Nagekomen:

88. Hamelink, C. J., Perspectives for public communication. A study of the churches' participation in public communication. Baarn 1975, 174 pp. Ook verschenen als proefschrift.

Dienst der genezing

89. De dienst van de genezing. Het gehokuspokus van de kruidendokter is zo gek nog niet. ID(1976)9, 1-4.

Zie ook nos. 105, 134, 178.

Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werker

90. Engelen, J. M. v., Missionaris-zijn op de grens van twee werelden. CMI-Brussel, 48(1976)nov., 1-18.
91. Hogema, J., Moratorium-Beraad. De Bazuin 59(1976)13, 2.

Zie ook nos. 60, 71, 116, 122, 123, 167, 168.

B. AFRIKA

Algemeen

92. Family life and marriage among the Christians in sub-Saharan Africa. PMV Africa Dossier (1976)2, 2-31.
93. Heijke, Jan, Rouwen in Afrika. Tijdschrift Speling 28(1976)4, 65-76.
94. Loo-Star, N. v./H. L. v. Loo, Vrouw in veranderend Afrika. Enige achtergronden, problemen en perspectieven. Uitg. Alg. Diak. Bureau Geref. Kerken, Leusden 1976, 158 pp.
95. Schipper, Mineke, Blank christendom in afrikaanse (kon)tekst. Wending 31(1976)2, 99-107.

Zie ook no. 85.

Angola

96. Vanwesenbeeck, Jos, Opvoeding, ontwikkeling en conscientisatie. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 31 pp.
97. Zwart op wit: Politieke situatie in Angola en de houding van de kerken. Een documentatie in het kader van de activiteiten van het Komitee „Kerken voor Angola”. Amersfoort 1976, 52 pp.

Nagekomen:

98. Verdijk, H., Van een koloniaal-portugese naar een afrikaans-angolese Kerk. Scriptie missionarissencursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 70 pp.

Kameroen

99. Evers, Hans, Het bisdom Doumé in Cameroun. Ontstaan en ontwikkeling. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 44 pp.
100. Huysmans, Fr., Gedachten rond het idee van een voorbereidende periode tot het kloosterleven in het bisdom Doumé in Oost Kameroen. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 43 pp.
101. Mfochive, Joseph, Croyances et Structures Sociales en Pays Bamoun. Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Licencié en Sociologie. Université Libre de Bruxelles. Faculté des Sciences Sociales, Politiques et Economiques. Brussel 1976, 141 pp.
102. Roldanus, J., Protestants theologisch onderwijs in Kameroen. W&Z 5(1976)4, 282-300.

Nagekomen:

103. Verhoeven, J., De technische assistentie in het kader van het katholiek onderwijs in Kameroen. Scriptie missionarissencursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 41 pp.

Ghana

104. Ruyling, W., Polygamie bij de Ashantis. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 45 pp.
105. Smeele, J. C. H. A., De zorg voor de zieken onder de Fanti van Zuid-Ghana. Scriptie doct. Pastoraaltheologie KHTP-Heerlen, 1976, 125 pp.

Nagekomen:

106. Mensink, John P., Kerkelijk leiderschap in de plaatselijke gemeenschappen in Ghana. Scriptie missionarissencursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 65 pp.

Kenya

107. Faber, Maud, Vrouwelijke schoolverlaters in Kenya. Een onderzoek naar mogelijkheden van informeel onderwijs voor vrouwelijke schoolverlaters in ruraal Kenya. Doct. scriptie Fac. Sociale Wetensch. RU-Leiden. Mbooni 1976, 64 pp.

Malawi

108. Wels, Pieter, De christelijke gemeenschap in Malawi. Een missionaire gemeenschap vanuit: traditie-continuïteit-vernieuwing. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 53 pp.

Mozambique

109. Een nieuw volk, een nieuwe kerk? Mozambique. Uitg. Stuurgroep Buitenland Ned. Missieraad. Den Bosch 1976, 153 pp.

Namibië

110. Actie Namibië. Namibië vrij - steun Swapo. Zuidelijk-Afrika modellen. Uitg. Herv. Jeugdraad, Kath. Jeugdraad, Landel. Centrum voor Geref. Jeugdwerk, 1(1976)4, Driebergen.

111. Beer, David de, Een koloniale Kerk wordt een Kerk van bevrijding. De wederopbouw van Namibië. De Bazuin, 22 okt. 1976/Kairos Berichten (1976)4, 6-7.

Nigeria

112. Groverman, V., Vrouwenemancipatie in Nigeria en Amerika. Werkstuk Subfac. N.W. Sociologie VU-Amsterdam, 1976, 31 pp.

Tanzania

113. Rijken-v.d. Berg, Anja, De school als zendingsmiddel. Een onderzoek naar de betekenis van de school als zendingsmiddel in de missiologie en in de Duitse protestantse zending in Tanganjika. Doct. scriptie Missiologie RU-Utrecht. Leiden 1976, 142 pp.

Uganda

Nagekomen:

114. Dierikx, Omer, De ontwikkeling naar een catechese voor en met volwassenen in Oeganda, 1960-1975. Scriptie missionarissencursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 60 pp.
115. Eeden, A. J. R. v.d., Parochie of christelijke basisgemeenschap. Een verhaal over de parochie van Madera, Teso District, Diocese Tororo, Oeganda. Scriptie missionarissencursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 62 pp.
116. Kok, P., Van phasing out tot phasing in. Scriptie missionarissencursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 63 pp.

Zaire

117. Bardoul, Harry, Naar een vernieuwde huwelijkspastoraal in Zaire. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 54 pp.
118. Hart, E. v.d., Volle kerken of integrale ontwikkeling? Enkele aspecten van het missionair handelen in Zaire. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 34 pp.
119. Hendrick, V., Het menselijk gelaat van Gods kerk in beweging. Kerk en Missie 204, 1976, 173-180.
120. Vermeir, Oscar, De missie van de paters Trappisten in Belgisch Kongo, 1894-1926. Licentiaatsverhandeling Theol. Fac. KU-Leuven. Leuven 1976, 86 pp.
121. Verstraelen, F. J., Bespreking van „C. v.d. Poort, Gamba, een onafhankelijke kerk in Zaire. Een onderzoek naar structuur en functionering. Proefschrift Fac. Soc. Wetensch. VU-Amsterdam 1973". W&Z 5(1976)3, 231-235.

Zambia

122. Verstraelen, F. J., Afrikaanse christenen en wederkerige assistentie. Enkele aspecten van een case-studie over de Rooms-Katholieke Kerk in Zambia. W&Z 6(1976)3, 186-203.

Zuid-Afrika

123. Jonker, H., Zuid-Afrika/Theologie in Zuid-Afrika/De Kerken/Wereldraad en Amro-bank. Theologia Reformata 19(1976)3, 213-219.
124. Roos, J., Geloven in Afrika (gesprek met twee zwarte Zuid-Afrikanen). Kosmos en Oekumene 10(1976)10, 312-314.

C. AZIË

Algemeen

125. Molen, Gezina H. J. v.d., Recht op de naaste af. Amsterdam 1976, 144 pp.
126. Tholens, C. J. A., Dialoog met de Aziatische godsdiensten. Kosmos en Oekumene 10(1976)9, 255-259.

Zie ook no. 85.

Midden-Oosten

127. Wessels, A., Libanon, of het fiasco van een samenleving van christenen en moslims? Allerwegen 7(1976)1, 4-28.

China

128. Vermaat, J. A. E., Love China '75 - evangelische bezinning op China. W&Z 5(1976)3, 204-213.

India/Pakistan

129. Bergen, L. v., De Indische thuisloze, een niet-christelijke religieus. Streven 29(1976)jan., 335-340.
130. India. Kerk met een aparte eredienst. Red. J. Hogema, J. v. Lin (eindred.) en M. Muller. Kerkschrift 3. Uitg. Pausel. Missiewerken. Den Haag 1976, 18 pp.
131. Streppel, A., Future or present-continued? A study on the position of minorities in the Indo-Pakistan Subcontinent. Doct. scriptie Missiologie KU-Nijmegen, 1976, 121 pp.

Indonesië

132. Bergink, Dinah, De Panca Sila in het lager onderwijs. Een inhoudsanalyse van leerboekjes voor het basisonderwijs in Indonesië. Doct. scriptie Fac. Soc. Wetensch. VU-Amsterdam. Amsterdam 1976, 83 pp.
133. Berkhof, H., Indonesië, een natie met God. Herv. Nederland, 10 juli, 1976, 5.
134. Boutmy, Hudion L., Op weg naar nieuwe vormen van gezondheidszorg in Indonesia. Verslag van een studie, verricht in Indonesia van 7 febr. tot 29 aug. 1975, in het kader van de kandidaatsstudie aan de Fac. der Geneeskunde van de Erasmus Univ.-Rotterdam. Uitg. VU-Amsterdam, Instit. Soc. Geneeskunde/Vakgroep N.W. Sociologie. Amsterdam 1976, 163 pp.
135. Dop, H. A. v., Kerk en lied in Indonesië. Vandaar 2(1976)8, 6-8.
136. Drewes, B. F., Het verstaan van het kruis op Midden-Java. Verslag van een onderzoek. Vox Theologica 46(1976)3, 142-154.
137. Enklaar, I. H., Mijn persoonlijke betrokkenheid bij de zending. Afscheidswoord, Oegstgeest 4 september 1976. Bull. Hendrik Kraemer Instituut 7, 1976, 6-15.
138. Enklaar, I. H./v. Hengel, F. U., Een pastorale bezoekreis in het oude Indië. Mijne reis naar Benkoelen (1857). Ingeleid en geannoteerd door I. H. Enklaar. Uitg. Hendrik Kraemer Instituut. Oegstgeest 1976, 48 pp.
139. Hoekendijk, K., Langs de weg; charismatische verkondiging in Batakland. Kampen 1976. Nieuw Leven serie, 120 pp.
140. Hof, I.P.C. van 't, De missiologie van dr. Adriani (1865-1926). W&Z 5(1976)4, 269-281.
141. Honig, A. G., Zending als dienst? (n.a.v. C. H. Koetsier, Zending als dienst aan de samenleving. Over de houding van zending en kerk ten opzichte van sociaal-economische vraagstukken in Indonesië, in het bijzonder op Midden-Java). Wending 31(1976)5, 293-296.
142. Hooijschuur, K., Dialoog tussen christenen en islamieten in Indonesië. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 37 pp.
143. Kamma, F. C., „Dit wonderlijke werk". (S. A. van Hoogstraten). Het probleem van de communicatie tussen Oost en West gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw-Guinea (Irian Jaya) 1855-1972. Een socio-missiologicalische benadering. Deel I en II. Uitg. Raad voor de Zending Ned. Herv. Kerk. Oegstgeest 1976, 835 pp.
144. Profiel van een kerk. Kerk van Zuidoost-Sulawesi. Vandaar 2(1976)5, 10-11. Kerk van de Minahassa-Noord Sulawesi. Vandaar 2(1976)6, 10-11. Kerk van Zuid-Sulawesi. Vandaar 2(1976)7, 10-11. Indonesische Protestantse Kerk te Donggala (Midden Sulawesi). Vandaar 2(1976)9, 10-11.
145. Radja Haba, L., De Savugemeenschap en veranderingsprocessen. Doct. scriptie Theol. Fac. RU-Leiden, 1976, 69 pp.

Nagekomen:

146. Velden, Gabriela v.d., Kontemplatief leven op West Kalimantan. Scriptie missionarissen-cursus 1974-75, KU-Nijmegen, 1975, 44 pp.

Japan

147. Franck, F., Nieuwe Godsdiensten van Japan. De Bazuin 59(1976)24, 4-5, idem 59(1976)25, 6-7, idem 59(1976)26, 4-5.

Korea

148. South Korea under emergency rule. PMV Asia-Austr. Dossier (1976)1, 2-31.

Maleisië/Singapore

149. Williams, Kenneth M., The Church in West Malasya and Singapore: A Study of the Catholic Church in West Malasya and Singapore. Regarding Her Situation as an Indigenous Church. Proefschrift Theol. Fac. KU-Leuven. Leuven 1976, 248 pp.

Thailand

150. A Church survey in Thailand. PMV Asia-Austr. Dossier (1976)3, 2-27.

D. LATIJNS AMERIKA

Algemeen

151. Costas, O. E., Theology of the Crossroads in contemporary Latin America. Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974. Proefschrift Theol. Fac. VU-Amsterdam. Amsterdam 1976, 413 pp.
152. La Familia y la pastoral familiar en America Latina. Informes de PMV(1976) 1-2-3.
153. Hermans, Frieda, Kerk en repressie in Latijns-Amerika. Streven 29(1976)mei, 673-685.
154. Om bevrijding en gerechtigheid; verslag van een bezoek dat een CNV-delegatie van 18 okt.-6 nov. 1976 bracht aan enkele landen in Latijns Amerika op uitnodiging van de arbeidersbeweging de CLAT aldaar. Z. pl., z.j., 66 pp.

Zie ook nos. 75, 85.

Bolivia

155. Baken, Marijke, Sporen van de geest van Medellin in de Boliviaanse Kerk. Licenciaats-verhandeling Theol. Fac. KU-Leuven. Leuven 1976, 172 pp.

Brazilië

156. Engelen, J. M. v., Een kerk op Braziliaanse mensenmaat. (I) Basisgemeenschappen. Missie Aktie 31(1976)2, 6-8. (II) Gemeenschapsvormen aan de basis. 31(1976)3, 9-11.
157. Engelen, J. M. v./R. v. Rossum, Zie no. 158.
158. Rossum, Rogier van/Jan v. Engelen, Kerk op zoek naar haar volk. Braziliaanse reisnotities. Oekumene, Baarn 1976, 151 pp.
159. Van Dorsselaer, Victor, Een situering van Exu in de Afro-braziliaanse Godsdiensten. Licenciaatsverhandeling Theol. Fac. KU-Leuven. Leuven 1976, 142 pp.

Caribisch Gebied algemeen

160. Schalkwijk, J. M. W., Caribisch perspectief. W&Z 5(1976)1, 58-71.

Chili

161. Rossum, R. G. v., Chili, een aarzelende kerk. W&Z 5(1976)3, 162-171.

Nagekomen:

162. Tennekes, J., Het nieuwe leven; een onderzoek naar de plaats van de Pinksterbeweging in de chileense samenleving. Amsterdam 1975, 91 pp.

Colombia

163. Verstraelen, F. J., Church and Society in conflict: manipulation and movement in Colombia. Exchange 15, 1976, 1-27.

Mexico

164. Vanderhoff, Fr., Enkele sociaal-theologische kanttekeningen bij de mexicaanse volksreligiositeit. Een onderzoeksmodel naar de christologie in Latijns Amerika. Vox Theologica 46(1976)3, 155-164.

Suriname

165. Jones, J. P., Christus en Kwakoe in Suriname. W&Z 5(1976)1, 17-20.
166. Meeuwes, S.O./N. Waagmeester, De toekomst van Kerk en Zending in het onafhankelijk Suriname: enkele aspecten. W&Z 5(1976)3, 172-185.
167. Mulder, S., Moratorium of voortzetting van Missie en Zending in Suriname. W&Z 5(1976)1, 44-51.
168. Nimwegen, H. C. J. v., Het Comité Christelijke Kerken en oecumenische praxis in Suriname. W&Z 5(1976)1, 52-57.
169. Raalte, J. v., De Surinaamse kerken in een plurale samenleving. W&Z 5(1976)1, 5-11.
170. Rambaran, J., Hindoeïsme en Christendom in Suriname. W&Z 5(1976)1, pp. 21-25.
171. Vermooij, J., Christelijke gemeenten en nationbuilding in Suriname. W&Z 5(1976)1, 31-43.
172. Waagmeester, N./S.O. Meeuwes, zie no. 166.
173. Waesberge, R. v., Suriname, een stukje derde wereld. Uitg. NOVIB/LCGJ/IKV/LFSW. Z.pl. 1976, 72 pp.
174. Wongsodikromo, R. T., Islam en Christendom in Suriname. W&Z 5(1976)1, 26-30.
175. Zeefuik, K. A., Kerk en politieke constellatie in Suriname. W&Z 5(1976)1, 12-16.

E. OCEANIË

176. Broadbent, John, Attempts to form an Indigenous Clergy in the Vicariates Apostolic of Central Oceania and the Navigators' Islands in the Nineteenth Century. Proefschrift Theol. Fac. KU-Leuven. Leuven 1976, 248 pp.
177. A Church self-study in Papua New Guinea. PMV Asia-Austr. Dossier (1976)2, 2-15.
178. Rijk, Norbertine, Ontmoeting tussen melanesiese en westerse geneeskunde. Scriptie missionarissencursus 1975-76, KU-Nijmegen, 1976, 32 pp.

F. EUROPA/NEDERLAND

Algemeen

179. Conferentieboek Nairobi in Nederland. Kerk en Wereld, Driebergen 23-25 jan. 1976, 70 pp.
180. Eyden-van Dam, J. P. M. v., Kerkportalen in de steigers, een europees bestek (Verslag over „rencontres Européennes des Catéchuménates”). Kosmos en Oekumene (1976)5, 145-148.
181. Jansen, P., Surinamers in Nederland en de verantwoordelijkheid van de kerken. W&Z 5(1976)1, 72-82.
182. Mensen met een missie. Statistiek van missionarissen uit Nederland. Uitg. Centraal Missie Commissariaat. Den Haag, z. jr., 22 pp.
183. Nijssen, F. N. M., Nederland Missieland. Enkele problemen bij de evangelisatie in eigen land. Allerwegen 7(1976)3, 2-24.
184. Simmers, Jan, Boeddha welkom in Waalwijk. Bijeen 9(1976)10, 22-26.
185. Simmers, Jan, Stille van Hindoes moest het opnemen tegen discobar. Bijeen 9(1976)1, 8-14.

Zie nos. 3, 7, 8, 70, 73, 74, 82, 83, 86, 87.

186. Hernhutter zending in Suriname en Nederland. Het jaarverslag 1975 uitgebracht door het Zeister Zendingsgenootschap (Supplement op het jaarverslag 1974). Zeist 1976, 38 pp.
187. Jaarverslag 1975 IKVOS (Stichting Interkerkelijk Vormingswerk Ontwikkelingssamenwerking). Den Haag 1976, 50 pp.
188. Jaarverslag 1975 van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden/Utrecht 1976, 24 pp.
189. Jaarverslag 1975 van het Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de Samenleving. Rotterdam 1976, 28 pp.
190. Jaarverslag 1975 van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk. Oegstgeest 1976, 129 pp.
191. Jaarverslag 1975 van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage 1976.
192. Jaarverslag 1975 van de Stichting Afrika-Studiecentrum. Leiden 1976, 41 pp. + bijl.
193. Verslag over de jaren 1974-1975 van het Centraal Beraad Religieuzen. Z.pl., 1976, 20 pp.
194. Verslag over 1974 en 1975, Centraal Missie Commissariaat. Den Haag 1976, 94 pp. + bijl.
195. Verslag 1973-1975 van de Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (ICCO). Utrecht 1976, 130 pp.
196. Verslag over de jaren 1973-1975 van de Nederlandse Missieraad. 's-Hertogenbosch 1976, 89 pp.
197. Doopsgezinde Zendingsraad. Rapport besprekingen van vice-voorzitter op Java, juli-augustus 1976, 20 pp.

* Daar deze bibliografie aanvankelijk in „Wereld en Zending” no. 3, 1977 zou worden opgenomen en de auteur in het voorjaar enkele maanden afwezig zou zijn, vond de samenstelling ervan reeds begin maart van dit jaar plaats. Nadien bekend geworden titels over 1976 zullen alsnog in de eerstvolgende bibliografie worden verwerkt.

Boekbesprekingen

Rogier van Rossum en Jan van Engelen, Kerk op zoek naar haar volk. Braziliaanse reisnotities. Baarn 1976 (= Oekumene, VIII, 2).

De schrijvers hebben een bijzonder helder en verrijkend boekje op onze tafels gelegd. Het ware te wensen dat allen die reizen maken naar andere continenten zo goed uit hun ogen kijken als Van Rossum en Van Engelen! Laat ik beginnen met door te geven wat dit boekje ons allemaal biedt.

Allereerst geeft het een duidelijke analyse van wat er in de Braziliaanse maatschappij van de laatste dertig jaren aan de orde is. Het toont aan hoe hevig het conflict is tussen de militairen die vanaf 1964 de macht vertegenwoordigen en de belangen van de massa. Het beschrijft hoe waar het is dat de eigenlijke macht momenteel in Brazilië geconcentreerd is in de hogere krijgsschool. Gelijk daarmee wordt goed oriënterend op een rijtje gezet, wat nu eigenlijk wel die beroemde ideologie van de nationale veiligheid is: de conclusie liegt er niet om: wij hebben hier te maken met een fatale ideologische afhankelijkheid van het fascistisch en ook van het noordamerikaans anti-communisme (46).

Vervolgens krijgen wij te zien hoezeer het ontstaan van deze ideologie ook alles te maken heeft met de plaats van de katholieke kerk in de Braziliaanse samenleving. Aan de ene kant hebben bewegingen rondom de basisgemeenschappen (Freire) die militaire coup geprovoceerd; de militairen zagen dat hun meest betrouwbare bondgenoot, de kerk, toch niet zo zeker van zichzelf was als ze mochten hopen. Aan de andere kant blijft het leger de zegen van de kerk „claimen”: zijn leger en kerk niet de traditionele steunpilaren van dit soort maatschappijen?

Daarna kunnen wij een boeiende situering aantreffen van de bisschoppenconferentie te Medellín (1968). Aan de ene kant zien wij hier een kerkelijk spreken dat duidelijk de maat-

schappelijke misstanden onder vuur neemt en oproept tot radicale veranderingen; tegelijkertijd is Medellín ook de vergadering die niet in staat was de criteria van beoordeling, opgelegd aan de maatschappij, op de kerk zelf te betrekken. Het gevolg was het ontstaan van allerlei actiegroepen die deze taak wel op hun weg zagen. Dit heeft geleid tot het ontstaan van de bevrijdingstheologie.

Een groot gedeelte van het boekje wordt gewijd aan de beschrijving van wat zo'n nieuwe christelijke gemeenschap in het Noorden van Brazilië nu eigenlijk precies voorstelt. Gewezen wordt op allerlei voordelen: de mensen worden aangesproken op hun verantwoordelijkheid, de kerk bestaat niet bij de gratie van het ambtelijk instituut, er is een groeiende maatschappelijke en sociale beweging. Ook wordt uitgelegd dat het verschijnsel van deze nieuwe gemeenschappen – duidelijk onverenigbaar met de werkelijkheid van het overgeleverde parochiestelsel – zich niet voordoet in de stedelijke agglomeraties; het blijft beperkt tot het platteland, vooral die gebieden waar een sterke bedreiging van de kant van intensieve industrialisatie en urbanisatie gevoeld wordt.

Bij allerlei gelegenheden wordt ingegaan op de betekenis van het volkscatholicisme. De schrijvers proberen een elitistisch verstaan ervan te verwerpen en stellen dat alleen een historische benadering van dit verschijnsel er recht aan kan doen.

Dit alles is aan te treffen in een boekje van 150 bladzijden; men merkt dat de schrijvers persoonlijk bij hun onderwerp ten zeerste betrokken zijn – ook als christenen; hun bezoek is niet geëindigd in een vrijblijvend toerisme en ze proberen zich af te vragen wat het gevondene daar nu wel betekent voor kerk en theologie in het rijke Noorden: de vraag op p. 144: „... dat we kerk zijn van een stuk wereld dat macht uitoefent over de rest van de wereld helemaal ten eigen voordeel?” Natuurlijk zijn er vele zaken waarover men

met de auteurs in discussie kan gaan. Ik probeer dat in een artikel van mijn hand in dit zelfde nummer ook te doen. Ik hoef dat niet te herhalen. De volgende vragen kunnen echter nog gesteld worden. Hoezeer ik het ook eens ben met de beschrijving van de doctrine van de nationale veiligheid en de export ervan (46), het is goed er aan toe te voegen dat niet alleen noties als voorzienigheid, wereld en zonde (64) heel gemakkelijk door die ideologie gemanipuleerd kunnen worden, maar dat bijvoorbeeld in Argentinië ook de christologie door de militairen tot hun voordeel werd aangewend: analogieën tussen het bloed van Christus en het bloed van de in de strijd tegen de guerilla gevallen soldaten, alsmede voorstellingen over Christus als koning „guerreo”. Met grote instemming worden denkbeelden van Segundo aangehaald (65 vv.). Ik ben daar blij mee, maar vraag mij toch af of hier niet een zekere ambivalentie te signaleren is; Segundo – zie mijn artikel – is wars van alles wat „populisme” voorstelt en zou zeker moeite hebben met een theologie van het volk of van de marge (o.a. 128 vv.). Ik denk dat op dit punt toch gekozen moet worden! Verder heb ik wat problemen met de titel: „Kerk op zoek naar haar volk”. Eerst dacht ik: moet dat niet zijn: „Volk op zoek naar zijn kerk”?

F. J. Verstraelen, An African Church in Transition: from missionary dependence to mutuality in mission. A case-study on the roman-catholic church in Zambia.

2 delen. Development Research Institute, Tilburg en Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden, 1975. XXI en 348 pp. en 349-583 pp., plus 23 pp. appendices. f 17,50 (Boerhaavelaan 43, Leiden).

Dit werk is een onderdeel van een groot project van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling Missiologie te Leiden. Wie dit deel in het geheel wil plaatsen wordt verwezen naar het samenvattend rapport van prof. dr. E. Jansen Schoonhoven, Wederkerige assistentie van kerken in

Wordt zo het begrip „kerk” niet als een constante grootheid voorgesteld? Op p. 57 wordt die kerk in een dwarsdoorsnede van vier groepen ons voorgesteld; welke van die vier is het nu? Maar is ook het begrip „volk” wel duidelijk? Deze vraag stel ik vooral naar aanleiding van het feit dat de schrijvers opmerken dat de basisgemeenschappen – hoe je ze ook noemen wilt – beperkt blijven tot het (bedreigde) platteland. Studies wijzen uit dat eind van deze eeuw 70% van de latijnsamerikaanse mensen in een stad zal wonen (aan het begin van deze eeuw was het 30%). Terecht stellen de auteurs dat hét kenmerk van de stadssamenleving gelegen is in het individualistische „consumerisme” (65, 121). Er is dus een tendens van volk naar massa oftewel „Lumpen”. Moet dan ook niet de meermalen vermelde hypothese van centrum en periferie (o.a. 90) toegepast worden op deze nieuwe vorm van christelijke organisatie? Is de notie „klasse” dan niet beter dan die van volk?

De vragen dienen o.a. tot uitdrukking te brengen dat wij in dit boekje één van de beste publicaties in het Nederlands hebben over de problematiek van maatschappij en kerk in Brazilië: een hartelijke gelukwens waard!

L. Schuurman

missionair perspectief, samenvatting van een studieproject van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling missiologie, 1970-1976, Leiden 1977, 194 blz. (zie elders in dit nummer). Hier valt te vermelden, dat deze case-study van Verstraelen ondernomen werd – na veel voorbereiding en reizen – van januari tot augustus 1973 ter plaatse, waarbij dankbaar gebruik gemaakt werd van de sociologische methoden. Ook moet vermeld worden, dat bij de uitwerking van de talrijke gegevens gebruik gemaakt werd van deskundigen van de Hogeschool te Tilburg. Een eerste lofprijzing moet dan ook zijn: zie hier een voorbeeldige samenwerking tussen theologie en sociologie.

De studie gaat over de katholieke kerk in Zambia en daarbij fungeerde het katholieke secretariaat van deze kerk als medewerker en mede-denker aldaar. Deze samenwerking kan als exemplarisch beschouwd worden en de

recencent hoopt, dat in vele landen zulke moeizame maar heilzame studies opgezet zullen worden. Het zijn ogen-openers, want er komt enorm veel aan het daglicht.

De volgorde van de hoofdstukken van deze studie is uiterst logisch. Deze begint met meer normatieve vaststellingen, waardoor het thema en de methode duidelijk worden. Het Post-Vaticaanum II begrip van missie wordt uitvoerig naar voren gehaald, waarbij de begrippen Volk Gods en lokale kerk een hoofdrol spelen. Niet wordt vergeten, dat er een gemeenschap van lokale kerken moet zijn. Zo krijgen begrippen als wederzijdse assistentie, lokalisatie en wederkerigheid een plaats en dienen als model. Het empirisch onderzoek moet dan aantonen of dit alles in de kerk van Zambia werkelijkheid geworden is of aan het worden is. Duidelijk is, dat de wederzijdsheid steeds in het missionaire vlak gezien moet worden. Het boek vertoont een tweeslag: enerzijds bevat het een case-study van twee diocesen en anderzijds wordt er een uitvoerige survey gehouden op nationaal niveau. Dit is een goede oplossing. Men kan immers niet in een beperkte tijd alle diocesen bezoeken en doorlichten. Toch is het gevaar van eenzijdigheid vermeden door de bredere aanpak van het nationale survey. Er is dus participatie en observatie, geschreven documentatie, interviews en questionnaires. Een rijk geheel, dat een betrouwbaar beeld oplevert.

Het probleem wordt scherper gesteld in het tweede deel, waarin in verschillende hoofdstukken de „setting” wordt behandeld. Wij krijgen algemene informatie over Zambia, over de katholieke kerk aldaar, waarbij gedetailleerd ingegaan wordt op de „actors of change” (leken, catechisten, religieuzen, clerus en bisschoppen), over de twee bijzondere bestudeerde diocesen Chipata en Lusaka. Er komt naar voren, dat men bezig is een overgang mee te maken van missie-kerk naar lokale kerk, wat in sociologische termen min of meer met culturele verandering kan worden weergegeven. Uit het empirische onderzoek zal nog moeten blijken, wie daarbij de hoofdrol spelen – inheemsen of buitenlanders – en op welke terreinen.

Deel drie doet weer een stap verder. Het gaat over veranderingen en een nieuwe oriëntatie in de kerk. Ingegaan wordt op de leken, de liturgie, de missionarissen en bij dat alles wordt het standpunt van de katholieken in

Zambia aangegeven. Daarna komen de buitenlandse missionarissen aan het woord. Opvallend is hier, dat de stem van de leek serieus genomen wordt evenals die van de religieuzen en priesters van het eigen land. Hier begint eigenlijk de verslaggeving van het onderzoek. Het is onmogelijk in dit bestek de volle rijkdom van de gegevens, die genuanceerd en synthetisch weergegeven worden, naar voren te laten komen. Steeds weer valt ons op, dat in plaats van autoriteit en gehoorzaamheid het woord dialoog wordt gebruikt. Geheel volgens het model van Vaticanum II! Belangrijk is wat de zambianisatie inhoudt en hoe de kerk erop reageert.

Deel vier omvat het grootste deel van de studie: het lokaal maken van de kerk en de buitenlandse hulp. Er komen hier zaken aan de orde, die nu enkele jaren later op vele plaatsen ter sprake komen: Welke zijn de ambten of diensten in de kerk, hoe zit het daar met de verhouding inheems-buitenlands? Hoe is de verhouding tussen self-support en buitenlandse hulp? Hoe zit het met het zichzelf zijn in meer geestelijke zin (eigen identiteit) en buitenlandse invloed? Men kan hier uit het materiaal gevarieerde standpunten horen over een Afrikaanse kerk, over wat er zou kunnen gebeuren wanneer buitenlanders en buitenlandse hulp verminderd of afgebroken wordt (de „collapse” positie, de „carry on” positie en de „great opportunity” positie). Klaar zijn de oplossingen niet, maar men kan nu aan de dialoog beginnen, omdat men ziet waar de knelpunten liggen.

Deel vijf behandelt de binnen- en buitenrelaties van de kerk. Verhoudingen tussen buitenlandse en eigenlandse missionarissen, tussen priesters en leken (zusters en broeders inbegrepen). Opnieuw vallen ons de fijne nuances op, vooral wanneer het gaat over de moeilijke vraag: van wie houden de mensen het meest: van de buitenlandse of eigenlandse priesters? Dit zou door iedereen in elk land gelezen moeten worden. Opvallend is ook de studie van het zich bewust zijn van de buitenlandse relaties. Ook hier kan men slechts in nuances spreken en een onderscheid maken tussen Oost-Afrika, de rest van Afrika, Europa en Amerika en niet te vergeten Rome. Hier raken wij het hoofdprobleem van deze studie: is er wederkerigheid in deze relaties, hoe stelt men zich dat voor? Daarop gaat deel zes uitvoerig in, want een groot deel van het

onderzoek werd hieraan besteed. Duidelijk is dat men in een overgangsstadium verkeert. Eenheid van opvatting en praxis is er niet, maar de voorkeur blijkt uit te gaan naar echte wederkerigheid ook al ziet men dat nog niet zo concreet voor zich. Deel zeven geeft ons concluderende opmerkingen. Hier komt de auteur zelf weer naar voren en wel met interessante observaties en voorstellen. Zeer aan te bevelen is de lezing van de herziening van het model voor missie van Vaticanum II. Uit de gegevens van het empirisch onderzoek komt naar voren, dat assistentie meer dan op Vaticanum II wederzijds moet zijn en niet alleen vanuit het Westen. Het blijkt ook, dat buitenlandse missionarissen niet zo zeer gezien moeten worden als helpers in de zielzorg, uitgeoefend door Afrikanen, maar als helpers van de Afrikanen in de missionaire dimensie, die elke kerk ook volgens Vaticanum II moet hebben. Wat Vaticanum II nog niet voorzag, is dat de kerk in Afrika volwassen is geworden en dat er volwassen verhoudingen moeten ontstaan. Men gaat niet zo ver, dat men een moratorium wil, maar wel wordt benadrukt, dat de rol van de buitenlander er een is van hulp. Vandaar de vraag: moeten de kerken in Afrika nog onder het bestuur van de Congregatie van de Evangelisatie van de Volken in Rome blijven vallen of moeten zij onder het normale bestuur gebracht worden? Zo kan veel kritiek voorko-

J. Verkuyl, Voorbereiding voor de dialoog over het Evangelie en de ideologie van het marxistisch Leninisme. Kampen (Kok) z.j. 208 blz.

Professor Verkuyl heeft een leeropdracht welke niet slechts de theorie van de zending maar ook die van de evangelistiek omvat. Met name dit laatste gedeelte van zijn leeropdracht legt op hem de taak het gesprek op gang te brengen, resp. gaande te houden tussen het evangelie en de wereld der ideologieën (eventueel een wereld die meent zonder ideologieën te zijn). Hierbinnen heeft Verkuyl zich altijd sterk aangetrokken gevoeld tot de wijze waarop het Marxisme in onze wereld gestalte heeft gekregen. Hij heeft ons nu een studie gepresenteerd waarin hij getuigenis aflegt van de plaats waarop hij momenteel staat in zijn

men worden en kan een eigen liturgie etc. gestalte krijgen. Men ziet in de kerk van Zambia ook duidelijk, dat men missionair moet zijn in eigen en verre omgeving, maar men gebruikt het woord niet graag wegens de historische belasting ervan; missionaire evangelisatie of simpel evangelisatie zijn meer in gebruik. Natuurlijk vindt men aan het einde van het boek de tekst van het questionnaire en andere gegevens en lijsten.

Wij zouden dit werk een exemplarisch werk willen noemen. Er is een gezonde samenwerking tussen sociologie en theologie en geen van beide schieten ergens tekort. Wij zouden wensen, dat alle kerken op deze wijze doorgeleefd werden. Zij zouden dan precies weten wat er in brede lagen van de gelovigen leeft, waar de idealen liggen, hoe het met de realisatie daarvan staat en hoe men uit ambivalentie naar een nieuwe toekomst kan gaan. Deze studie geeft ons hoop, dat wij sinds Vaticanum II op goede nieuwe wegen zijn gegaan, die echter al gaande voortdurend verder gegaan moeten worden, omdat mensen en tijden vooruitgang maken. Niemand kan zich gekwetst voelen door dit objectieve werk en men moet de auteur uiterst dankbaar zijn, dat hij zo consciëntieus is te werk gegaan. Hij legt zichzelf niet op, maar laat de feiten spreken.

Arnulf Camps ofm

onderzoek met betrekking tot deze wereld. De termen binnen de titel van zijn boek heeft hij zorgvuldig gekozen. Hij spreekt nadrukkelijk over een „voorbereiding voor de dialoog”. In deze woordkeuze komen twee belangrijke karakteristieken van zijn werk naar voren. Vooreerst spreekt daaruit zijn christelijke gedrevenheid om tot een dialoog te komen. Het is voor hem geen academische kwestie, maar een hem bijna dierbare levensnoodzakelijkheid. Anderzijds schaart hij zich – met alle sympathie en bewondering die hij voor diverse aspecten van het Marxisme aan de dag legt – bepaald niet onder de optimisten die een dialoog – of nog veel nauwere banden – tussen Evangelie en Marxisme als een gemakkelijke en vanzelfsprekende zaak zien. Wil de ook door hem als noodzakelijk onderkende dialoog op gang komen, dan is er een inten-

sieve voorbereiding voor nodig en op deze moeizame weg naar de dialoog toe wil hij zijn bijdrage leveren. Maar ook de inhoud van deze dialoog lijkt mij door hem minitueus geformuleerd. Er is geen sprake van een dialoog „van het Evangelie en de ideologie van het marxistisch Leninisme”, maar van een dialoog over, alsof de auteur ook in de titel al zijn twijfel tot uitdrukking wil brengen met betrekking tot de ook in zijn boek niet systematisch beantwoorde vraag: is een echte dialoog van deze beide eigenlijk wel mogelijk. Zeker, hij ziet vele punten van overeenstemming tussen beide, met name wat de motivering betreft, maar in de grond blijven zij voor hem toch contradictoer.

Vervolgens wordt gesproken van „Evangelie” en niet van christendom of kerken, hetgeen natuurlijk ook een juiste pendant is van „ideologie van het marxistisch Leninisme”, hoewel Verkuyl zich niet laat verleiden tot een uitdrukkelijke formulering waarin „Evangelie” zou fungeren als „ideologie van christendom en/of kerken”. Helemaal adequaat zijn de formuleringen en vooral de feitelijke uitwerking van de vergelijking echter niet. Hoewel hij de tekortkomingen van christendom en kerken bepaald niet uit de weg gaat, verschijnt het Evangelie toch vooral als het ideaalbeeld van het christen-zijn, terwijl reeds de keuze van de term „marxistisch Leninisme” suggereert wat feitelijk in de uitwerking breed wordt uitgemeten: de concrete en laakbare gestalte die het in allerlei systemen en landen gekregen heeft. Hier ligt een wezenlijk tekort van dit boek dat misschien christenen wel kan helpen zich voor te bereiden voor de dialoog, maar mogelijke gesprekspartners „van de andere zijde” bij voorbaat zal afschrikken en alle geloof in een mogelijke dialoog zal doen verliezen. Deze tekortkoming in het boek op een wezenlijk punt in zijn doelstelling is te betreuren, omdat juist de authentieke gedrevenheid van de auteur hem hiertoe brengt: hij wil te veel bewijzen en bewijst – althans voor velen – dan helaas niets. Het boek blijft desondanks – met name dus voor christenen – bijzonder waardevol. Men vindt er namelijk erg veel concreta, met name uit de geschiedenis van het marxistisch Leninisme bijeen: over persoon, leven en werken van Marx, over de verschillende „internationales”, over de wijze waarop het marxistisch Leninisme in de verschillende landen gestalte

heeft gekregen, over het neo-Marxisme enz. Wel moet hier onmiddellijk aan worden toegevoegd dat deze beschrijvingen voortdurend doortrokken worden door hinderlijke en niet altijd gefundeerde waarde-oordelen. Daarop volgt een uitvoerige beschrijving van de leer, met name op het punt van het atheïsme, het materialisme, de klassenstrijd, de antropologie en de ethiek. Ook dit gedeelte is bijzonder informatief, maar hier wordt met name Marx toch wel erg weinig recht gedaan en in ieder geval in een eenzijdig perspectief geplaatst. Heel in het kort kan men er van zeggen dat Verkuyls analyse vooral is gericht op het vulgair Marxisme, met name zoals het in het geïnstitutionaliseerde Marxisme verschijnt. Hangt dit misschien samen met een opmerking op blz. 77 waar tot onze verwondering te lezen staat dat kardinaal König als een van de beste kenners van het marxistisch Leninisme moet worden beschouwd? Een wezenlijk punt in het misverstaan van Marx is m.i. gelegen in de voortdurend terugkerende bewering dat Marx allerlei concepten „maakt”, terwijl deze in feite zaken als materialisme, gebrek aan moraal enz. meent te moeten constateren. Het zou hier te ver voeren om over een en ander te polemiseren. Hiervoor kan verwezen worden naar het mei-nummer van het tijdschrift Wending, dat geheel aan de polemiek rond dit boek is gewijd. Onder de vele auteurs waarmee Verkuyl in zijn boek in gesprek gaat, neemt Ernst Bloch een belangrijke plaats in. Het uiteindelijk anthropocentrisme van Bloch, waartoe de auteur terecht concludeert, verliest onder de broksgewijze behandeling jammer genoeg veel van zijn dynamiek en mysterie. Slechts in de sympathie waarmee Verkuyl over hem schrijft, klinkt voor de aandachtige lezer mee hoezeer ook de auteur zich van deze dimensies in Bloch's denken volledig bewust is.

Het derde deel van het boek – dat overigens niet op een duidelijk gemarkeerd punt begint, maar gaandeweg uit het weinig waarde-vrije en soms moraliserende tweede deel voortkomt, is weer veel meer ter zake, namelijk waar punten van dialoog worden uitgewerkt, bijvoorbeeld ten aanzien van anthropologie, de zaak van Jezus, zonde-dood-schuld, toekomstverwachting met daar tussenin een bevreedend hoofdstukje over de staat. Natuurlijk lijden ook deze onder de gebreken van het tweede

deel, maar hier worden toch met visie convergerende lijnen getrokken. Het laatste hoofdstuk, dat een oproep is tot praxis, is een fascinerend stuk preek dat de lezer ongetwijfeld zal aangrijpen en dat ook mensen die met name ten aanzien van het tweede deel hun soms niet onaanzienlijke reserves hebben, zal meeslepen.

Van hieruit terugkijkend en de balans opmakend moet het uiteindelijk oordeel toch naar het positieve doorslaan. Wanneer wij deze positieve punten nog eens bijeen zetten: het boek levert meer informatie over Marx, Marxisme en concrete ontwikkelingen daarbinnen dan

F. C. Kamma, Dit Wonderlijke Werk. Het probleem van de communicatie tussen oost en west, gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw Guinea (Irian Jaya) 1855-1972. Een socio-missiologicalische benadering.

Uitgave van de Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk - 1977. Tweede herziene druk, Band I en II, 836 p. + 1 kaart, prijs f 45,— incl. verzendkosten.

De eerste uitgave van „Dit Wonderlijke Werk” is in dit tijdschrift reeds eerder besproken door B. O. van Nunen, in no. 1, 1977, pp. 87-88. Graag wil ik daarnaar verwijzen. Van Nunen heeft geen overwegend negatief oordeel over het boek van Kamma. „Dit is zeker niet het geval”, schreef Van Nunen aan de auteur in een brief die met zijn recensie voor Wereld en Zending werd ontvangen na het schrijven van het voorwoord bij de tweede herziene druk. En hij gaat verder: „En als er wat kritische vragen zijn gesteld, dan betreffen deze bepaalde onderdelen of bepaalde aspecten van het werk. Niet het werk als geheel, waar ik grote bewondering voor heb”.

Het ligt niet in de bedoeling hier weer tot een bespreking te komen, nu dan van de tweede herziene druk. Ik wil mij beperken tot het aanduiden van enkele kritische bemerkingen die Van Nunen indertijd maakte, en zoals ik in

de meeste christenen, ook theologisch gevormden (helaas) gemeenlijk bezitten. Met name de informatie over de concrete gestalten van het Marxisme in de tweede en derde wereld kan voor velen in werk en gesprek een steun zijn. Het boek heeft visie en lezer tot praxis te motiveren. Hopelijk motiveert het ook tot meer ongehinderde lezing van Marx' geschriften zelf dan Verkuyl's gedrevenheid hem zelf vaak mogelijk maakte. De zo door hem gewenste dialoog, hoever die zich ook moge uitstrekken, zal er slechts aan diepte en slagvaardigheid door winnen.

Th. A. G. van Eupen

het voorwoord op de tweede herziene druk lees ten dele ook door anderen zijn gemaakt. Ten aanzien daarvan wil ik nagaan wat Kamma er in de hernieuwde uitgave mee gedaan heeft.

Een van de zeer belangrijke correcties is te vinden op p. 716, waar nu staat: „Het probleem van de wezenlijke communicatie komt hier in alle gecompliceerdheid voor ons te staan. Wanneer één ding ons duidelijk moet zijn geworden, dan is het wel dit dat kennis van elkaars cultuur en taal onontbeerlijk is voor een reëel contact en communicatie. Maar ook dat, wanneer aan die voorwaarden is voldaan, communicatie van het Evangelie en aanvaarding *niet vanzelfsprekend is*”. In de eerste uitgave stond er: „... en aanvaarding daarvan het gevolg is”. Dit is een conclusie die beter aansluit bij het geboden materiaal. Ze sluit bovendien logisch aan bij wat Kamma in de eerste uitgave ook al schreef op p. 805, dat kennis van taal en cultuur „*niet automatisch leidt tot begrip van de boodschap en werkelijke communicatie*”.

Vervolgens verdient een opmerking in het voorwoord bij de tweede herziene druk onze aandacht. „Er zijn af en toe irritante opmerkingen bij geplaatst ...” (de citaten, rec.). De meeste van deze opmerkingen heeft de auteur nu weggewerkt.

De studie van Kamma is naar mijn mening van grote waarde voor hen die meer inzicht willen krijgen in de (kerk)geschiedenis van Irian Jaya vanaf 1855.

J. van Lin

Edmund Blommaert, Mozambique – kerk binnen de revolutie.

Uitg. van de Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit in samenwerking met Commissie Buitenland van de Nederlandse Missieraad. Deurne, 1977. 44 p. f 4,50.

De bedoeling van de brochure is om, in vervolg op de publicatie van de N.M.R.: „Een nieuw volk, een nieuwe kerk? Mozambique” van begin 1976, informatie te geven over hoe de situatie van de Rooms-Katholieke Kerk in Mozambique zich in de loop van 1976 heeft ontwikkeld. Dit gebeurt voornamelijk aan de hand van de in dat jaar verschenen herderlijke brieven en officiële verklaringen van de bisschoppen. De schrijver wil, blijkens de inleiding, „dit materiaal zo objectief mogelijk aan (...) reiken, zodat een ieder zelf er zijn oor-

Sjef van Tilborg, Misschien dat God het ons vergeeft. Uit de praktijk van een pastor voor vreemdelingen.

Ten Have, Baarn.

In een 20-tal korte impressies vertelt de schrijver over zijn ervaringen met vreemdelingen, in dit geval Italianen in Nederland. Het is vlotjes neergeschreven – dat leest plezierig – terwijl je er toch de diepte in peilt, die een kort gesprek of een enkel woord bereiken. Het is geen opwekkend beeld dat je krijgt, wanneer je uit de stukjes tekst één totaalbeeld

Mul Raj Anand, Bakha, het leven van een paria Modikwe Dikobe, De Marabi dans Edgar Cairo, De kollektieve schuld

Samen met het Wereldvenster te Baarn heeft de NOVIB een serie boeken uitgegeven in „de derde spreker serie”. Het zijn romans geschreven door mensen uit de derde wereld. „Zij hebben wel óver ons geschreven, maar ons nooit aan het woord gelaten”: dat is het (terechte) verwijt aan het Westen. Daaraan wil deze serie tegemoetkomen. Deels vertaald bestaand werk, deels in opdracht geschreven werk – gemeenschappelijk is de „plaatselijke

deel uit zal kunnen vormen”. Deze bedoeling weerhoudt hem er niet van om in een „Besluit” enkele schoolmeesterachtige opmerkingen te maken over wat de Mozambicaanse bisschoppen beter zouden kunnen doen. De verklaringen zelf zijn het waard om kennis van te nemen. Grondtoon ervan is: wij willen aan de opbouw van de natie en van een rechtvaardige maatschappelijke orde meewerken, maar constateren met zorg dat 1) de grondwettelijke bepalingen over de godsdienstvrijheid in de praktijk dikwijls niet gerespecteerd worden, en 2) de tendens bestaat de mens aan het systeem op te offeren. De bisschoppen komen niet alleen op voor de eigen gelovigen, maar hebben ook op president Machel een beroep gedaan om de wantoestanden en willekeurige praktijken in de zgn. „heropvoedingskampen” te veranderen. Een en ander vertolkt een gevoel van diepe onzekerheid ten aanzien van de toekomst van kerk en volk in Mozambique.

J. Roldanus

probeert te destilleren.

Toch verwacht je meer, afgaande op de titel. God alleen op de voorflap is niet genoeg om de inhoud van het boek te dekken. En wanneer je dan nog leest, dat de schrijver zich pastor noemt, maar dat – wie weet wat dat is – dit boek niet moet lezen, dan worden mijn vraagtekens nog groter.

Het is een boek voor een ieder, die zelf ook te maken heeft met „de vreemdeling in ons midden”, maar voor dit boek was dan de ondertiteling wel voldoende geweest.

J. van der Velden

kleur” die niet door inleving maar door leven in de situatie ontstond.

Het eerstgenoemde boek speelt in het vooroorlogse koloniale India: het tweede in Johannesburg en het derde in het Suriname van 1973. De taal van „De kollektieve schuld” is nog het meest gekleurd en daardoor authentiek.

Men komt veel vreemde woorden tegen. Er zijn registers, helaas nogal onnauwkeurig en onvolledig. Dit sympathieke initiatief zal uitgroeien tot 12 romans die voor f 10,— (gemiddeld) bij NOVIB, Amaliastraat 5-7, Den Haag te bestellen zijn. Men bewijst er in elk geval zichzelf een goede dienst mee.

A. de Kuiper

Aan dit nummer werkten mee:

Lesslie Newbiggin,

bisschop van de Kerk van Zuid-India; was een aantal jaren algemeen secretaris van de Internationale Zendingsraad van de Commissie voor Wereld Zending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken; thans rector van Selly Oak Colleges, Birmingham.

L. Schuurman,

gedurende 10 jaar werkzaam als docent aan de Theologische Faculteit te Buenos Aires, Argentinië; thans wetenschappelijk hoofdmedewerker missiologie aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken te Kampen.

A. Camps ofm,

hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

J. Verkuyl,

hoogleraar in de missiologie en evangelistiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

C. M. Boerma,

tot voor kort secretaris binnenland van ICCO (Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten) te Utrecht; voordien o.m. werkzaam bij de omroep (CvK – IKOR – T.V.) en in het evangelisatiewerk in Rotterdam-Zuid; thans predikant van de Gereformeerde Kerk te Huizen (N.H.).

J. M. van der Linde,

hoogleraar in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

F. J. Verstraelen,

adjunct-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, te Leiden.

L. Lagerwerf,

stafmedewerkster Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. missiologie, te Leiden.

Mededeling van de directie

Om verschillende redenen zien wij ons genoodzaakt de abonnementsprijs van „Wereld en Zending” te verhogen. Met name zijn de kosten voor het drukken en verzenden van ons tijdschrift gestegen. Wij hopen dat u er begrip voor kunt opbrengen dat dit een verhoging van de abonnementsprijs met zich meebrengt, waardoor de abonnementsprijs per 1 januari 1978 f 25,— per jaar wordt. Een studentenabonnement kost f 20,—. Voor België wordt de abonnementsprijs Bfrs. 350,— per jaar. Losse nummers: f 7,50 (incl. porto).