

wereld
en zending
tijdschrift voor
missiologie

kerk en samenleving in een onafhankelijk Suriname

1

vijfde jaargang 1976

INHOUDSOPGAVE

„WERELD EN ZENDING”, JAARGANG 1976

A. Artikelen

Mortimer Arias	Opdat de wereld gelove	100
H. Bootsma	Nairobi en de zending	120
A. Camps	Drie dialogen tussen Christendom en Islam: Cordova, Tunis en Tripoli	260
A. H. van den Heuvel	Nairobi als een uitdaging	87
L. A. Hoedemaker	Inleiding op de Amerikaanse jaren van Hans Hoekendijk 1965—1975	320
	Inleiding op de geselecteerde fragmenten	347
	Bibliografie	412
J. C. Hoekendijk	Een adventspreek	349
	Eerst horen, dan zien: het karakter van missionaire theologie	357
	Christenen in veranderende instituties	376
	Radicale alternatieven	396
	De belofte van de stad	405
I. P. C. van 't Hof	De missiologie van dr. Adriani (1865—1926)	269
P. Jansen	Surinamers in Nederland en de verantwoordelijk- heid van de kerken	72
J. F. Jones	Christus en Kwakoe in Suriname	17
L. Lagerwerf	Bibliografie van in Nederland en België versche- nen missiologische literatuur in het jaar 1975	219
P. van Leeuwen	Franciscus van Assisi over leven onder niet- christenen	250
S. O. Meeuwes/ N. Waagmeester	De toekomst van Kerk en Zending in het onafhankelijk Suriname: enkele aspecten	172
D. C. Mulder	Nairobi en de kwestie van de dialoog	128
S. Mulder	Moratorium of voortzetting van Missie en Zending in Suriname	44
H. C. J. van Nimwegen	Het Comité Christelijke Kerken en oecumenische praxis in Suriname	52
J. van Raalte	De Surinaamse kerken in een plurale samenleving	5
J. Rambaran	Hindoeïsme en Christendom in Suriname	21
J. Roldanus	Protestants theologisch onderwijs in Kameroen	282
R. G. van Rossum	Chilli, een aarzelende kerk	162
J. M. W. Schalkwijk	Caribisch perspectief	58

J. A. E. Vermaat	Love China '75 - evangelische bezinning op China	204
J. Vernooij	Christelijke gemeenten en nationbuilding in Suriname	31
F. J. Verstraelen	Afrikaanse christenen en wederkerige assistentie. Enkele aspecten van een case-studie over de Rooms-Katholieke Kerk in Zambia	186
	Kroniek bij het eeuwfeest van de Societas Verbi Divini	214
R. T. Wongsodikromo	Islam en Christendom in Suriname	26
K. A. Zeeffuik	Kerk en politieke constellatie in Suriname	12
—	Christus belijden in deze tijd. Verslag Sectie I vijfde Assemblee Wereldraad van Kerken, Nairobi 1975	136
—	Aanbevelingen vanuit Sectie I	153

B. Boekbesprekingen

Mission trends no. 2: Evangelization, uitgegeven door Gerald H. Anderson en Thomas Stransky	J. Verkuyl	157
<i>C. van der Poort</i> , Gamba, een onafhankelijke kerk in Zaïre. Een onderzoek naar structuur en functionering	F. J. Verstraelen	231
<i>J. Verkuyl</i> , Inleiding in de nieuwere zendingswet- enschap	E. Jansen Schoonhoven R. G. van Rossum	235 239
<i>E. Randolph Daniel</i> , The franciscan concept of Mission in the High Middle Ages	P. van Leeuwen	301
<i>A. G. Honig Jr.</i> , Jezus Christus, de Bevrijder, de inhoud van de missionaire verkondiging	C. H. Koetsier	302
Alternatief, tweemaandelijks jongerentijdschr. voor informatie en actie	C. H. Koetsier	302
<i>G. C. Oosthuizen</i> , Pentecostal penetration into the indian community in South Africa	J. van Lin	303
Zending in Vendaland	J. van Lin	303
Ampsbediening in Afrika (Lux Mundi 5), onder redactie van D. J. Bosch	J. van Lin	305

<i>V. Neckebrouck</i> , L'Afrique Noire et la crise religieuse de l'Occident	J. van Lin	305
<i>Fritz Kollbrunner</i> , Die Katholizität der Kirche und die Mission	J. van Lin	306
Qui portera l'évangile aux nations? (XLIVe semaine de missiologie de Louvain 1974)	J. van Lin	309
<i>J. W. Schoorl</i> , Sociologie der Modernisering. Een inleiding in de sociologie der niet-westerse volken . .	J. M. van Engelen	310
Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I: Die Alte Kirche	I. H. Enklaar	312
Vrouw. Situaties in Afrika, Azië, Latijns Amerika . .	M. C. Jongeling	312
<i>C. M. van Heemstra</i> , Je zult maar vrouw zijn. Haar rol in een kleiner wordende wereld geschetst naar ervaringen in Afrika	M. C. Jongeling	313
<i>J. A. B. Jongeneel</i> , Bibliografi. Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia, Jilid 1	M. C. Jongeling	314
<i>C. M. Overdulve</i> , Apprendre la langue rwanda . . .	J. Voorhoeve	314

Redactie en
administratie:

Prins Hendriklaan 37
Amsterdam-7

Postgiro 493248
„t.n.v. Nederlandse
Zendingsraad“

Abonnementsprijs
f 19,— per jaar

Studenten-abonn. f 15,—

Losse no's f 4,50

Abonnementsprijs voor
België Bfrs 270 per jaar

Verschijnt
twee-maandelijks

Wereld en Zending

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIOLOGIE

(voortzetting van 'Het Missiewerk' en 'De Heerbaan')

Redactie

Prof. Dr. A. Camps
Drs. J. M. van Engelen
Dr. M. C. Jongeling
Dr. C. H. Koetsier
Dr. A. de Kuiper
Dr. C. S. I. J. Lagerberg
Dr. J. van Lin (redactiesecretaris)
Prof. Dr. J. M. van der Linde
Ds. A. Rigters
Drs. R. G. van Rossum
Dr. J. van Slageren
Prof. Dr. J. Verkuyl (redactiesecr./eindredacteur)
Dr. F. J. Verstraelen

Inhoud

	<i>pag.</i>
Ten geleide	1
<i>J. van Raalte</i> De Surinaamse kerken in een plurale samenleving	5
<i>K. A. Zeeuwik</i> <i>J. F. Jones</i> Kerk en politieke constellatie in Suriname	12
<i>J. Rambaran</i> Hindoeïsme en Christendom in Suriname	17
<i>R. T. Wongsodikromo</i> <i>J. Vernooij</i> Islam en Christendom in Suriname	21
<i>S. Mulder</i> Christelijke gemeenten en nationbuilding in Suriname	26
<i>H. C. J. van Nimwegen</i> Moratorium of voortzetting van Missie en Zending in Suriname	31
<i>J. M. W. Schalkwijk</i> Het Comité Christelijke Kerken en oecumenische praxis in Suriname	44
<i>P. Jansen</i> Caribisch perspectief	52
Surinamers in Nederland en de verantwoordelijkheid van de kerken	58
	72

Surinaamse kerken in een nieuwe tijd

Engelsen, Fransen, Portugese en Hoogduitse Joden, Zeeuwen, Hollanders en andere Nederlanders, Duitsers, Schotten, Zwitsers en Amerikanen, (en wie eigenlijk niet uit de westerse wereld?) hebben in de geschiedenis Suriname gezocht.

Toen Suriname een georganiseerde kolonie werd, waren er al minder blijvers onder de genoemden, en in het rijkdeel Suriname kwam het land naar binnen toe in de handen van hen die zich oefenden Surinamers te heten. Nu is Suriname een eigen staat, een onafhankelijke republiek, althans wat haar staatkundige positie betreft. Voor minder economische afhankelijkheid zal men er nu wegen willen zoeken.

Na 25 november 1975 zijn de vele kerken en christelijke gemeenschappen in Suriname mee over gegaan naar een nieuwe tijd en naar nieuwe taken. Gezien de liturgie, die voor de dank- en bezinningsdienst in het land was opgesteld door alle kerken samen, ziet het er naar uit dat de woorden, waaronder „Nairobi“ de christenheid bijeen riep, ook in Suriname worden verstaan: Jezus Christus bevrijdt en verenigt.

Voor het eerst in de geschiedenis traden de Conferentie van Fundamentele Kerken, de Federatie van Pinkster Gemeenten en het Comité Christelijke Kerken samen op: „Met het oog op de zelfstandigwording van ons land hebben verschillende Christelijke groeperingen hier te lande het plan opgevat om bij deze, voor ons geliefd Suriname zo unieke gebeurtenis, een uniforme dankdienst op te stellen, om zo onze onderlinge verbondenheid tot uitdrukking te brengen... Moge deze uniforme dankdienst een uitdrukking zijn van onze gezamenlijke inzet om als Christen en Burger van de nieuwe Republiek Suriname gemeenschappelijk en individueel onze plicht tegenover land en volk serieus op ons te nemen...“.

In de liturgie voor 25 november komt men een bloemlezing uit de vele tradities die het land binnenkwamen tegen. Wij mogen ons nog wel eens herinneren dat Suriname in politiek opzicht voor Nederland praktisch

nooit een werkelijkheid was, en indien nu wel, dan vrijwel alleen omdat er zoveel Surinamers onder ons zijn die men graag weer ziet vertrekken. Maar vanuit vele west-europese tradities zijn sinds de zeventiende eeuw voorttrekkers en eenlingen uit kerk, missie en zending naar Suriname gegaan. Te noemen zijn de Fransen die er vroeg kleine nederzettingen hadden. Zij zullen wel katholiek geweest zijn, of waren het gereformeerde emigranten?

De Kerk van Engeland kwam in het land toen in 1650 twee engelse heren een particuliere suikertuin van Suriname wilden maken. In 1667 kwam, met de Zeeuwse verovering, de gereformeerde handelskerk uit Nederland aan de orde, en niet lang erna de afgescheiden ordoïde variant van de Labadisten. Franciscanen kwamen stellig met missionaire intentie in Paramaribo aan, terwijl de gereformeerde, tolerante gouverneur Van Aerssen hen althans voor het pastoraat onder de katholieke planters wilde gedogen (. . . de catholijcke hier gedogende, can haer haere godtsdienst niet werden geweyjgert sonder de vreetste tirannije . . .). Niemand minder dan Justinianus von Welz, de eenzame opwekker tot wereldzending in de lutherse kerken, kwam via Zwolle naar Suriname, en in John Oxenbridge, voormalig Anglikaans geestelijke, was de eerste puritein in de kolonie, zij het dan ook als planter, maar hij kon het niet laten een ontwerp van een zendingstheologie op papier te zetten. En de vader van John Wesley, een non-conformist, vele malen gevangen omdat hij het Book of Common Prayer niet wilde accepteren, had het plan naar Suriname te komen (of naar Maryland), vanwege de vrijheid van godsdienst. Boeiend te bedenken hoe Suriname er uit gezien zou hebben als John Wesley junior daar geboren zou zijn en daar zou hebben gewerkt!

In de achttiende eeuw zijn de Moravische Broeders uit Herrnhut te noemen en wat zij mochten betekenen tot heden. De Missie vestigde zich vanaf 1785 en bracht een veel omvattende ontvouwing van werk in. De stichting van de Lutherse kerk dagtekent rond 1735.

In de negentiende en twintigste eeuw kwamen er uit Surinaams of uit Europees en Amerikaans initiatief een reeks van gemeenten bij die globaal samengevat kunnen worden onder de aanduiding Conferentie van Fundamentele Kerken en Federatie van Pinkstergemeenten. Het Leger des Heils is te vinden bij het Comité Christelijke Kerken.

Wat zal de heroriëntatie bij zoveel veelkleurigheid, maar ook gescheiden-

heid der kerken in het nieuwe Suriname worden? De artikelen in dit Suriname-nummer opgenomen, geven ten dele inzichten en uitzichten. Op geen stukken na kon deze publicatie volledig zijn. Helaas waren enkele schrijvers overzee niet in staat hun bijdrage te zenden. Niettemin is het waardevol te lezen wat vier Surinaamse auteurs en zes Nederlanders, in Suriname werkend of met Suriname vertrouwd, ons geven. J. van Raalte geeft een artikel over de Surinaamse kerken in een pluralistische samenleving. Zijn bijdrage zet vensters open op het spanningsveld van religies, culturen en tradities. De vier korte bijdragen die hierop volgen, zijn de vrucht van een onderling beraad in het kader van het Studie- en Vormingscentrum in Paramaribo onder leiding van dr. K. A. Zeefuik en dr. J. van Raalte. Meer dan een eerste acte de présence wil het nog niet wezen, want de tijd en de concentratie ontbrak in de dagen juist voor 25 november. Maar dit kan de opmaat tot een traditie worden in Suriname. K. A. Zeefuik beziet de zelfstandigwording, de roeping een natie te zijn en de taak van de kerk in zijn land. Hij reikt bijbels gevulde sleutelwoorden aan.

J. F. Jones is door zijn werk vertrouwd met de ontmoeting van christelijk geloof en Winti als Afro-Surinaams geloof en beleving. In de afgelopen tijd manifesteerde die ontmoeting zich onder meer bij het beeld van de vrijheidsheld Kwakoe in Paramaribo. In een nieuwe tijd vraagt Jones om een heroriëntatie.

J. Rambaran maakt duidelijk dat Hindoestanen in Suriname wel westerse beïnvloeding ondergingen, maar dat het water tussen hindoes en christenen in Suriname nog diep is en dat de dialoog in eigenlijke zin nog op gang moet komen.

R. T. Wongsodikromo spitst de herkenning van moslims en christenen in zijn land toe op de moeite die beide wederzijds hebben om van elkaar te verstaan wie God is en hoe Hij in de geschiedenis heil bewerkt. In zijn artikel zal men een in Indonesië bekend, maar voor Suriname nieuw begrip tegen komen: NASOG: nationalisten, socialisten en godsdienstbelijders zullen samen externe en interne doelstellingen van Suriname moeten realiseren.

J. Vernooij geeft een kernachtige doorlichting van de nationbuilding in de koloniale tijd en het karakter der handelskerken. In Herrnhutter-zending en missie ziet hij een wending in de samenleving, al was die aanvankelijk

van bovenaf nog beperkt. Bij een voorlopige balans der kerkgeschiedenis legt hij de vermaarde drie „zelf-normen” van Henry Venn aan en ziet dat er voor de Surinaamse kerken nog veel te doen is om aan vreemdheden en vervreemdingen een eind te maken.

S. Mulder behandelt de vraag of Suriname aan een moratorium toe is en bij wie deze gedachte zou leven. Hij geeft een overzicht van variante opvattingen en ziet in feite al jaren een moratorium gaande bij de Broedergemeente en een bewustwording ertoe bij de anderen.

H. van Nimwegen kan goede dingen mededelen over de functie van het Comité Christelijke Kerken. Twintig jaar geleden kon men de indruk krijgen dat dit Comité er mede was om zich elkaar van het lijf te houden. In de laatste jaren heeft dit lichaam zich in feite ontwikkeld tot (een begin van) een nationale raad van kerken.

Wij prijzen ons gelukkig dat op de valreep nog een bijdrage binnenkwam van J. M. W. Schalkwijk, wiens bijdrage het wijdere Caribische perspectief omschrijft waarbinnen ook de vragen van kerk en samenleving in Suriname moeten worden gezien.

P. Jansen besluit dit eerste nummer in 1976 met een artikel over de Surinamers in Nederland. Als dat ervaren wordt als een specimen van J'accuse-literatuur, in Surinaamse aangelegenheden van mensen en kerken niet overvloedig aanwezig, dan heeft men het gedocumenteerde en geëngageerde werk van de schrijver niet misverstaan.

Ik eindig met de hoop uit te spreken dat dit nummer geen einde betekenen zal in de relatie met de Surinaamse kerken en instanties, maar dat een intenser verkeer tussen hen en ons zich juist van nu af zal ontwikkelen.

J. M. van der Linde

J. VAN RAALTE

De Surinaamse kerken in een plurale samenleving

Wij leven in een tijdperk waarin de mensheid bezig is haar pluraliteit, dat is haar leven in meervoud, te ontdekken. De communicatie tussen alle continenten en volken met hun godsdiensten, ideologieën en culturen neemt toe in omvang en intensiteit. De werkelijkheid van de meervoudigheid wordt steeds actueler en operationeler. De pluraliteit wordt tot pluralisatie en de producten van haar activiteit zijn onzekerheid en verwarring.

Het mondiaal karakter van de pluralisatie zou ons tot de gedachte kunnen brengen, dat de meervoudige samenstelling van de surinaamse bevolking niets bijzonders is. Dat zou echter een ernstige misvatting zijn. Het is overal in de wereld een hoogst ingrijpend verschijnsel en daarom ook in Suriname. Bovendien zou men het in dit land een profetisch fenomeen kunnen noemen. De pluralisatie werkt hier door tot aan de basis van de samenleving. Daarom is de meervoudigheid van de surinaamse bevolking met alle daaraan verbonden gevolgen een teken – een sèmeion – voor de mensheid en haar toekomst, waarvan men de betekenis niet moet onderschatten en waarvoor de kerk in en buiten het land vanwege haar missionair karakter alle belangstelling zou moeten hebben. Uit alle continenten (met uitzondering van Australië) zijn mensen met verschillende godsdiensten, culturen, talen en sociaal-economische en politieke structuren door de golfslagen van de geschiedenis neergeworpen op de „wilde kust”¹⁾ van Guyana. Indianen, europeanen, creolen, bosnegers, joden, chinezen, portugezen, libanezen, hindostanen en indonesiërs banen zich nu een weg naar een toekomst, waarin zij allen op elkaar zijn aangewezen. Een hele reeks van godsdiensten worden door hen vertegenwoordigd: het christendom, het hindoeïsme, de islam, de indiaanse en afrikaanse stamreligies en het confucianisme zijn er officieel geregistreerd. Geen van deze godsdiensten kan bogen op een meerderheidspositie. Zij kunnen elkaar echter evenmin negeren, want daarvoor hebben zij alle (met uitzondering van het confucianisme) teveel aanhangers.²⁾

Alle in Suriname voorkomende godsdiensten hebben in het verleden, hetzij in het land zelf hetzij elders een monopoliepositie gekend. De verering van de eigen goden en geesten en de handhaving van de heilige tradities en patronen waren toen een garantie voor de onderlinge verbondenheid en het voortbestaan van de stam of van het volk en de cultuur. In die situatie vormden het politieke, maatschappelijke, culturele en religieuze denken en handelen een onverbreekelijke eenheid. Dat geldt met enig voorbehoud ook van het christendom, dat in de 19e eeuw zelfs kans heeft gezien deze eenheid tenminste voor het oog ook in Suriname te vestigen. Met de komst van de immigranten is deze uniformiteit echter weer verloren gegaan. De alomvattendheid, de vanzelfsprekendheid en de zekerheid van elke godsdienst is daardoor langzamerhand aangetast en alle overgeleverde en meegebrachte heilige tradities en patronen worden dientengevolge bedreigd door een diepgaande onzekerheid. Sindsdien zijn er binnen alle religieuze groeperingen pogingen in het werk gesteld om deze onzekerheid te overwinnen. Enerzijds kan men een wijd verbreide neiging signaleren om alle godsdiensten op één lijn te stellen, een neiging die vertolkt wordt in de populaire uitdrukking „alla kerki boen”, „alle kerken (d.w.z. alle godsdienstige groeperingen) zijn goed”. Anderzijds is er ook een tendens om een sterk accent te leggen op de waarde van de religieuze tradities in de vanouds bekende vormen of in de een of andere gemoderniseerde snit, die dan als het meest authentiek en oorspronkelijk wordt voorgesteld. Er heerst dan ook een naar verhouding bijzonder grote belangstelling voor hetero-orthodoxe stromingen als de hindoeëse Arya Samāj en de islamietische Ahmadiya. En misschien moet de aandacht die het Methodisme en de Pinksterbeweging bij hun komst in het land hebben gekregen, ook beschouwd worden als een soortgelijke reactie binnen het christendom. De pluraliteit heeft in Suriname nog een extra dimensie gekregen door de opkomst van allerlei niet-godsdienstige opvattingen en bewegingen. Verschillende politieke, sociale en wetenschappelijke ideeën en ideologieën, die o.m. gestalte gekregen hebben in het kapitalisme, het communisme, het nationalisme en het rationalisme hebben de neiging de mens en zijn leven zozeer in beslag te nemen, dat hun uitgangspunten, normen en doelstellingen een uiteindelijke en beslissende betekenis krijgen, zodat elk religieus commitment daardoor wordt verdrongen of daaraan onder-

geschikt wordt gemaakt. De invloed van dit secularisme is moeilijk te meten, omdat het slechts bij uitzondering in georganiseerde vorm voorkomt. Het is echter zaak de betekenis ervan niet te onderschatten, omdat er in de regel niet uitdrukkelijk van de mens wordt geëist om met zijn godsdienst te breken.

DE BIJZONDERE PLAATS VAN HET CHRISTENDOM IN DE PLURALE SAMENLEVING

Het christelijk geloof en de christelijke kerk nemen in de meervoudige surinaamse samenleving een geheel eigen plaats in om meer dan één reden.

In de eerste plaats is de komst van het christendom niet het gevolg van de immigratie van een bepaalde bevolkingsgroep. De christelijke gemeenten zijn hoofdzakelijk voortgekomen uit de missionaire activiteit van de Moravische Broeders of Hernhutters en van de Rooms-Katholieke congregatie van de Redemptoristen. Aan het einde van de 19e eeuw waren vrijwel alle indianen, chinezen, libanezen en creolen, d.w.z. vrijwel de gehele bevolking van het land, overgegaan tot het christendom. Na de bevestiging van grote groepen hindostaanse en javaanse immigranten werd het zendingswerk ook onder hen ter hand genomen, zij het met een tot nu toe zeer beperkt resultaat. De coherentie van de christelijke gemeente komt immers niet voort uit het bezit van een gemeenschappelijke cultuur of uit een maatschappelijke of ethnische lotsverbondenheid, maar uit de gemeenschappelijke band met Christus, een verbondenheid, die alle ethnische, sociale en culturele verschillen transcendeert. In de tweede plaats hebben de christelijke kerken niettemin een overwegend europees -creoolse image. Vooral door de overgang van de gehele creoolse bevolking tot het christendom heeft het christelijk geloof een soort monopoliepositie gekregen. De aansluiting bij een christelijke gemeente heeft daardoor de schijn op zich geladen identiek te zijn met de aanvaarding van de manier van leven van de creoolse bevolkingsgroep. Een hindostaan, die zich laat dopen, wordt dan ook in eigen kring veelal bestempeld als iemand, die creool geworden is. De stichting van afzonderlijke hindostaanse, javaanse en chinese gemeenten met name in de Evangelische Broedergemeente heeft dit misverstand niet kunnen keren. Bovendien is de vorming van deze ethnische bepaalde gemeenten

niet gepaard gegaan met de manifestatie van de gemeenschap van allen, die de naam van Christus belijden, ongeacht de volksgroep waartoe zij behoren.

In de derde plaats is het christendom door de massale immigratie van aziaten gereduceerd tot één van de in het land voorkomende grote godsdiensten om vervolgens de religie van een minderheid van de gehele bevolking te worden. Elke poging om in de samenleving zijn monopoliepositie te handhaven is daarmee tot een farce geworden. In zo'n situatie kan de kerk alleen nog geloofwaardig zijn, als zij bereid is tot een eerlijke dialoog, een ootmoedig en bescheiden getuigenis en een dienende liefde voor de gehele bevolking.

In de vierde plaats is de pluralisatie door het christendom ingrijpend beïnvloed. De gemeente is immers gezonden door Hem, die zich „de weg, de waarheid en het leven” heeft genoemd, zodat niemand de bekering tot Hem bespaard kan worden. Voor een syncretistische samensmelting van alle voorkomende godsdiensten is daarom geen plaats nòch voor de erkenning, dat de betekenis van Krishna, Mohammed of Grantata (een bosnegergodheid) overeenkomt met die van Jezus. Waar het getuigenis van Christus eenmaal is gehoord en geloofd, daar kan de spanning van de pluraliteit niet worden vermeden of opgeheven. De gevolgen van de meervoudigheid met alle daaraan verbonden onzekerheid en verwarring kunnen niemand bespaard worden, ook de christenen niet.

Dit betekent echter niet, dat elke continuïteit tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten en ideologieën ontkend moet worden.³⁾ Dikwijls heeft men in de praktijk van het zendingswerk in Suriname uitsluitend oog gehad voor de discontinuïteit, zodat de heidense samenleving in haar geheel werd beschouwd als „een bolwerk van satan”, dat vernietigd moest worden.⁴⁾ In plaats van de met deze „bulldozermethode” (K. A. Zeefuik) beoogde breuk met het paganisme heeft men veelal het tegendeel bereikt.⁵⁾ Velen hebben de door de zendelingen gebrachte boodschap slechts toegevoegd aan hun heidense opvattingen en praktijken.⁶⁾ De spanning van de pluralisatie is daarmee echter niet opgeheven, maar doorgedrongen tot in het hart van de mens.

In de vijfde plaats staat het christelijk geloof in een dialectische verhouding tot allerlei niet-godsdienstige ideeën en ideologieën, die soms doelbewust, maar veelal onopzettelijk worden geïmporteerd. Onder deze

bewegingen heeft het kapitalisme wellicht de meeste aanhangers gekregen, maar ook het communisme, het socialisme, het nationalisme en het rationalisme zijn Suriname niet voorbijgegaan. Al deze bewegingen en ideologieën zijn ondanks hun onderlinge tegenstrijdigheid geseclariseerde, secularistische producten van het christelijk geloof. Zij zijn 'made in christianity' en ook als zodanig herkenbaar. Zoals er ten aanzien van de niet-christelijke religies gesproken kan worden van een discontinuïteit en een continuïteit naar achteren, zo kan er ten opzichte van deze moderne gedachten, praktijken en ideologieën gesproken worden van een discontinuïteit naar voren.

De christelijke kerk zal het vaderschap en in elk geval het moederschap van deze ideeën en ideologieën moeilijk kunnen ontkennen en zal daarom met allen, die er door gegrepen en misschien er van bezeten zijn, evenzeer in gesprek moeten treden als met de vertegenwoordigers van de niet-christelijke religies.⁷⁾

DE REIKWIJDTE VAN DE PLURALITEIT

Schermtselingen tussen de grotere bevolkingsgroepen van Suriname voltrekken zich voor het besef van velen op niet-godsdienstig, m.n. op politiek terrein, terwijl de religieuze tolerantie onaangetast zou blijven. Deze gedachte zou echter wel eens een vorm van zelfmisleiding kunnen zijn. Politieke, economische, sociale, wetenschappelijke, technische en culturele beslissingen en handelingen kunnen niet zo maar losgemaakt worden van de bronnen, waaruit het leven in zijn totaliteit wordt gevoed. Terwille van de toekomst is het daarom noodzakelijk zich er van bewust te worden én er tegenover elkaar rekenschap van te geven wat de uiteindelijke, beslissende motieven en doelstellingen zijn, waardoor men zichzelf en waardoor anderen zich laten bepalen. Het is noodzakelijk dat te doen ten overstaan van elkaar, hoe pijnlijk en gênant zo'n ontmoeting ook kan zijn, m.n. wellicht voor de christenen. Het stormgebied van de pluraliteit kent geen windvrije zones. Alle religieuze en niet-religieuze groeperingen zullen er dwars door heen moeten op weg naar de toekomst.

Als deze ontmoeting echt is, dan zal men bij zichzelf en bij anderen de meest kwetsbare, gevoelige en zwakke plekken ontdekken. Als men daartoe bereid is, kan Suriname een goede toekomst tegemoet gaan en zal

het in politiek, economisch, sociaal, wetenschappelijk, technisch en cultureel opzicht kunnen komen tot een samen gedragen verantwoordelijkheid. De weg naar deze toekomst loopt echter onvermijdelijk dwars door het stormgebied van de pluralisatie. Een andere weg naar een gemeenschappelijke toekomst is er niet. Noch voor Suriname noch voor de mensheid. De pluralisatie van Suriname is een profetisch gebeuren dat van grote betekenis geacht moet worden voor de geschiedenis van de hele wereld.⁸⁾

- Peter L. Berger, *Het hemels baldakijn*, Utrecht 1969.
H. Kraemer, *The Christian Message in a non-christian World*, London 1938.
Idem, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, Nijkerk 1958.
Idem, *Vormen van godsdienstcrisis*, Mededelingen KNHW (afd. letterkunde) nieuwe reeks dl. 22,403, Amsterdam 1959.
Idem, *Godsdiensten en culturen*, 's-Gravenhage 1968.
A. J. Nijk, *Secularisatie*, Rotterdam 1968.
A. J. F. Köbben, *Van primitieven tot medeburgers*, Assen 1964.
R. A. J. van Lier, *Samenleving in een grensgebied*, Deventer 1971².
H. C. van Renselaar, *De houding van Creoolse bevolkingsgroepen in Suriname ten opzichte van andere bevolkingsgroepen (in het bijzonder t.o.v. de Hindostanen)* TLV, dl. 119, 1e afl. 1963, 93—105.
J. D. Speckmann, *Marriage and kinship among the Indians in Surinam*, Assen 1965.
A. de Waal Malcijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*, Assen 1963.
C. J. Wooding, *Winti, Een Afro-amerikaanse godsdienst in Suriname*, Meppel 1972 (diss.).

1) J. J. Hartsinck, *Beschrijving van Guiana, of de Wilde Kust*, in *Zuid-America*, Amsterdam 1777.

2) Algemeen Bureau voor de Statistiek, *Suriname in Cijfers No. 33*, derde algemene volkstelling, gehouden op 31 maart 1964, tabel 7. Het aantal volgelingen van Confucius was destijds 147.

3) Zie hierover o.m. D. J. Bosch, *Het Evangelie in Afrikaans Gewaad*, Kampen 1974, 36—61; E. Jansen Schoonhoven, *Variaties op het Thema Zending*, Kampen 1974, 17 v., 101 v.; E. Schillebeekx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975³, 14 v.v.

4) Zie E. M. Koorndijk, *De Boslandzending in 1965*, in: R.E.C. Doth e.a., *Kondre Sa Jere (het land zal het horen)*, Zeist 1965, 61—66.

5) K. A. Zeeftuik, *Hernhutter Zending en Haagse Maatschappij, 1828—1867*, Utrecht 1973 (diss.), 43.

6) Zie o.m. C. J. Wooding, *Winti: Een Afro-amerikaanse godsdienst in Suriname*, Meppel 1972 (diss.), o.a. 201—204, 503—506.

7) E. Schillebeekx, a.w. 18—22.

8) Enige literatuur over de betekenis van pluralisatie als zodanig en over Suriname in het bijzonder:

Kerk en politieke constellatie in Suriname

INLEIDING

In de onafhankelijke staat Suriname, geboren in november 1975, zal de kerk een wezenlijk aandeel dienen te hebben in het proces van de natievorming. Dit impliceert, dat de natievorming in Suriname nog een proces is, hopelijk in het laatste stadium van ontwikkeling. Juist in dit stadium kan de kerk zeker niet als toeschouwster blijven toezien, in afwachting van het resultaat. De kerk zal daadwerkelijk mede vorm en inhoud moeten geven aan dit proces, aangezien zij functioneel en operationeel te maken heeft met de Surinaamse mens vanuit de heterogene constellatie van de samenleving. De kerk kan dan niet voorbijgaan aan het feit, dat de politiek aan deze heterogene samenstelling van de bevolking een bepaalde kleur geeft en vaak een klimaat schept, waarbinnen de leef-temperatuur zo nu en dan ondragelijk schijnt te zijn. Het is van evident belang, om die temperatuur dan zo te houden, dat leefbaarheid gegarandeerd is en structuren, hoe verschillend ook, in stand gehouden kunnen worden.

NATIEVORMING IN SURINAME

De vraag, hoe Suriname een natie kan worden, is zeker actueel genoeg. De Surinamer is zich er hoe langer hoe meer van bewust geworden, dat Suriname een eigen gezicht moet hebben, vooral naar buiten toe. Men denkt aan natie-vorming! Wat betreft de heterogene samenstelling is Suriname zeker een uniek land in de wereld. Mensen uit verschillende cultuurachtergronden ontmoeten elkaar in de dagelijkse omgang in de diverse sectoren van het leven. Vanwege deze heterogene samenstelling kan men niet spreken van een creools-, hindostaans-, chinees-, of javaans nationalisme en daarmee het Surinaams nationalisme bedoelen. Wel zouden wij kunnen zeggen, dat het Surinaams nationalisme elementen bevat van al deze cultuurachtergronden. Waar het nu op aan komt, is dat

alle groepen zich moeten werpen in dit proces van geboren worden, in het natie-proces.

Gezien vanuit de kerk, die de betekenis van het Evangelie moet laten doorstromen naar alle sectoren van de Surinaamse maatschappij, zullen de volgende aspecten geaccentueerd worden:

a. *Gelijkheid en gelijkwaardigheid van alle mensen*

Dit brengt met zich mee een positieve waardering van de een ten opzichte van de ander. In gelijke termen kan dan gesproken worden van het ene cultuurpatroon ten opzichte van het andere. Met positieve waardering wordt dan niet bedoeld, dat men moet gaan proberen om cultuur-verschijnselen van een andere groep te transponeren in het eigene. Het komt neer op gelijke waardering van het andere. Bestaan moet verstaan meebrengen. De christelijke visie vraagt, dat de ene mens, de ene burger de andere gaat aanzien als mens, maar dan ook als mens die een cultuur met zich draagt. Wederzijds zal dus respect worden afgedwongen. In één adem kan centraal gesteld worden de naastenliefde. Dit gebod van Christus zal meer gelééfd moeten worden.

b. *De medemenselijkheid*

De medemenselijkheid moet gezien worden als een essentiële factor voor de natievorming. Ons zijn-in-de-wereld is een zijn-met-anderen. Voor Suriname heel belangrijk. Ook in Suriname worden wij gesteld in de natuurlijke ruimte van de dialoog! In de tijd vóór de proclamatie van de onafhankelijkheid is het woord „dialoog” een der sleutelwoorden geweest. Het bleek echter moeilijk te zijn om te vertoeven in die natuurlijke ruimte van de dialoog, waardoor men zich, vooral politiek gezien, liet terugvallen in de eenzaamheid van de monoloog.

Men dient echter te weten dat de dialoog oorspronkelijker is dan de monoloog. Als de mede-mens uitgeschakeld wordt, kan men moeilijk spreken van humaniteit. Humaniteit zonder mede-mens is geen humaniteit. Voor het nieuwe Suriname is van essentieel belang, dat men komt tot een responsorisch leven. Een opstelling vanuit het respondeo ergo sum (ik antwoord, dus ik ben), zoals de filosoof Heinemann dat heeft uitgedrukt. De Surinaamse mens zal in de toekomst met nog meer nadruk en duidelijkheid moeten reageren op de ander.

De communicatie die van beslissende invloed zal zijn is die van het naar-de-ander-toekomen, waarbij men zich misschien in menig opzicht zelf-opofferingen zal moeten getroosten.

Wantrouwen zal in elke vorm geëlimineerd moeten worden. Fiducie in elkaar, in de mogelijkheden van elkaar, zal ook vanuit de kerk aan de gelovigen en aan de totale Surinaamse gemeenschap duidelijk gemaakt moeten worden. De elementen van vertrouwen en afhankelijkheid alsook verantwoordelijkheid voor de ander zullen geaccentueerd dienen te worden. Koper en verkoper, arbeider en voorman, chef en ondergeschikte, creool en hindostaan, chinees en javaan, indiaan en boslandcreool, allen bevinden zich in een communicatie, waarvan het ethos der medemenselijkheid onmiskenbaar is. Dat is dan meer dan alleen maar beleefd zijn voor elkaar of een min of meer tolerante houding. Het gaat om het *naar-elkaar-toekomen*.

De vraag die vanuit deze redenering gesteld kan worden is: *willen wij in Suriname wel mede-mens zijn?* Het zou, wanneer wij spreken over medemenselijkheid, communicatie enz. in Suriname, al heel gauw bedriegelijk om maar niet te spreken van hypocritisch worden, als men zou vergeten deze vraag te stellen. Aan de Surinamers van na 25 november 1975 de uitdaging om op deze vraag antwoord te geven. Zij zullen moeten laten zien, dat zij willen geraken tot een telkens weer dóórbreken van echte, pretentieloze medemenselijkheid, van een *ongeveinsd* naar-elkaar-toekomen in het volle vertrouwen van elkaar en in het volle besef van afhankelijkheid van elkaar op het stukje schepping van God, dat Suriname heet, waar wij samengebracht zijn.

NATIONALE EENHEID, GEZIEN IN HET LICHT VAN DE KERK

Vanuit de bijbelse visie over gelijkheid en gelijkwaardigheid van alle mensen, is er geen wezenlijk verschil tussen het ene ras en het andere. Het Evangelie, de Blijde Boodschap van Gods dóórbreken in de geschiedenis van de mensheid, is universeel. Elke groepsideologie wordt veroordeeld en ook elk groepsisolationisme wordt gezien als te zijn tegen de geest van de bijbelse boodschap. Geen rassendiscriminatie dus. Voor Suriname betekent dat concreet, dat een samen-leven van de verschillende rassen mogelijk móét zijn. Dit samen-leven op dit stukje aarde is echter nog niet alles. Ook hier zou vervreemding van elkaar kunnen ontstaan.

Er zou een „eilandmentaliteit” kunnen ontstaan. De natievorming vanuit de christelijke optiek brengt ons tot de volgende bijbelse lijnen:

a. *Eensgezindheid*

Hierbij speelt dan vooral Filipp. 2 een rol, waar Paulus het fundamentele voorschrift geeft voor een samen-leven. Het gaat vooral om: één in streven, zonder zelfzucht of ijdel eerbejag, doch in ootmoedigheid achte de een de ander uitnemender dan zichzelf . . .

Dit betekent doorbreking van elke opgetrokken raciale of culturele muur. De bijbelse boodschap doorbreekt dan de van-nature-aan-eigen-groepgebonden visie. De mens krijgt dan een brede kijk naar buiten toe. Vanuit groepsisolationisme komt de Surinaamse mens tot de visie dat het gaat om alle mensen. *Eigen belang* moet dan evolueren tot *ons belang!*

b. *De wederzijdse aanvaarding*

Rom. 15 : 7 is hierbij de leidraad. Met deze aanvaarding dient dan gepaard te gaan de appreciatie van het eigene van de ander. Aanvaard de ander en zie hem als mens, die existeert. Existeren is deelhebben, partij kiezen, mede-mens worden. Existeren is immers co-existeren, een zijn-met-de-ander. Aanvaarding van de ander hoeft zeker niet kritiekloos te geschieden, maar het moet dan ook zijn met een zodanige kritiek, waardoor het zijn-met-elkaar alleen maar bevorderd wordt. Positieve, constructieve kritiek dus!

c. *Solidariteit*

De mens leeft niet solitair, maar is lid van een gemeenschap. Surinamers gaan dat hoe langer hoe meer beseffen. Het solidariteitsgevoel gaat sterker meespelen in de natievorming. De ethnische groepen in Suriname zullen beslist niet solitair kunnen leven, maar juist vanuit een gevoel van solidariteit. Paulus wijst in Rom. 12 op de aspecten van het solidaire leven: onderling eensgezind, niet zinnende op hoge dingen, maar voegt u in het eenvoudige; hebt het goede voor met alle mensen . . . m.a.w. weest solidaire, verbonden met de ander!

d. *Verdraagzaamheid*

Om te komen tot bewustwording met het oog op natievorming, is ook dit aspect van belang. De sleutel tot solidariteit is verdraagzaamheid.

De bijbelse visie vinden wij in Gal. 6 : 2. Verdraagt elkanders moeilijkheden, zo zult gij de wet van Christus vervullen. Ook de Surinaamse natie zal gedragen moeten worden door de verdraagzaamheid van haar leden ten opzichte van elkaar. Die *wereldse intolerantie* zal plaats moeten maken voor de *bijbelse tolerantie*, waarbij de liefde het fundament zal zijn. Men zal elkaar ook moeten verdragen vanuit de verschillende ideologieën, zolang de leefbaarheid van de mens niet in gevaar wordt gebracht.

Over Suriname gaat een nieuwe wind waaien: De kerk mag hierin ook als een ventilator dienen, die naar verschillende kanten draait en zo die wind in verschillende hoeken doet gevoelen. Dat men dan steeds moge zeggen: ik voel de winden Gods vandaag . . .

J. F. JONES

Christus en Kwakoe in Suriname

De negers, die als slaven uit West-Afrika naar Suriname in de 17e eeuw en daarna vervoerd werden, hebben hun godsdienst niet thuis gelaten. Deze godsdienst, die wij hier gemakshalve aanduiden met stamreligie, is wel eens een primitieve genoemd.

De bekende Herkovits, die over de religie en de cultuur van West-Afrika en van de Afrikanen in het Caribisch gebied belangrijk werk heeft gepubliceerd, heeft echter deze hypothese ongedaan weten te maken.

Een schematisch voorgesteld beeld van bedoelde godsdienst, die wij in Suriname te zien krijgen, kan in grote lijnen als volgt beschreven worden. Bovenaan staat de Grote God (Gaan-Gadoe) die de hemel, aarde en alles gemaakt heeft. Hij laat zich echter weinig in met het mensenleven. Direct onder deze grote god staan de geesten van de overledenen die men aanroep als middelaars tussen de Grote God en de levenden. Ze leven dus voort in de geloofsbelevens.

Na deze geesten van de overledenen, volgen de goden, goede en kwade geesten. De goede geesten, die worden aangeroepen, kunnen de mens ook in bezit nemen.

De gangbare benaming voor zulke geesten bij een deel van de negerbevolking in Suriname is „wintie” (wind) terwijl een ander deel ze „gadoe” (god) noemt.

De belijders van deze godsdienst hebben geen toekomstverwachting. Het volmaakte leven in de toekomst kennen zij niet. Op het leven van hier en nu wordt alle nadruk gelegd. Vandaar dat alles gedaan wordt om dit leven te behouden.

DRAAGWIJDTE VAN DEZE STAMRELIGIE VOOR HET LEVEN

De betekenis van deze godsdienst is enorm. Het gehele leven van de mens, van zijn geboorte tot zijn sterven, wordt bepaald door religieuze handelingen. De religie is geen zondagse aangelegenheid maar bestrijkt het hele

leven. Bij het werk, bij ziekte, bij beraadslagingen worden de geesten van de overledenen aangeroepen om bijstand. Een bekende zinsnede bij het gebed van Aucaners tot de geesten is: „Dem moesoe taampu gi wie” = ze moeten voor ons instaan. Er dient met de wil van deze geesten rekening gehouden te worden. Het zich houden aan de traditie van de religie speelt een beslissende rol. De „vanoodoe's” = wat van node is, moeten gedaan worden; dat is dus datgene wat de religie gebiedt. Wie zich daaraan niet houdt, haalt de wraak van de geesten op zich en valt buiten de gemeenschap en de familie-warmte.

DE BELIJDERS VAN DEZE RELIGIE EN HET CHRISTENDOM

Allereerst moet gesteld worden dat deze religie de mogelijkheid biedt, in haar pantheon, nog meerdere goden op te nemen. Christus wordt daarom geaccepteerd als te zijn één van de vele goden. Zo vindt men, bij offerplaatsen het kruis van Christus; bij godenfeesten ook christelijke liederen. Bij het aanroepen van de voorouder-geesten wordt ook Christus aanbeden als één der ouderen (Hij is „gaan sama voe kerkie = voorouder van de kerkmensen). Deze syncretistische houding is typerend voor de stamreligie. De redenering is onder meer deze: alle goede goden zijn nuttig om aanbeden te worden. Men ziet Jezus dus blijkbaar als een goede geest.

In dit licht bezien is het, naar ons inzicht, te verklaren dat christennegers zowel de stamreligie als Christus menen te moeten vasthouden. Christus alleen is niet genoeg. Deze uitspraak is een veel voorkomende, waarbij men zeggen wil de christelijke Boodschap te eng te vinden, een te smalle basis waarop gebouwd moet worden. Het helpt je niet tot de grond toe, als neger. Je hebt daarom nog meer nodig: offermaaltijden voor de geesten, geesten oproepen, een kruidenbad ondergaan, een amulet dragen, de wintie oproepen om door die wintie in bezit genomen te worden.

Een vraag die men ten aanzien hiervan zou kunnen stellen is, of Christus en Zijn Boodschap wérkelijk niet voldoende zijn, meer dan voldoende voor alle mensen. Wij brengen in herinnering dat de belijders van de stamreligie een godsdienst belijden, die het gehele leven omvat.

De vraag kan aan de christelijke kerk gesteld worden of zij niet medeschuldig is aan deze houding van velen die het christelijk geloof te arm

vinden. De christelijke kerk in Suriname is geroepen om vanuit Gods Woord de volle Christus, zoals het is geopenbaard, te brengen.

Uit de kerk- en zendingsgeschiedenis van Suriname kan, naar onze mening wel gesteld worden dat de Boodschap wel erg traditie-gebonden aan de Surinaamse mens doorgegeven werd en wordt, waarbij met de totale Surinaamse mens onbewust weinig rekening werd (wordt) gehouden. Zendingen hebben, naar het blijkt, oprecht gemeend een bepaalde interpretatie van christen-zijn op de Surinaamse mens te moeten overdragen, die, gezien de bovenbeschreven reactie, hem niet goed zit.

CHRISTUS EN KWAKOE

Een vèrgaande negatieve reactie tegenover Christus en het christelijk geloof, zoals die elders in de wereld gehoord wordt is deze dat Christus en alles wat daarmee samenhangt, een vreemde zaak zou zijn. Deze reactie wordt mede gevoeld door het zoeken naar de eigen neger-identiteit. Bij het zoeken naar het eigene, meent men te ontdekken dat het christendom een opgelegde zaak zou zijn van de koloniale machthebbers en de zendingsarbeid een imperialistische strategie is. Hiervan moet de neger nu bevrijd worden, om zichzelf te kunnen zijn. De neger die zijn eigenwaarde ontdekt heeft, is op zoek naar het eigene, datgene wat bij hem hoort. Hij noemt dat „wie eegie sanie” (= onze eigen dingen).

Onder „wie eegie sanie” valt dan ook de verering van de vooroudergeesten, het aanroepen van Surinaamse vrijheidsstrijders uit de slaven- en koloniale tijd, die een religieuze verering genieten. Een voorbeeld van deze her-waardering wordt in onze tijd gedemonstreerd bij een standbeeld van een vrijheidsstrijder, Kwakoe, dat midden in de hoofdstad Paramaribo staat. Dagelijks wordt dit beeld omringd door mensen, die hem met allerlei offers overladen, hem bekleden met fraaie, typische eigen kleding. Vooral in politiek gespannen tijden, wanneer men zijn partij in het nauw gedreven ziet, fungeert dit standbeeld voor vele negers als een religieuze krachtbron om uit de benarde situatie te komen. Zelfs wordt geloofd dat dit standbeeld op de verering reageert door zijn aanbidders toe te fluisteren.

De Surinaamse neger maakt gretig gebruik van zijn verworven recht dat tot uitdrukking komt in „Ontwerp Grondwet van Suriname”, Artikel 1.5:

1. „Ieder heeft het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging...”
2. „Aan alle godsdienstige en levensbeschouwelijke gemeenschappen wordt gelijke bescherming verleend.”

Met een zelfstandig Suriname voor ogen, zal er rekening mee gehouden moeten worden dat de herleving van de stam-religie een bloeitijd tegemoet gaat en dat de tekenen daarvan nu reeds zichtbaar zijn.

HERORIËNTATIE

Het christendom heeft dus haar bevoorrechte positie volkomen verloren, die zij min of meer in de koloniale tijd bezat. Ons inziens is dit „verlies” een „winst” voor de Surinaamse kerk. Zij heeft geen andere macht dan de Geest van Christus, waarop te bouwen valt bij haar arbeid. Geen staatsmacht met een zgn. christelijke wetgeving die haar een handje kan helpen bij haar gezonden-zijn in Suriname. Zij zal het nu alleen moeten doen, vertrouwend op Christus Die haar gezonden heeft met de belofte: „Ik ben met u!”

In het nieuwe Suriname zal de christelijke kerk de haar gegeven bron, Christus en Zijn Woord, opnieuw mogen aanboren.

Bij deze heroriëntatie van de kerk zal zij zich, naar het ons voorkomt, met twee „polen” intens bezig mogen houden, namelijk Christus en Zijn Woord en de mens zoals hij is en deze twee, Jezus en de mens horen bij elkaar.

Literatuur:

- Melville J. en Frances S. Herkovits, *Dahomean Narrative*, Evanston 1958
- K. A. Zeefuik: De Winti en het daarmee samenhangende complex van magische en religieuze handelingen en verschijnselen in Suriname, Zeist 1963.
- C. J. Wooding: Winti: Een Afro-amerikaanse godsdienst in Suriname, Meppel 1972, p. 154–199.
- J. M. van der Linde: Het visioen van Herrnhut en het Apostolaat der Moravische Broeders in Suriname, Paramaribo 1956.

J. RAMBARAN

Hindoeïsme en Christendom in Suriname

Suriname maakte voor het eerst kennis met het Hindoeïsme toen de Brits-Indische immigranten als contractarbeiders in 1873 naar West-Indië kwamen. Het grootste aantal van hen was Hindoe en de meesten spraken het Hindi. Als men de woorden Hindoeïsme, Hindoe, Hindi en Hindostanen gebruikt, dan moet men aan het moederland India denken. Deze begrippen zijn te herleiden tot het woord „Indus”. De term Hindoeïsme wordt in het algemeen gebruikt voor de godsdienst, maar in werkelijkheid is het een religieuze, sociaal-economische, culturele, maatschappelijke en politieke levensbeschouwing.

U merkt wel, dat men met dit begrip alle kanten uit kan. Men neemt in de regel aan, dat hindoeïstische begrippen praktisch nooit dogmatisch vast te leggen zijn. Men kan er alles mee doen en alles is mogelijk. Aan de ene kant beweert men, dat het Hindoeïsme zo tolerant is, zodat het meer en meer gaat lijken op syncretisme. Niet alleen worden er een heleboel dingen door elkaar gehaald en met elkaar vermengd, maar vooral wordt alles wat van buiten af met deze godsdienst in contact komt erdoor geabsorbeerd, terwijl het tevens de ruimte krijgt om in eigen vorm te blijven.

Hier past heel goed het beeld van het Hindoeïsme als van een schuur of opslagplaats. Alle vreemde vormen uit andere godsdiensten en levensgemeenschappen die wel eens tegenstrijdig zijn, kunnen hierin worden opgenomen en geconserveerd, zodat men voor elke situatie een bepaalde passende vorm in voorraad heeft.

Aan de andere kant verliest het Hindoeïsme zijn identiteit niet, ondanks zijn openheid en beïnvloeding. De overgenomen vormen en begrippen krijgen op de duur een eigen „Roepa” (gezicht) en tenslotte lijkt het alsof het oorspronkelijk uit de eigen voorraad afkomstig is.

Het Hindoeïsme heeft in Suriname een niet te negeren positie gekregen naast alle andere godsdiensten. Het is merkwaardig, dat het in deze eeuw

praktisch niet tot een confrontatie noch tot een dialoog is gekomen. Daarvoor zijn verschillende redenen te noemen: (a) er zijn te weinig vakmensen en geschoolde kenners van het Hindoeïsme (in de kaste van de brahmanen geldt bijvoorbeeld een verbod tot het vervoeren van Hindoe-theologen); (b) de contractarbeiders vestigden zich aanvankelijk slechts voor een periode van vijf jaar in Suriname; (c) er werd teveel tijd en energie besteed om op korte termijn een kapitaal te verdienen, zodat men eventueel naar India terug kon gaan; (d) men leefde in een vreemd land, in een vreemde situatie, onder mensen met een andere mentaliteit; (e) er was te weinig interesse bij de mensen, die met de immigranten kennis maakten, voor hun leven en hun godsdienst; (f) er heerste een grote onwetendheid over de taal, de cultuur, de zeden en gewoonten van de immigranten; (g) men nam een superieure houding tegenover de nieuwe bewoners aan, want de immigratie werd als een verkapte vorm van slavernij beschouwd en dus gold alles wat daartoe behoorde als inferieur. Toch is er in Suriname in zekere zin, zo mogen wij constateren, wederzijdse beïnvloeding geweest. De Hindoes zijn stellig door het onderwijs en de wetgeving (met hun christelijk karakter) veranderd. Een goede India-kenner bevestigde deze gedachte onlangs door de volgende opmerking: „De leefwijze, de religiositeit en de filosofie zijn heel anders dan van de Indiërs.” Daarbij kan men b.v. denken aan de dienst rondom de tempel, de verhouding man-vrouw in het gezin, het „joint-family”-systeem, het wezen van de kasten (warna's) en de vier ashrama's (levensperiodes) van de mens. Het is zeer duidelijk, dat wij hierbij in Suriname met een veranderd Hindoeïsme te maken hebben.

Het Hindoeïsme zal in Suriname een eigen identiteit moeten verwerven. Wil het zich ooit verstaanbaar maken, dan moeten er drastische veranderingen plaatsvinden, vooral wat de Hindoe-ethiek betreft. Een andere, heel frappante zaak is ook, dat bijna alle voorkomende en bruikbare literatuur wel bekend is, maar dat deze door slechts heel weinigen bestudeerd en gekend wordt. Wel is een Hindoe zeer trots op zijn religieuze anciënniteit. Hij verwijst daarom gaarne naar het land van herkomst, naar de goden van de voorouders, naar de oudste taal, literatuur en godsdienst. De stelling is immers: hoe ouder hoe sacraler, hoe jonger hoe profaner.

De Hindoes in Suriname zijn merendeels afkomstig uit de onontwikkelde

landbouwende plattelandsbevolking van India. Dit Hindoeïsme is vooral bij de laagste kasten sterk vermengd met animistische opvattingen van het primitieve Hindoeïsme, terwijl het bij de hogere kasten door enkele losse filosofische ideeën wordt beïnvloed.

De lagere en hogere kasten zijn in Suriname aanwezig. Bovendien zijn er twee grote godsdienstige gemeenschappen: de „*Sanatan Dharm*” en de „*Arya Samāj*”. De Sanatan Dharm, de orthodoxe groep, is verreweg het omvangrijkst en is polytheïstisch. De religieuze geschriften zoals het Rāmāyana van Toelsi Daas, de Bhāgawad Gītā uit Māhābhārata e.d. worden in het Hindi veel gelezen en bij religieuze plechtigheden voorgelzen. In hun godenwereld spelen Vishnoe, Shiva, Ganesh, Rāma, Krishna, Doerga en Laxmi een grote rol. De Arya Samāj, de moderne beweging, opgericht in 1875 te Bombay, een veel kleinere groep, doet monotheïstisch aan. Zij legt veel nadruk op de Veda's en roept de hele Hindoegemeenschap op om terug te keren naar de Veda's. De heilige boeken krijgen een grotere waardering en worden vóór de godheid gesteld. In het algemeen kan men vaststellen, dat het godsopvatting in het Hindoeïsme monotheïstische, polytheïstische en pantheïstische trekken vertoont. Vaak lopen deze voorstellingen door elkaar. Er is ook geen duidelijke grens tussen God, mens en wereld. De mens probeert door zijn dharma en karma de hoogste ladder te bereiken, de oplossing en het opgaan in het goddelijke als een druppel water in de zee. En als dit niet bereikt is in dit leven, dan vestigt men zijn hoop op de reïncarnatie. Dat is een proces, dat zeer lang kan duren, zelfs 8400000 keren (84 lakh yoni). Elke existentie wordt bepaald door de menselijke handelingen. Door goed te doen en goed te leven, maakt hij kans op een beter leven. Zo kan hij promoveren, maar ook degraderen.

Het kastewezen hebben de Indiërs ook meegenomen. Dit systeem is zo diep bij hen geworteld, dat het met geen theorie of wet is uit te roeien. Onder de Hindoes speelt de kaste (Warna) een grote rol. Enkele geleerden vertaalden het met kleur. Het is echter niet de kleur van de huid, maar de kleur van het karakter. Zij beweren ook, dat niet de geboorte een kaste bepaalt, maar de kleur van het karakter. Als men een dief is, kan men zich niet rekenen tot een hoge kaste. Volgens anderen wordt de kaste echter bepaald door de geboorte (de jāt = gen). Dit kastestelsel heeft men trachten toe te passen op de gesegmenteerde surinaamse samenleving.

Suriname bestaat uit diverse ethnische groeperingen. En binnen elke groep gelden eigen overgeleverde adat-rechten en normen. Daarmee heeft men het kastestelsel in verband gebracht. Veel factoren hebben bijgedragen tot de idee van één grote kaste, bestaande uit de hele surinaamse Hindoe-gemeenschap in onderscheiding van de andere bevolkingsgroepen. Men moet dat niet alleen ethnisch (raciaal) bekijken, maar vooral religieus. In de Hindoe-denkwereld wordt het ras vaak met de godsdienst verbonden, zodat men in Suriname het volgende beeld krijgt:

Creolen (Negers)	zijn Christenen
Javanen	zijn Islamieten
Hindostanen	zijn Hindoes
Boslandbewoners	zijn primitieven
(Bosnegers en Indianen).	

Hoe de volgorde van deze groepen is, blijft nog een open vraag. Als de christelijke kerk missionair bezig is met Hindoes, dan moet zij zich goed realiseren, dat zij in contact treedt met een wereldreligie, die een heel ander denkpatroon, andere normen en een andere ethiek heeft. Door de vaagheid van de kennis van hun eigen religieuze begrippen is het inderdaad vrij gemakkelijk de mensen te bereiken met de voor hen nieuwe heilsbeloften van Christus. Het evangelie met zijn dynamiek van vrede, verlossing en vrijheid spreekt de Hindoe wel aan. De boodschap van het heil door Jezus Christus is in veel huizen en harten gebracht. Onder de Hindoes zijn vele crypto-christenen. Helaas kunnen zij niet geheel in het openbaar uitkomen voor hun geloof. De angst om uit de eigen groep en uit de familie uitgestoten te worden leeft sterk.

De dialoog met het Hindoeïsme is nog niet goed op gang gekomen. Tot nu toe is het slechts een zaak van éénrichtingsverkeer. In een gesprek op een samenkomst is de houding van Hindoes vaak defensief. Juist die categorie mensen, die een vage kennis van hun eigen godsdienst hebben, is zeer moeilijk voor een gesprek om één tafel te krijgen. Voor Suriname zou het een goede oplossing zijn, wanneer de hindoe-gemeenschap catechetisch, didactisch en systematisch meer kennis van hun eigen religie werd bijgebracht. Dat zou mogelijkheden openen voor een dialoog. En

wanneer er meer geschoolde vakmensen zouden komen, dan zou er een grote kans bestaan voor een gesprek op hoger niveau. De bijdrage, die de zending en de kerk hierin kunnen leveren, is zeer belangrijk voor het stimuleren en ontwikkelen van een dialoog.

Islam en Christendom in Suriname

In dit artikel wil ik allereerst spreken over het van oudsher bestaande dogmatische geschil inzake het monotheïsme, daarna een samenvatting hiervan geven en tenslotte enige aanrakingspunten tussen Islam en Christendom noemen, die gebruikt kunnen worden als een bijdrage aan de opbouw van land en volk van Suriname.

HET ISLAMITISCH MONOTHEïsME

Het wezen van de Islam wordt volgens de overlevering uitgedrukt in de volgende punten:

1. „Er is geen god dan Allah en Mohammed is Allah's profeet.”
2. De gelovige heeft de Salāt te verrichten,
3. de Zakāt te geven,
4. te vasten in de maand Ramadan,
5. in het huis van Allah de Hadj te verrichten.

De kracht van de Islam ligt in de fanatieke wijze, waarop men zich vasthoudt aan de oerbelijdenis zoals die geformuleerd is in het eerste punt („La illāha illa llāhu”). In dit absolute monotheïsme ligt het fundament van de Islam, ook al is dit fundament binnen de Islam zelf niet onaangetast gebleven. De modernist Mohammed Abdu (1849–1905) is b.v. van oordeel, dat de mens de eenheid van Allah voldoende belijdt, als hij inziet, dat Allah hem het gebruik van zijn krachten heeft gegeven, wanneer hij belijdt, dat alleen Allah's macht boven de zijne staat. (Schacht S. 178).

Het is duidelijk, dat deze islamitische belijdenis voornamelijk gericht is tegen de christelijke belijdenis van de Ene God, die zich drie-enig openbaart. Dit lezen wij b.v. in Sura 5 : 72–73: „Ongelovig waren zij, die zeiden: Allāh, dat is de Masīh, zoon van Marjam –, terwijl toch de Masīh, zeide: o zonen Isra'ïls, dient Allah, mijn Heer en uw Heer. – Waarlijk,

wie aan Allah genoten geeft, voor die maakt Allah de Gaarde verboden en zijn bestemmingsoord is het Vuur. En niet zijn er voor de onrechtdoeners helpers. Ongelovig waren zij, die zeiden: Allah is één van drie. – Maar geen god is er dan een Enig God. En indien zij niet ophouden met wat zij zeggen, zal hen, die ongelovig zijn van hen, een pijnlijke bestraffing treffen.” Hier wordt ook duidelijk, dat de Islam, naar een uitdrukking van dr. Bijleveld, een na-christelijke religie is. (Zie ook de Inleiding op de Koran in de uitgave van de Ahmadiya Beweging).

Het ziet er naar uit, dat de christenen in de tijd en omgeving van Mohammed de drie-eenheid van God niet juist verstaan hebben en niet juist vertolkt, – en dat Mohammed geprikkeld kwam tot hetgeen prof. Kraemer noemt „de gloeiend-hete Enigheid van Allah in de Islam”, hoewel dr. Bijleveld ons er opmerkzaam op maakt, dat men niet zo licht meer de gedachte van Kraemer e.a. kan overnemen, alsof Allah alleen maar een verre, ongenaakbare majesteit en almacht is. Met Calverley noemt hij Allah ‘as real, near and knowable to Mohammed and his fellow-believers as (...) Jehovah to the Jews’. (Pag. 182). Niettemin blijft de eenheid van God in de Islam een volstreekte eenzaamheid, want „Allah kan geen genoten hebben”, zoals de Koran zegt.

HET CHRISTELIJK MONOTHEïsME

De belijdenis van de Drie-eenheid is overal in de moslimse sfeer door allerlei misverstanden omgeven. Zij zou een verkapt vorm van veelgodendom zijn. Zelfs hoort men hier en daar beweren, dat de christenen geloven in drie goden, de Vader, Jezus en Maria.

In het christelijk geloof is de eenheid van God echter geen eenzaamheid. Er is in God een volheid van leven, een eeuwige zelfbeweging van de Goddelijke liefde. God heeft van eeuwigheid tot eeuwigheid drieërlei bestaanswijze. Hij troont boven ons als de Vader; Hij woont met ons als de Zoon; Hij werkt in ons als de Heilige Geest. Met de belijdenis van de Vader wordt bedoeld, dat Hij de oerbron is van alle leven, de Vader van alle schepselen. Uit Hem zijn alle dingen (1 Cor. 8 : 6).

Door Jezus Christus leren wij het Vaderhart van God kennen. God treedt uit de eenzaamheid en sticht gemeenschap in Zijn eigen Wezen. Daarom wordt de tweede bestaanswijze van God ook wel het woord genoemd (Joh. 1 : 1–18). Deze heeft menselijke gestalte aangenomen in Jezus

Christus en is onder ons verschenen. Daarom wordt Hij „Immanuel” genoemd, God met ons (Matth. 1 : 23). De derde bestaanswijze van God is de Geest Gods, die ons doet roepen „Abba”, d.i. Vader, die in onze harten werkt en ons reinigt. Deze drie personen hebben deel aan het Ene Goddelijke Wezen (1 Joh. 5 : 7) en werken samen aan de verlossing van de wereld: de Vader boven ons, de Zoon onder en met ons, de Heilige Geest in ons (cf. J. Verkuy!, *Credo*, pag. 46-54).

SAMENVATTING

1. Het monotheïsme in de Islam is vooral negatief gericht tegen de christelijke belijdenis van de Drie-enige God, en berust voor een groot deel op een misverstand van het ware karakter van die christelijke belijdenis.
2. In het christendom is de formulering van het dogma der Triniteit een poging om een mysterie benaderend te omschrijven. Het materiaal kan alleen in de Bijbel gevonden worden, ook al worden uitdrukkingen gebruikt, die aan de wijsbegeerte ontleend zijn (Eén wezen - drie personen). Het komt aan op de plaatsen in de Heilige Schrift waar gesproken wordt over God, die niet star, maar bewegelijk is: boven ons, met ons en in ons.
3. In de belijdenis van de Drie-eenheid van God, wordt vooral de nadruk gelegd op de afdeling van God tot ons mensen om ons te redden.
4. In de Islam moet de gelovige zichzelf redden door de verplichte werken te volbrengen. Allah is misschien wel barmhartig, maar Hij is niet in de verte. Hij mist het leven en de bewegelijkheid der liefde om zich te ontleiden en tot ons te komen, en ons in zijn erbarmen te redden van zonde, dood en duivel, waartoe wij de kracht missen.

AANRAKINGSPUNTEN

Om tot de realisatie te komen van de doelstellingen van het land Suriname - te weten (a) een zelfstandige staat Suriname met duidelijke grenzen (b) samenwerking met alle volkeren op deze aarde op voet van gelijkheid en (c) de vorming van een welvarende en rechtvaardige maatschappij die vrij is van de exploitatie van de ene mens door de andere, van het ene

volk door het andere - moeten alle aanwezige krachten in het land samen-gebundeld worden. Deze krachten zijn vervat in het woord „NaSoG”, een afkorting van de woorden Nationalisten, Socialisten en Godsdiensten. Gelet op de belangrijkheid van de godsdiensten in Suriname voor de opbouw van land en volk moeten de godsdiensten niet teveel tijd verliezen door met elkaar te twisten over dogmatische geschilpunten, maar zoeken naar de gemeenschappelijke punten, die onmisbaar zijn voor de opbouw van land en volk.

De christelijke godsdienst kan een bijdrage leveren aan de opbouw van Suriname en de vorming van een nieuwe Surinaamse natie op grond van de nieuwe basis die Christus geeft aan de samenleving. Deze is vervat in het grote gebod, dat uit twee onderdelen bestaat: (a) God liefhebben, d.w.z. God erkennen als de ziener van ieders hart, en degene die contrôle oefent op de handelingen en gedragingen van de mensen, zodat de mensen zich verantwoordelijk weten ten opzichte van God. (b) De medemens liefhebben, d.w.z. hem erkennen als gelijke, hem respecteren, waarderen, dienen en bijstaan waar het nodig is. De medemens is iedereen, met wie wij te maken hebben ongeacht afkomst, richting en geloofsovertuiging. Als wij letten op het derde punt van de plichtenleer van de Islam, te weten het aalmoezen geven - zekat - kan de Islam, wanneer dit wordt omgezet in grote offervaardigheid, belangrijk zijn voor de opbouw van land en volk van Suriname op sociaal-economisch, sociaal-pedagogisch, sociaal-medisch en sociaal-maatschappelijk gebied. Op grond van het grote gebod in de christelijke godsdienst en de zekat in de Islam, kunnen de Christen en de Moslim samenwerken aan de opbouw van land en volk van Suriname.

Literatuur:

- J. H. Kramers, *De Koran* (uit het Arabisch vertaald), Amsterdam 1965. *De Heilige Qoraan met Nederlandse vertaling onder auspiciën van Hazrat Mirza Rashir-Ud-Din*, hoofd van de Ahmadiyya Beweging, 1953 (zeer belangrijk is de Inleiding).
 Emanuel Kellerhals, *Der Islam*, Basel 1956.
 Joseph Schacht, *Der Islam*, Tübingen 1931.
 H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938.

- W. A. Bijleveld, De Islam als Na-Christelijke Religie, Den Haag 1959.
 J. Verkuyl, Credo, Delft 1953.
 M. A. Gulzar, De Maagdelijke Geboorte van Jezus, Paramaribo 1967.
 C. J. M. de Klerk, C.ss.R., De Immigratie der Hindostanen in Suriname, Amsterdam 1953.
 A. de Waal Malefijt, The Javanese of Surinam, Assen 1963.
 J. Ismael, De Immigratie van Indonesiërs in Suriname, Leiden 1949.

J. VERNOOIJ

Christelijke gemeenten en nationbuilding in Suriname

Het officieelste gedeelte van de onafhankelijkheidsviering vindt plaats in het kerkgebouw van de Nederlands Hervormde Kerk. Op dezelfde plaats was het bestuurlijke en kerkelijke centrum van de geocroyeerde Sociëteit van 1682 gelegen. De bovenzaal van het Hof of Politiquen Raedt was ingeruimd als gebedsplaats voor de gereformeerde kerk, de enige religie die in de beginnende kolonie was toegelaten. Kerk en staat lijken in de drie eeuwen niet ver van elkaar weggegroeid te zijn. Wij zullen in het vervolg zien hoe het gegaan is.

Wij zullen spreken over de christelijke gemeenten. Nu is de ruimte te klein om naar volledigheid te streven. Want er zijn vele gemeenten. De katholieken, de hervormden, de luthersen, de evangelische broedergemeente als religies die als het ware van ouds in de kolonie zijn. In de jaren negentig van de vorige eeuw zijn daar enkele gemeenten met surinaamse voorangangers bijgekomen als de african methodist episcopal church en de baptistengemeente der vrije evangelisatie. In de twintigste eeuw kwamen daarbij de jehova's getuigen, de adventisten en het leger des heils. En van na de Tweede Wereldoorlog dateren de zogenaamde hot-gospel gemeenten als gemeente van Jezus Christus, Gods bazuin, het volle evangelie.

Ten tijde van de eerste gouverneur van de sociëteit (1688) waren er in de kolonie 579 christenen (met 2983 slaven) en 232 joden (met 1298 slaven). Toen de kolonie in „aebouw” was, mochten er slechts gereformeerden woonachtig zijn. In de achttiende eeuw werd deze monopoliepositie ondermijnd door de toelating van de broedergemeente, de lutherse en de katholieke gemeente. Van deze laatste gemeenten werd geëist zich niet te bemoeien met de slaven. Pas na 1820 kregen ze meer vrijheid. Bovendien moesten vrijgemaakte slaven opgenomen worden in een erkende christelijke gemeente. Enkele getallen laten de verschillen duidelijk zien:

	1811	1859
	leden	leden
Hervormden	1200	6368
Luthersen	500	2200
Katholieken	290	9500
Broedergemeente	450	25586

Na de afschaffing van de slavernij en de immigratie van Hindoes en Moslims veranderde het beeld weer geheel. Nu werd de positie van de christenen verzwakt door de grote aantallen leden der andere religies, zodat momenteel de getallen als volgt, zijn. (Wij gebruiken de cijfers van de volkstelling van 1964 en merken op dat de verhoudingen ongeveer dezelfde zijn gebleven).

Hindoes	87575	Luthersen	4764
Islamiëten	63809	Confucianen	147
Katholieken	71166	Overigen	3680
Broedergemeente	54326	Onbekend	8932
Ned. Hervormden	11977	Indiaanse religie	960
		Bosnegere religie	16875

Onder het kopje Overigen vallen de niet genoemde christelijke gemeenten. We geven deze getallen om aan te tonen dat de positie van de christenen beperkt is en merkwaardig veranderd is.

Wanneer wij spreken over de christelijke gemeenten hebben wij op de eerste plaats de gemeenten als instituties of organisaties op het oog. In het vervolg zal duidelijk aandacht besteed worden aan het karakter der gemeente als groep van mensen, die eventueel oppositioneel kunnen staan tegenover het officiële kerkelijke gezag.

Wij moeten ook nog vermelden dat de christenen vooral komen uit de creoolse groep. De christelijke traditie is nog vrij jong en vele christenen houden zich ook bezig met de religie die uit Afrika met de slaven is meegekomen. De broedergemeente en de katholieke kerk hebben zending beoefend onder de andere bevolkingsgroepen en tellen dus een gevarieerd beeld wat de leden betreft. Omdat deze twee gemeenten het grootst in aantal zijn, zullen wij vooral over deze twee kerken spreken. Wij hopen ook recht te kunnen doen aan de andere gemeenten.

De zeeuwse Hollanders hadden in het midden der zeventiende eeuw kolonisatieplannen met het stuk Wilde Kust dat Suriname werd genoemd. Om het plan voor de volksplanting ten uitvoer te brengen, moesten er veel mensen worden geïmporteerd. Dit kostte nogal wat moeite en vaak kwamen er mensen van dubieus allooi. Het klimaat en de afgelegenheid maakten het niet aantrekkelijk. Het werd snel duidelijk dat de wilde kust beter gebruikt kon worden als een plantagekolonie. Als wingewest leverde de kolonie suiker, katoen, tabak etc. voor het moederland. De slaven dienden als onderdeel in het raderwerk der plantage-ideologie en daarbij stond de cent hoger genoteerd dan de mens. In de achttiende en negentiende eeuw was de handel nogal sukkelend en de kolonie werd enkel aangehouden als politieke satelliet en imperialistisch steunpunt in het westen. Pas na de Tweede Wereldoorlog is men tot een systematische aanpak van de opbouw gekomen.

Het welvaartsplan van 1947 wilde economische welvaartsbronnen aanboren en de sociale omstandigheden in Suriname verbeteren. Het tienjarenplan van 1955 streefde naar meer economische zelfstandigheid en wilde de grondslag leggen voor een sociaal-economische ontwikkeling op eigen kracht. Bovendien wilde men het levenspeil verhogen en speciaal dat van de minst-bedeelden. Nu in het jaar 1975 is er een ontwikkelingsplan voor de komende tien jaren ten bedrage van meerdere miljarden surinaamse guldens. De vooruitgang en ontwikkeling vorderen dus niet erg snel.¹⁾

De objectieve doelstellingen zijn: (1) meer levenskansen (sociaal-economisch); (2) grotere zelfstandigheid en identiteit (cultureel) en (3) politieke rijpheid (juridisch-politiek). Deze kenmerken van nationbuilding kunnen samengevat worden in de term dékolonisatie. Het gaat dan om de activiteiten van het bewustwordende en naar eenheid groeiende jonge volk enerzijds en de erkenning en honorering hiervan door de koloniserende volken. De jonge natie zal zich dan steeds meer „thuis” gaan voelen waardoor de subjectieve doelstelling van de nationbuilding gerealiseerd wordt.

In het vervolg gaan we dit dékolonisatieproces en deze nationbuilding in verband brengen met de christelijke gemeenten. Nu hebben deze gemeenten nooit een duidelijke conceptie hieromtrent naar voren gebracht. Op

basis van het evangelie moesten de gemeenten de mensen helpen en „verheffen”. Wij moesten dus afgaan op de praktijk en de criteria voor een beoordeling vinden we in het evangelie zelf. Wij brengen ook enkele facetten voor de toekomst naar voren en menen zodoende missiologisch aandacht te besteden aan zaken die voor het surinaamse volk en speciaal voor de christenen van belang zijn.

VALSE START

De octrooien en instructies van de west-indische compagnie en de surinaamse geotroyeerde sociëteit formuleren de taak van de gemeenten en de predikanten als het leiding geven „in de vreese des Heeren ende de Leere ter Saligheyt” en te zorgen „voor den aanwasch en instandhouding der deugden en goede zeeden”. De christelijke godsdienst was enkel bedoeld voor de koloniers en niet voor de Indianen en Afrikanen. Zodoende werd de christelijke godsdienst vereenzelvigd met de Europeanen. Bovendien had de regering gekozen voor de gereformeerde religie, zodat de eenzijdigheid nog eens werd benadrukt.

Toen de broedergemeente, de luthers en de katholieken verlot tot opbouw van een gemeente kregen, werd er wel bijgezegd dat zij zich niet met de slaven mochten bemoeien. In de negentiende eeuw mocht dat dan wel maar dan alleen om onderwijs te geven, een vak te leren en medische diensten te bewijzen. Zodoende maakten de slaven kennis met een merkwaardig soort christendom. Het ging de gemeenten om de daad en om de liefdadigheid. De verkondiging van de leer bleef achterwege of gebeurde erg gebrekkig ook al vanwege taalmoeilijkheden. De gemeenten stelden alles in het werk om zichzelf te bewijzen tegenover de staatsreligie. Ze beconcurrerden elkaar om de sympathie van de slaven. De verplichte toetreding van de vrijgemaakten of vrijverklaarden bevorderde geen duidelijke motivatie en joeg de gemeenten regelrecht naar een volkskerk-type met duidelijke polen als: Europese en Afrikaans-surinaamse leden, christelijke en Afrikaanse religieuze praktijken, clericalisme en lidmaatschap omwille van de sociale verheffing.

De christelijke gemeenten droegen kenmerken van het handelskerktype en waren importkerken. De personeelsvoorziening en de financiële arm-slag waren niet van dien aard dat de gemeenten grootse dingen konden doen. Naast het binnenkerkelijke dienstwerk besteedde men aandacht aan

onderwijs. Men probeerde de wezen te verzorgen en de arme gemeentelieden te ondersteunen. De katholieke gemeente besteedde nogal wat aandacht aan de melaatsen en de broedergemeente leerde velen een vak en bevorderde de handel en de nijverheid. Het personeel kwam uit Europa en via meelij-opwekkende propaganda werden gelden ingezameld in het moederland. Omdat de gemeenten slechts bestaansrecht hadden op basis van de gunstbewijzen van de bestuurders, moesten de geestelijke leiders hun mond houden over wantoestanden en onrecht. Een enkele wederstrever (ds. Kals, ds. O. Tank en eerw. Wennekers) werd snel op zijn plaats gezet en die plaats was geconditioneerd door de regeerders die winst en genot nastreefden.

BLOEITIJD

De slaven zagen in de gemeenten de enige instanties die zich hun lot aantrokken. Daarom groeide er een bijzondere verbondenheid tussen de slaven, de afstammelingen van blanken en slaven en de vrijverklaarden enerzijds en de christelijke gemeenten anderzijds. Eenzelfde beeld zien we jaren na de aankomst van de Javanen en Hindoestanen. Ook deze groepen vinden weinig steun bij de koloniale bestuurders en zoeken als vanzelf hun heil en lotsverbetering bij de gemeenten. En deze gemeenten sprongen hier graag op in, aangezien zij de ledentallen graag zagen stijgen. In dat geval zouden ze sterker komen te staan tegenover de regering. Rond de eeuwwisseling vindt er vanwege een liberalere houding van de regering een aanzienlijke uitbreiding van het onderwijs plaats. De katholieken en protestanten beheren ieder een eigen melaatseninrichting. De katholieken bouwen een ziekenhuis. De broedergemeente krijgt via haar bedrijf C. Kersten en Co steeds meer mensen in dienst en leidt mensen op voor vakken als bakker, slager, schoenmaker. De sociale verenigingen groeien enorm. Toneel, ontspanning, muziek en wetenschapsbeoefening floreren. Er komen internaten voor de jeugd die anders geen kans op onderwijs hebben vanwege de verre afstanden. De dominees en priesters preken in het Surinaams, het Hindi, het Javaans en Chinees. Het binnenland vergt eveneens veel inspanning. Er worden christendorpen gesticht waar onderwijs gegeven wordt en waar voor werkgelegenheid gezorgd wordt. De Indiaanse talen worden gebruikt bij de prediking en de mensen worden op medisch gebied vooruitgeholpen. Als een kleine illustratie van de merk-

waardige verhoudingen die daarbij tussen de regering en de gemeenten groeiden, geven wij de getallen van het onderwijs van het jaar 1924, juist de tijd van de grote expansie van de gemeenten.

	scholen	leerlingen	overheidsgeld
Openbaar onderwijs	35	5168	sf. 338.655,—
R.K. en E.B.G.	53	8808	sf. 379.773,—

Het zal duidelijk zijn dat het de gemeenten veel moeite kostte om de vereiste gelden bijeen te krijgen. Bovendien moest veel personeel uit Holland of Duitsland komen.

De service die de gemeenten de mensen boden, was aantrekkelijk voor de nieuwe groepen bewoners. En de gemeenten zagen in die nieuwe groepen nieuwe kansen voor uitbreiding van het evangelie, d.w.z. opname door de doop in de gemeenten. Daarbij kwam de nadruk meer te liggen op de kwantiteit dan op de kwaliteit van het gepredikte christendom. Bovendien gaven de mensen meer om de daad dan om het woord.

PROJEKTEN

De bloei van de twintiger jaren kon gecontinueerd worden door grotere subsidies van de overheid. Zo werd eerst het katholiek onderwijs gelijkwaardig behandeld als het protestants onderwijs en in een later stadium het bijzonder onderwijs en het openbaar onderwijs. De sociale bijstand voor de weeskinderen en de kinderen van de internaten, die meestal uit de districten en het binnenland kwamen, werd periodiek verhoogd.

Al met al hadden de gemeenten, en dan vooral de katholieke en de broedergemeente, vaste voet gekregen bij de bevolking en er was allerwege waardering voor het werk van de missie en de zending. Velen die, via missie en zending, vooruitgekomen waren, bleven dankbaar en onderhielden goede banden met de zendelingen en missionarissen.

Toen het verenigingsleven zich ging richten op de arbeiders, waren missie en zending daar ook bij en zelfs bij de politieke partijvorming bleven de kerken niet achterwege. Zo richtte een priester een politieke partij op en tevens een vakcentrale. De broedergemeente startte het medisch werk in het binnenland, om speciaal de Bosnegers te helpen. Het probleem van de bejaarden werd aangepakt en community-development plannen voor de bewoners van het binnenland werden ontwikkeld.

Het verslag over het vijftiengste jaar van de medische zending vermeldt dat de vier hospitalen (Stoelmanseiland, Djoemoe, Ladoani en Brownsweg) 172.875 keer mensen hielpen en 257.21 verpleegdagen hiielden. Dat was in het jaar 1972. In datzelfde jaar zag de projectlijst er als volgt uit (lopend van 1966 tot 1972):²)

Internaat voor districtskinderen (Paramaribo)	RK	193.875
Internaat te Nason	RK	48.367
Internaat voor districtskinderen (Paramaribo)	EBG	205.980
Internaat te Tamarin	RK	168.653
Internaat te Abadoekondre	RK	177.149
Internaten te Karmel, Cottica, Langatabbetje en boslandscholen te Karmel en Adjoemakondre	EBG	1.060.041
Drieklassige lagere school te Nw. Jacobkondre	EBG	56.736
Internaat annex scholen voor Lager Onderwijs en Mulo voor de Surinaamse Moslim Associatie		707.591
School en onderwijzerswoning te Botopasi	EBG	254.325
Reconstructie Internaten te Potribo en Peninica	RK	82.380
Reconstructie Internaat te Stoelmanseiland	EBG	107.400
School voor Basisonderwijs voor vrouwelijke beroepen	RK	527.298
Vernieuwing Internaat Siswa Tama	EBG	294.075
Scholen en onderwijzerswoningen in binnenland	EBG	516.188
Internaat te Groningen	RK	161.362
Christelijk Paedagogisch Instituut	EBG-RK	3.297.494
Additionele voorzieningen Bejaardencentrum van de Hervormde Gemeente		51.750
Bejaardencentrum Hervormde Gemeente		624.985
Bejaardencentrum	EBG	1.564.890
Bejaardencentrum Majella	RK	955.696
		207.974
Dienstwoning Hindoe Bejaardencentrum		127.686
5 Huizen voor sociaal zwakkeren	EBG	196.816

In 1972 kostte het bijzonder lager onderwijs 13.033.950 en het openbaar lager onderwijs 12.973.364 surinaamse gulden. Wat de medische dienst betreft, werd voor 1972 1.492.000 gulden voor particulieren (RK en EBG) uitgetrokken op een totaal van 17.744.000 sf.

Wij geven deze lange lijst om aan te tonen dat de gemeenten nu nog op vele terreinen van het surinaamse leven vertegenwoordigd zijn en een reële bijdrage leveren aan de sociale verheffing van het volk.

Voor financiering kan men vrij gemakkelijk een beroep doen op fondsen in het buitenland (medefinancieringsplan, Algemeen Diakonaal Bureau der Gereformeerde Kerken in Nederland, Unicef, Paho, Cebemo etc.). Deze „nieuwe voorzienigheid” heeft haar aantrekkelijkheid, maar brengt problemen wat administratie en exploitatie betreft. Bovendien is het merkwaardig dat men in de tijd van groei naar zelfstandigheid zo vaak een beroep doet op buitenlandse fondsen. Uit de lijst blijkt ook dat het meeste geld bedoeld is voor gebouwen waardoor er weinig mogelijkheden zijn voor een start voor self-financing.

INTERNE ORGANISATIE

Uit het voorgaande moge duidelijk geworden zijn dat de christelijke gemeenten vanouds de mens geholpen hebben. De gemeenten kwamen van buiten en wij hebben ons nu af te vragen of de gemeenten zichzelf gesurinamiseerd hebben en ingegroeid zijn in het wel en wee van het volk. Op het stuk van het personeel in kerkelijk verband, kunnen we zeggen dat er nog velen uit het buitenland komen. Het sterkst komt dit naar voren bij de katholieke gemeente (50 europese priesters en 5 surinaamse). De broedergemeente begon reeds vóór de eeuwwisseling met de opleiding van „nationale helpers”. Maar voor haar medisch zendingswerk moet nog veelal gebruik worden gemaakt van europese krachten.

Wij hebben reeds naar voren gebracht dat de gemeenten op financieel gebied vaak een beroep doen op het buitenland. De lopende projecten hebben de gemeenten diep in de zorgen gejaagd en om eruit te komen zal men als vanzelf weer aangewezen zijn op de hulp van buiten.

De gemeenten zijn wat leer en praktijk betreft niet toegekomen aan een formulering en uitwerking van een zelfverstaan. De theologische opleidingen worden in het buitenland gevolgd en het wetenschappelijk materiaal komt daar ook vandaan. Er zijn stemmen opgegaan om te beginnen met een eigen vorm van liturgieviering of accentuering van typische bijbelse themata, maar tot heden is daaromtrent geen duidelijk beeld naar voren gekomen.

Bovendien hebben de gemeenten zich weinig bezonnen op de feitelijke

evangelieprediking en opbouw van de gemeenten. Men hanteerde buitenlandse criteria, ging voorbij aan de problematiek van het syncretisme (christendom en afrikanisme), nam een onduidelijke houding aan ten opzichte van de moraal (huwelijk en sexualiteit). Men zou haast kunnen zeggen dat de gemeenten bijna vergeten zijn zichzelf service te bieden zodat er levenskansen en toekomst zouden zijn.

Daarom zal er ook een hiaat zijn tussen de officiële instanties en de lidmaten. De kerken houden vast aan hun leer van huwelijksmoraal, maar de gemeenteleden kiezen eigener beweging voor het concubinaat of vrijere verhoudingen. De kerken verbieden deelname aan syncretistische praktijken en toch weet het officieel gezag der kerken dat de leden er met een gerust hart aan meedoen. De kerken insisteren op veelvuldig kerkbezoek, maar zien met eigen ogen dat de kerken niet druk bezocht worden.

Op de terreinen van self-supporting, self-administrating en self-propagating lijden de gemeenten dus aan grote gebreken.

BEOORDELING

Wij hebben hopelijk duidelijk naar voren gebracht dat de gemeenten veel hebben gedaan voor de emancipatie van het surinaamse volk in haar diverse geledingen. Bovendien hebben de kerken de mensen geholpen op de weg naar de politieke groei en zelfstandigheid. De gemeenten gelden dan ook als functionele groepen die meetellen. Zij verlenen diensten als partners in commissies van goede diensten. De minister-president vraagt informatie omtrent de standpunten inzake de onafhankelijkheid. De grondwetcommissie kreeg een lijvig memorandum. En de diverse vastenbrieven, adventsbrieven en nieuwjaarsboodschappen getuigen van een betrokkenheid bij het wel en wee van land en volk.

Maar wij kunnen er niet langs de volgende opmerkingen te maken omtrent de neveneffecten van de service die de gemeenten al zo lang bieden.

De christelijke gemeenten zijn als het ware vreemde gemeenten gebleven omdat zij qua personeel, financiën en zelfverstaan sterk steunen op het buitenland en niet geïntegreerd zijn in het surinaamse volk. Zij hebben dus nagelaten zichzelf op fundamentele punten te surinamiseren.

Ondanks het vele werk dat verricht is, is er ook veel niet gedaan. De grote verschillen tussen rijk en arm konden rustig uitgroeien. Het onderwijs en de sociale zorg kweekte een burgerij die vaak het kapitaal hoger

waardeerde dan de onderlinge dienstverlening. De zorg voor een gezond maatschappelijk leven heeft niet kunnen verhinderen dat er corruptie, prostitutie, uitbuiting en ongerechtigheid konden groeien. Vooral de lidmaten hebben niet geleerd op te komen voor de eigen belangen van de gemeenten.

De gemeenten hebben lang regelrecht tegenover elkaar gestaan en hebben grote scheidingen in de maatschappij aangebracht. De gemeenten hebben contacten met de diverse bevolkingsgroepen gezocht, maar deze groepen te lang geïsoleerd behandeld ((b.v. internaten voor alleen Hindostaanse meisjes, gemeenten voor alleen Javanen). En momenteel komt wel heel sterk naar voren dat ook de gemeenten er niet in geslaagd zijn om de mensen zich „thuis” te laten voelen. Velen en ook vele gemeenteleden zijn naar het moederland Nederland gegaan.

De gemeenten mogen zich erover verheugen dat ook zij hebben bijgedragen aan het niveau dat het volk nu heeft. Maar zij moeten ook de verantwoordelijkheid op zich nemen voor het feit dat het surinaamse volk nog steeds niet erg ver gevorderd is op de weg van welvaart en welzijn.

TOEKOMST

Een onafhankelijkheidsverklaring is een goede gelegenheid voor bezinning en eventueel heroriëntatie. De zelfstandigheid zal de christelijke gemeenten dwingen zich snel en effectief te surinamiseren. Er zijn geen aanwijzingen dat de buitenlandse personeelsleden (ook de hervormde, lutherse en gereformeerde kerken hebben buitenlandse voorgangers evenals de meeste andere kleinere hot-gospel gemeenten en de West-Indies Mission (werkzaam onder de Indianen aan de Zuidgrens), moeilijkheden zullen krijgen. Maar er zal desondanks gezocht moeten worden naar andere vormen van ambtsbediening, aangepast aan de surinaamse christenen. Dan zal men ook gemakkelijker kunnen komen tot een surinamisering van de eredienst en prediking.

Wat de dienst aan de gemeenschap betreft, kan gezegd worden dat de gemeenten zich niet meer behoeven te bewijzen voor de gemeenschap en de overheid. Zij kunnen beter alle particularisme opgeven om zodoende het algemeen belang te dienen. Het dienstwerk behoeft niet uit te gaan van gevoelens van medelijden en liefdewerk. Een actieve opbouw-

strategie zou de gemeenten helpen zich meer bezig te houden met structurele problemen, zonder dat het leed en de achterstelling van de man in de straat uit het oog verloren worden. Dan zullen thema's als gelijke verdeling van de rijkdommen, gelijke kansen, zekerheid en solidariteit de strategie bepalen en effectief gemaakt worden in het handelen van de gemeenten.

De belemmeringen die de gemeenten de surinaamse mens hebben opgelegd, zullen weggenomen moeten worden. De cultuur zal waardering moeten ondervinden. De eigen opvattingen omtrent gezinsleven, huwelijk en seksualiteit zullen gehonoreerd dienen te worden. Het zelfbewustzijn zal gevoed moeten worden zodat men minder gaat steunen op het buitenland; en de buitenlandse inmenging in surinaamse zaken zal bestreden moeten worden.

En de gemeenten zullen juist op het specifieke vlak van de religie verstaanbaarder moeten spreken, ook voor de niet-christenen. De dialoog die zo dicht bij huis gevoerd kan worden, zal modellen voor andere volken kunnen aandragen, zodat de religies geen tekenen van scheiding en verdeeldheid zijn.

SLOT

De surinaamse activist Jozef Slagveer dichtte:

Ik had me een pak
van de christenen aangemeten
maar het zat zo slap aan het
lichaam van een neger³)

Naar onze mening heeft het pak ook te nauw gezeten, omdat de gemeenten te weinig zijn uitgegaan van de vrijheid. De gemeenten hebben veelal richtlijnen, structuren en regelingen uit het buitenland aangedragen, en hebben vaak een regering, een geldschieter of een politieke vriend de handen boven het hoofd gehouden zonder zich al te zeer te bekommeren om het lot der achtergestelden.

In de preambule van het ontwerp grondwet staat: „geïnspireerd door de geest van verzoening en vastbesloten in vrede en vriendschap met elkaar en met alle volken in de wereld samen te leven en te werken, op de grondslag van vrijheid, gelijkheid, broederschap en menselijke solidariteit”.⁴)

Een programma voor een volk dat het tot nu toe niet al te best getroffen heeft. Op basis van het evangelie kunnen de gemeenten helpen aan de verdere bevrijding om te komen tot een volk dat in vrijheid kan leven en deze vrijheid wil bewaren en doorgeven omdat het evangelie de christen daartoe geroepen heeft.

Er zijn voldoende tekenen van hoop. De gemeenten willen niet alleen voor de eigen leden werken, maar ook de niet-leden vallen onder de zorg. Het geluk en de bevrijding van de totale mens komen steeds meer ter sprake. De dékolonisatie moet verder gaan dan europees onderwijs, Europese gezondheidsorganisatie, Nederlandse taal en sociale steun, waarvoor de gemeenten zich zo intensief hebben ingezet.

Deze heroriëntatie van Holland weg naar de regio en het latijnsamerikaanse continent zal de Surinaamse mens een eigen identiteit kunnen geven in plaats van te fungeren als een tweederangs burger van het moederland Holland. De koloniale gezagsverhoudingen, die ook in de gemeenten waren doorgedrongen, maken plaats voor participatie en democratie. Het clericalisme wordt doorbroken en de gemeentelieden nemen de verantwoordelijkheid hoog op. Hierdoor kan het christendom volker (Surinaamser) worden en behoeft het evangelie niet meer geassocieerd te worden met buitenland, ambtsdragers, vreemde bepalingen en onaangepaste regelingen.

Het Surinaamse volk dat een onnavolgbare historie heeft, is zover dat het voortaan als zelfstandige natie in de rij der volken wil worden opgenomen. Het dekolonisatieproces is bij lange na niet voltooid. De gemeenten zullen nog moeite genoeg hebben om zichzelf en de totale gemeenschap te bevrijden van het verleden en open te maken voor een toekomst van zelfstandigheid en vrijheid. Wij moeten er bewondering voor hebben dat een volk met een wankele materiële en immateriële welstand en welzijn, de moed heeft autonomie op te eisen. De christenen hebben tot taak goede wachters van het heden te zijn en vooruit te lopen naar een betere toekomst.

1) Lichtveld, L.: Suriname's Nationale Aspiraties. Een aanleiding tot discussies over de grondslagen van een al-omvattend ontwikkelingsplan, Amsterdam 1953.
Jones, J.: Nationale Bewustwording, Paramaribo z.j.
Wel, F. van: Suriname. Balans van een kwart eeuw opbouwwerk, Schakels 82 Den Haag 1975.

2) Jansen, P. en Jansen-van Nes, D.: Arm Suriname. Land van Onmogelijkheden, Nr. 20 van de reeks Act-If. Voorburg 1974 p. 35-36.

3) Slagveer, J.: Moetete 2, Paramaribo 1968 p. 42.

4) Ontwerp-Grondwet van Suriname en bijbehorende Memorie van Toelichting, Paramaribo 1975.

Moratorium of voortzetting van Missie en Zending in Suriname

Nu Suriname op 25 november 1975 onafhankelijk werd – zij het niet zonder moeilijkheden – komt van verschillende zijden de vraag naar voren naar de positie van de christelijke Kerken in deze nieuwe staat en de toekomst van deze Kerken.

De Kerken in Suriname worden veelal nog aangeduid met woorden als „zending” en „missie”. Dit houdt een bepaalde kwalificatie in. Met name onder andere, dat de kerken zijn die nog in een zeker primair stadium zouden zijn van gebracht te worden door andere kerken. Die vraag naar de positie en de toekomst van de Surinaamse missie en zending wordt ongetwijfeld ingegeven door een zekere bezorgdheid: namelijk of die kerken in het totale proces van groei naar zelfstandigheid en onafhankelijkheid voldoende zijn meegegroei om in het onafhankelijke Suriname als echte lokale kerken aanwezig te zijn. Een eerste indicatie voor een antwoord kan zijn dat in Suriname zelf woorden als „missie” en „zending” steeds minder gebruikt worden. Men spreekt liever van de Surinaamse Kerk of Kerken, gemeenten etc.

Om een duidelijker beeld te verkrijgen van waarover wij spreken, het volgende: grofweg gesteld kunnen we zeggen dat 50 % van de totale bevolking (350.000) christelijk is – wat dat dan ook tot feitelijke inhoud mag hebben –. Hiertegenover staan de andere 50 %, te weten Hindoes, Muslims en belijders van natuurgodsdiensten (bosnegers en indianen). Van deze 50 % christenen is ongeveer de helft rooms-katholiek (22 % van het totaal); 20 % behoort tot de Evangelische Broedergemeente (Hernhutters – Moravians); de overige behoren tot de Hervormde Kerk, de Evangelisch Lutherse Kerk, de Gereformeerden, en enkele andere kleine groeperingen, waaronder de zogenaamde Pinkstergemeenten die laatste tijd het meest van zich doen spreken.

Die verschuiving van begrippen van „zending” en „missie” naar kerken houdt eigenlijk al een stuk moratorium in.

De tijd dat de Surinaamse Kerken in alles aanleunden tegen en afhan-

kelijk waren van buitenlandse moederkerken is toch wel voorbij. Het natuurlijke ontwikkelingsproces dat zich aan het voltrekken is in Suriname op staatkundig, politiek, economisch en cultureel gebied, voltrekt zich ook al jarenlang in de lokale kerken. Deze vergelijking is dubbelzijdig. Van de ene kant een gelukkige groei, bewustwording en zelfstandigwording; van de andere kant tal van moeilijkheden en problemen bij dat zich ontworstelen aan die druk van buiten. Gelukkig kunnen wij hierbij aantekenen dat de Surinaamse Kerken, tegen de achtergronden van het totale ontwikkelingsproces, beslist niet achter liggen. De verheffing van de Surinaamse rooms-katholieke missie van Apostolisch Vicariaat, met alle gevolgen van dien, zoals afhankelijkheid van de toenmalige Congregatio de Propaganda Fide te Rome, tot Bisdom (1958) en de wijding van een Surinaams priester tot bisschop (Mgr. A. Zichem, 1969) zijn daar weliswaar geen bewijzen van, maar toch minstens symptomen van.

Ook de Evangelische Broedergemeente – de E.B.G., zoals deze in de volksmond wordt aangeduid – kende en kent een soortgelijke ontwikkeling, die resulteert in een steeds groter wordende onafhankelijkheid ten opzichte van de moederkerk, het Zeister Zendingsgenootschap, en een beleid dat steeds meer bepaald gaat worden door de eigen synode. Anders ligt het bij de Kerken die relatief maar een kleine plaats innemen bij de Surinaamse christenen: de Hervormden, de Evangelisch Lutherse en de Gereformeerden. Zij zijn er nooit in geslaagd en hebben soms ook niet de bedoeling gehad om echte volkskerken te worden. Zij zijn in zekere zin elitekerken gebleven met ook een belijdersbestand van een aanmerkelijk aantal Europese leden. Daar zij zelden ooit aan „zending” gedaan hebben, gaan zij ook minder gebukt onder het probleem van de zogenaamde surinamisering van hun kerken dan anderen.

Nu Suriname dan op een keerpunt staat in haar geschiedenis en van kolonie, via het koninkrijks-statuut (1954) een onafhankelijke staat aan het worden is, is het eigenlijk vanzelfsprekend dat ook de moratorium-gedachte van verschillende kanten naar voren komt. Op de eerste plaats leeft de moratorium-gedachte bij predikanten en priesters van Nederlandse afkomst. Is het niet de beste dienst die de nog aanwezige priesters en predikanten en andere kerkelijke medewerkers, zoals religieuzen, van Nederlandse huize, aan de Surinaamse kerken kunnen bewijzen, die van

zich radicaal terug te trekken om zodoende een optimale kans te geven aan de lokale kerken om zichzelf te vinden en zichzelf te worden. Het valt hierbij op dat het vooral de jonge priesters en predikanten zijn die in deze richting denken en spreken. Ouderen, behalve dat de moratorium-gedachte voor hen betrekkelijk nieuw en ongewoon is, voelen zich meestal zo vergroeid met land en volk, dat zij Surinamer met de Surinamers geworden zijn en een eventueel zich terugtrekken en weggaan eerder zien als een verraad dan als een hulp aan de kerken. Dat bij deze ouderen ook andere motieven meespelen in de trant van: wat in Nederland of elders nog te beginnen, als je 30-40 jaren in Suriname hebt doorgebracht, is duidelijk.

Ook bij lokale predikanten en priesters beluisteren wij de moratorium-gedachte. Het is begrijpelijk dat dit vooral naar voren komt wanneer Surinaamse pastorale werkers zich te kort gedaan voelen ten opzichte van pastores van Nederlandse afkomst in de praktische kerkpolitiek. De mening dat eigenlijk nog teveel Nederlanders de dienst uitmaken is levend. Dat de moratorium-gedachte gevoed wordt door bepaalde frustraties is ook begrijpelijk; soms ten onrechte, soms helaas niet ten onrechte. Een speciale uitweiding moeten wij geven over de rooms-katholieke religieuzen-niet priesters. Bij deze leeft de moratorium-gedachte heel sterk. Zij kwamen als congregaties veelal naar Suriname met een bepaalde doelgerichte taak, zoals onderwijs of ziekenverpleging. Nu het onderwijs in zijn totaliteit redelijk goed van de grond gekomen is en op alle niveaus vervuld wordt door Surinaamse krachten voelen deze religieuzen hun primaire taak van „het onderwijs helpen opbouwen” beëindigd.

Ditzelfde geldt ook voor de gezondheidszorg. De melaatsheid bijvoorbeeld is als volksziekte bezworen. De drie melaatsen-établissemten zijn officieel opgeheven. Ook de verschillende hospitalen en ziekenhuizen functioneren veelal niet anders dan in Nederland. Nu liggen er weliswaar nog immense andere taken te wachten als braakliggend gebied, vooral in de sociale sector, maar genoemde religieuzen zijn niet geschoold voor deze taken. Bovendien – en dat speelt ook mee bij hun moratorium-gedachte – aanwas van religieuzen vanuit Nederland is niet meer te verwachten in verband met de crisis in het traditionele religieuze leven aldaar. Als diverse religieuze congregaties zich binnen afzienbare tijd uit Suriname terugtrekken, dan is dat echter niet vanuit de moratorium-

gedachte-sec, maar eerder een van de nood een deugd maken.

In de enkele kerkelijke bladen die Suriname telt, is ook de moratorium-gedachte gelanceerd, bij wijze van proefballonnetje. De reacties daarop waren tamelijk fel, maar ook zeer uiteenlopend.

Behalve volledige instemming en bijval van de kant van meer extreme nationalistes, kwam er fel en emotioneel verzet van vele anderen. Men zou dit laatste kunnen afdoen met te zeggen: deze mensen denken nog te traditioneel; ze klampen zich nog teveel vast aan de status quo en beseffen niet de enorme veranderingen die de Surinaamse gemeenschap inclusief de kerken ondergaan enz., enz., maar toch verdient hun mening de nodige aandacht. Om deze volledig te begrijpen moet men hun reactie zien tegen de achtergronden van de algemene leegloop van het land in de richting Nederland. Tienduizenden vertrekken uit het land. Wat voor oorzaken en motieven daarvoor ook worden aangegeven, bij de achterblijvers komt dit vertrek veelal over als een vlucht, een land en volk in de steek laten, een verraad zelfs aan de toekomst. Dit vertrek van tienduizenden naar de al of niet bestaande vleespotten van de Nederlandse samenleving, is een bittere pil enerzijds voor de principiële achterblijvers, maar ook voor de armsten der armen die ook graag zouden gaan, maar die nergens het geld te voorschijn kunnen halen om ook die sprong te maken naar de andere zijde van de oceaan.

Beide groepen zien in de onafhankelijkheid een test-case; in hoeverre de doorsnee-zending of missionaris van Nederlandse afkomst het nu werkelijk goed meent met land en volk. Of diens liefde en toewijding, die deze altijd beleden heeft, werkelijk echt is en nu ook stand blijft houden nu de toekomst moeilijk en onzeker gaat worden. Of dat hij, bezorgd voor eigen hachje en zekerheid, ook maar de biezen pakt. Met andere woorden: of diens liefde en toewijding voor land en volk alleen maar een met de mond beleden liefde is geweest en in feite gedragen werd door de Nederlandse zekerheden op de achtergrond, of dat diens liefde en toewijding werkelijk zo echt zijn dat hij tesamen met de Surinamers in Suriname in de kou durft te gaan staan. Een test-case dus in hoeverre predikanten en priesters zich werkelijk hebben geïdentificeerd met land en volk. „Gaan jullie ons soms ook in de steek laten” en „Maar jullie laten ons toch zeker niet in de steek”, zijn veel gehoorde reacties. Aan de moratorium-gedachte in het algemeen, hoe aanlokkelijk en onzelfzuchtig

deze in eerste instantie ook lijkt, blijken dus in de praktijk, althans wat Suriname betreft, toch wel enkele haken en ogen te zitten.

Overigens vergete men ook niet dat Suriname werkelijk een gemengde bevolking heeft. Voor het overgrote deel heeft het volk een immigratieverleden uit alle delen van de wereld, inclusief Nederland. De tegenstellingen in de kerken tussen kader, als zou dit uitsluitend blank zijn en allochtoon, en leden, als zouden die uitsluitend zwart zijn en autochtoon, is niet zo navrant als ik me kan voorstellen van bepaalde delen van Afrika. Blanken en kleurlingen treft men aan in alle geledingen van de maatschappij. Raciale tegenstellingen of zelfs spanningen liggen in Suriname niet zozeer op het vlak van blank tegen zwart, maar eerder tussen de verschillende ethnische groeperingen onderling.

Toch is er feitelijk een moratorium gaande. De Broedergemeente heeft jaren geleden al de schok van een moratorium te verwerken gekregen. Van huis uit een internationaal zendingsgenootschap (Herrnhut) met een overwegend Duits kader, werd zij op 10 mei 1940 overvallen door het feit, dat al haar Duitse leden gearresteerd en geïnterneerd werden; zendelingen, leraren en administratief personeel. Denk in verband met het laatste aan de befaamde firma C. Kersten & Co, toenmaals nog volledig eigendom van de E.B.G. De Broedergemeente bleek gelukkig als volkskerk sterk en levend genoeg te zijn om op prachtige wijze deze schok op te vangen. Uit de gemeente zelf kwamen voldoende leden naar voren om – zij het soms op improvisatorische wijze – de opengevallen plaatsen in te nemen. Sindsdien is dit zo gebleven en heeft de groei vanuit de basis zich bij de E.B.G. doorgezet. Buitenlandse zendingarbeiders vervullen in de Broedergemeente slechts een marginale rol.

Anders en moeilijker ligt het bij de Rooms-Katholieke Kerk. Deze is helaas te lang voortgegaan met een gemakkelijke en – ik zou bijna zeggen – lichtzinnige import van priesters en religieuzen vanuit Nederland. Dat was mogelijk vanwege het grote aantal priester- en religieuzenroepingen in Nederland en het feit dat een aantal congregaties Suriname als „missieterrein” hadden toegewezen gekregen. Er werd wel gewerkt op lokale roepingen en wat vrouwelijke religieuzen betreft, niet zonder succes. Maar met name aan priester-roepingen werden dermate hoge en van onze tijd uit gezien ook onnodige en onjuiste eisen gesteld, dat het resultaat, de opbouw van een eigen kader, miniem was. De Surinaamse Rooms-

Katholieke Kerk plukt daar nu de bittere vruchten van. Men zou zelfs de vraag kunnen stellen of de R.K. Kerk de geschikte tijd wat dat betreft niet aan haar voorbij heeft laten gaan. Een regelrecht moratorium nú zal de R.K. Kerk voor immense problemen stellen. Het aantal priesters bijvoorbeeld is plus minus 50 buitenlanders tegen 5 Surinamers.

Men realiseert zich dit echter ten volle in de R.K. Kerk en men is drukdoende de lokale gemeenten te ontplooien, zo dat zij op eigen benen kunnen staan. Wij noemen in dit verband: een doelgerichte catechistenopleiding; een aanzet voor basisgemeenschappen en een hernieuwde opbouw van de parochiegemeenschappen van anderen af. Het lokale kleinseminarie echter dat eerst in de zestiger jaren werd opgericht, leidt een zeer bloedarmoedig bestaan. Tegelijkertijd voltrekt zich in de R.K. Kerk met betrekking tot de priesters een feitelijk moratorium, zoals wij dit reeds signaleerden bij de religieuzen. De automatische toevoer van priesters vanuit Nederland kan niet meer gerealiseerd worden en is feitelijk dan ook stopgezet.

Ook voor de Hervormde Kerk, de Evangelisch Lutherse Kerk en de Gereformeerden zal een plotseling moratorium moeilijk te verwerken zijn. Tot nu toe worden alle voorgangers van genoemde kerken beroepen vanuit Nederland. Maar ook in deze kerken zien wij telkens toch mensen naar voren komen, die op plaatsen waar geen voorganger is of in tijden dat er geen voorganger is, met veel gevoel voor verantwoordelijkheid in hun gemeenten voorgaan.

Op grond van al het bovenstaande mogen wij concluderen dat moratorium wel niet in zijn rigide vorm plaatsvindt of plaats zal vinden en ook niet gewenst is, maar wel feitelijk aan het doorwerken is.

Is er dan tegelijkertijd ook nog sprake van voortzetting van missie en zending op een of andere manier?

In mijn inleiding heb ik er reeds op gewezen dat de Surinaamse kerken zich steeds minder „missie”- en „zendings” gebied voelen. Bedoeld is het min of meer passief ondergaan van missie en zending van buiten, niet het zelf missionair zijn.

Ook hierin zien wij een gelukkige ontwikkeling en verschuiving. De tijd van 100 % éénrichtingsverkeer vanuit Europa is voorbij. De tijd ook dat Europese kerkmodellen maatgevend waren voor wat in Suriname diende te worden opgebouwd.

De jonge, maar daardoor ook vaak kwetsbare Kerken van Suriname willen zich echter open houden op andere kerken, ook op de Europese, maar niet meer exclusief. Veel meer voelen de kerken van Suriname zich aangetrokken tot de kerken van het Caribische gebied. Zij zijn trouwens ook opgenomen in de Caribbean Conference of Churches (C.C.C.). Zij worden van daar uit gesteund. De steun die de Surinaamse Kerken ontvangen van de C.C.C. bestaat echter niet hierin dat vandaar uit allerlei mensen „gezonden” worden naar Suriname. Het is een hulpverlening op basis van een dialoog, van een gezamenlijk zoeken en tasten, van een verhelderen van de gezamenlijke situatie in het licht van het Evangelie. De problemen waar Suriname mee worstelt: het verwerken van het verleden, het zoeken naar een eigen identiteit, een zicht proberen te krijgen op de toekomst en komen tot een gemeenschappelijke inzet hiervoor, deze problemen zijn niet de problemen van Suriname alleen. Heel de Caribische Raad van Kerken luidt: „Wij, als christenen in het Caribische gebied, gescheiden door grenzen van geschiedenis, cultuur en afstand, verlangen vanuit onze gemeenschappelijke roeping in Christus, samen te gaan in een regionale broederschap van kerken voor inspiratie, overleg en gezamenlijke actie”. Ter verduidelijking: anders dan bij de Wereldraad der Kerken is ook de R.K. Kerk via Antilliaanse Bisschoppen Conferentie, volledig lid van de C.C.C.

De C.C.C. werkt door middel van trainingscursussen, congressen, workshops etc. alsmede door middel van boeken en brochures.

De C.C.C. beschikt over een aantal zeer vitale onderafdelingen, waarvan de CADEC wel de meest bekende is (Christian Action for Development in the Caribbean). Andere zeer werkzame afdelingen zijn: ARC (Action for Renewal of the Church), CCN (Caribbean Christian Communication Network), CEYA (Car. Ecumenical Youth Action), CCW (Car. Church Women) etc. etc.

Daarnaast gaat een grote stuwung uit van het A.P.I. (Antilles Pastoral Institute) en van de University of the West Indies te Jamaica. Elke week blijkt weer dat deelnemers en deelnemsters aan al dit soort programma's bij hun terugkeer een stuk bewustwording hebben doorgemaakt en „zich geroepen en gezonden” voelen om het ervarene over te dragen.

Ook de opleiding van predikanten en priesters vindt niet langer plaats

in Europa zoals in het verleden, maar in het Caribische gebied zelf; n.l. op genoemde universiteit te Jamaica en op het (r.k.) theologisch seminarie te Trinidad. Het gevaar van vervreemding van land en volk door jarenlange opleiding temidden van een andere cultuur, is hiermede grotendeels bezworen. Genoemde opleidingen worden steeds beter afgestemd op de reële behoeften en noden van de plaatselijke kerken. Missie en zending krijgen zodoende een heel ander, eigen, gezicht.

Alleen van de kant van de U.S.A. bestaat nog een bepaalde éénrichtings zending sinbreng via de Pinkstergemeenten. Middels bliksembezoeken van een bepaald soort evangelisten worden van tijd tot tijd opwekkingscampagnes georganiseerd, waarbij een simplistisch fundamentalisme opvalt. De kerken zijn hiermede niet erg gelukkig. Niet vanwege concurrentiegevoelens, maar omdat evangelisatie op deze wijze het proces van bewustwording verhindert. Het streven van de kerken om hun leden te brengen tot eigen aanpak, inzet en verantwoordelijkheid wordt hierdoor vertraagd, daar alle verantwoordelijkheid van de mens ten aanzien van zijn eigen situatie verschoven wordt naar elders: God en duivel.

Samenvattend: een abrupt moratorium hoeft men bij de onafhankelijkheidwording van Suriname op 25 november 1975 niet te verwachten. Het nu nog langzame proces van het minder worden en het zich geleidelijk terugtrekken van buitenlandse missionarissen en zendingsarbeiders zal door de onafhankelijkheid evenwel bespoedigd worden.

Voortzetting van missie en zending in de traditionele betekenis van deze woorden is al lang niet meer datgene wat de Surinaamse Kerken voor ogen staat als dienende te gebeuren. De onafhankelijkheid zal ook aan de nu nog dikwijls wankelende lokale kerken nieuwe impulsen geven om uit te groeien tot echte, volwaardige kerken.

De inbreng van andere Kerken is bezig veranderingen te ondergaan van éénrichtingsverkeer tot dialoog. De Surinaamse Kerken voelen zich wat dat betreft, meer verwant met de lokale kerken in de omgeving, met name die van het Caribische gebied, dan met de Europese Kerken.

De Surinaamse Kerken hopen echter ook, dat zij in de toekomst een gezonde inbreng kunnen hebben in andere kerken op wereldniveau, opdat het Evangelie steeds beter en vollediger gestalte gaat krijgen in heel de wereld.

Het Comité Christelijke Kerken en oecumenische praxis in Suriname

INLEIDING

Gevraagd om een artikel te schrijven over het Comité Christelijke Kerken in Suriname (verder aangeduid als CCK) en de oecumenische praxis, lijkt het mij het beste eerst iets te vertellen over het ontstaan en de eerste geschiedenis van het CCK. Wij weten dan waarover wij het hebben. Daarna kunnen wij nader ingaan op de oecumenische praxis in Suriname van de laatste jaren in het kader van het CCK.

OPRICHTING EN EERSTE GESCHIEDENIS VAN HET CCK

Het CCK is opgericht op 23 november 1942 door telkens twee bestuursleden van de Evangelische Broedergemeente, de Hervormde Gemeente, de Evangelisch-Lutherse Gemeente en de Rooms-Katholieke Gemeente. Eerder dan veelal elders het geval is geweest, zijn in Suriname de grote Protestantse Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk op voet van volkomen gelijkheid gaan samenwerken in een blijvend verband. Iedere Gemeente heeft in het CCK één stem; besluiten kunnen slechts met eenstemmigheid genomen worden. De functies van voorzitter en secretaris worden bij jaarlijkse toerbeurt door de verschillende Gemeenten vervuld. Terloops zij vermeld, dat enkele jaren geleden de Gereformeerde Kerk en het Leger des Heils zich als geassocieerde leden bij het CCK hebben aangesloten. Blijkens de notulen van de oprichtingsvergadering is het doel van het CCK als samenwerkingsverband van de besturen der Kerken:

1. op de eerste plaats bevordering van belangen, die voor de Kerken gemeenschappelijk zijn;
2. vervolgens bestudering van vraagstukken op het gebied van individuele en gemeenschapsethiek, welke de Christelijke Kerken op grond van hun christelijke geloofsovertuiging belangrijk achten voor land en volk;
3. in deze zaken leiding te geven aan de openbare mening;

4. medewerking verlenen aan praktische oplossing van zulke vraagstukken in zover die medewerking mogelijk en wenselijk wordt geacht.

Men kan zeggen: een sterk pragmatische doelstelling, in belangrijke mate gericht op het wel en wee van de Surinaamse samenleving.

Dit blijkt ook uit de problemen, waarmee het CCK zich de eerste jaren van zijn bestaan heeft bezig gehouden.

Aan de orde kwam bijvoorbeeld de grote spanning, die ontstond door het autoritair en ontactisch optreden van Gouverneur Kielstra. Moest het CCK hem niet, overigens met de vereiste eerbied, tot de orde proberen te roepen?

Men boog zich over het probleem van de woningnood en bestudeerde wat men als Kerken hieraan zou kunnen doen. Dit heeft nog geleid tot een overigens weinig succesvol woningbouwproject.

Men vroeg zich af wat er moest gebeuren met de vele jongelui, die de lagere school verlieten zonder verder te studeren en zonder kans op werk. Konden zij misschien een eenvoudige vakopleiding krijgen, een soort training on the job, in met hulp van de Kerken op te zetten werkplaatsen, zoals bijvoorbeeld de Fraters van Tilburg al deden bij hun Internaat Boniface?

Het CCK werd ook om advies gevraagd over de toekomstige status van Suriname in verband met de bekende belofte van wijlen koningin Wilhelmina.

Het bovenstaande moge volstaan om een globaal idee te geven van het CCK: een blijvend samenwerkingsverband van vier Kerkbesturen, zonder een zware structuur van secretariaten, commissies en wat dies meer zij, sterk praktisch gericht, zich niet beperkend tot strikt kerkelijke belangen, maar mede georiënteerd op de belangen van de samenleving. In dit kader heeft zich een belangrijk stuk van de oecumenische praxis in Suriname afgespeeld.

OECUMENISCHE PRAXIS VAN DE LAATSTE JAREN IN HET KADER VAN HET CCK

Heel in het algemeen mag gesteld worden, dat mede door het CCK de betrekkingen tussen Protestanten en Katholieken aanmerkelijk verbeterd zijn. Dit uit zich op allerlei terreinen.

1. Bezien wij het *meer strikt kerkelijke terrein*, dan kunnen we wijzen op de volgende punten.

De doop, in één der Kerken toegediend, wordt door de andere Kerken officieel erkend.

De zgn. gemengde huwelijken worden, helaas nog te incidenteel, in onderlinge samenwerking begeleid. „Te incidenteel”, want wij zijn nog niet toegekomen aan een gemeenschappelijke verklaring op dit punt en nog minder aan een daarop gebaseerde gezamenlijke pastorale aanpak.

Hier wreekt zich wel, dat de Kerken in Suriname niet beschikken over een centrum voor theologische studie, waar men zich samen kan bezinnen op de dieper liggende vragen rond de oecumene en ook op de grote niet-christelijke godsdiensten als het Hindoeïsme, de Islam, de godsdienst van Indianen en Bosnegers. Wij zijn te zeer in beslag genomen door de eisen van het dagelijkse pastoraat. Mogelijk kan het Studiecentrum van de Evangelische Broedergemeente hierin uitkomst brengen, vooral wanneer de andere Kerken hierin zouden kunnen participeren en medewerking verkregen zou kunnen worden uit het Caraïbisch gebied (b.v. van het United Theological College van de West Indies op Jamaica, van het Regionaal Groot-Seminarie op Trinidad) en uit Nederland. Op deze wijze zou misschien in deze dringende behoefte aan theologische bezinning en verdieping kunnen worden voorzien. Zo ver zijn wij echter nog lang niet. Op zeer bescheiden schaal wordt wel iets gedaan aan theologische bezinning tijdens de regelmatige bijeenkomsten van de S.P.P.S. (Surinaamse Predikanten en Priesters Sociëteit).

Bij de Protestantse Kerken, met name bij de Hervormde en de Evangelisch-Lutherse Gemeenten, bestaat er een vrij ver gaande samenwerking op het gebied van gemeenschappelijke diensten en kanselruil. Tussen Katholieken en Protestanten blijven zulke diensten met kanselruil beperkt tot de jaarlijkse viering van de zgn. Week der Gebeden in januari.

Een gunstige ontwikkeling van de laatste tijd is, dat wij als Kerken er naar streven gezamenlijk op meer professionele manier gebruik te maken van radio en televisie. Hiervoor heeft het CCK een vaste werkgroep in het leven geroepen, die met name probeert te komen tot het opzetten van een eenvoudige studie voor het maken van goede programma's, aan te bieden aan de bestaande omroepen en aan de Surinaamse Televisie Stichting.

Voor de geestelijke verzorging binnen de nieuwe Surinaamse Krijgsmacht heeft het CCK besloten tot een zeer ver gaande samenwerking. Voor alle christenen zal er één geestelijke verzorger komen als full-timer en wel een predikant van de Evangelische Broedergemeente met naast zich een stand-by vanwege het Bisdom Paramaribo. Na 4 of 5 jaar wordt er gerouleerd. Het bestaande Katholiek Militair Tehuis wordt omgezet in een algemeen Vormingscentrum voor alle militairen, dus ook voor Hindoes en Moslims, terwijl het protestants Militair Tehuis zal gaan functioneren als een algemeen Militair Tehuis. Beide Tehuizen zullen worden beheerd door een beheersraad, waarvan de leden benoemd zullen worden door het CCK, het Comité Hindoe-Gemeenten en de Madjlies Moesliemien Suriname (Verbond van Islamietische Organisaties in Suriname). Hiermede raken we een ander aspect van de oecumene aan, namelijk de samenwerking met de Hindoes en de Moslims.

2. *Samenwerking met Hindoes en Moslims,*

is in de praktijk een zeer moeizame aangelegenheid gebleken. In feite zijn wij nog niet veel verder gekomen dan vrij incidentele contacten, waartoe het initiatief dan nog steeds moest uitgaan van het CCK. Mogelijk kan de samenwerking in het kader van de geestelijke verzorging in het leger hierin verbetering brengen. Blijvend contact stuit op moeilijkheden van allerlei aard zoals: grote interne verdeeldheid bij Hindoes (Sanatan Dharm en Arya Dewaker) en Moslims – sterke betrokkenheid van met name de Hindoes bij de politieke Vooruitstrevende Hervormings Partij van de heer Lachmon – zwakke bestuursstructuren – gebrek aan goed opgeleide pandits en moulvi's.

Vermeld mag wel worden, dat het CCK in 1970 en 1971 de Regering geadviseerd heeft om twee Hindoe-feesten (Holi en Diwali) en twee Moslim-feesten (Id-ul-Fitre en Id-ul-Adha) in te voeren als officiële vrije dagen met prijsgeven als zodanig van Hemelvaart en Tweede Pinksterdag. In feite zijn in plaats van deze twee vrije dagen alleen Holi en Id-ul-Fitre erkend. Dit advies is bij vele Creolen – overwegend christelijk – niet in goede aarde gevallen: door het prijsgeven van twee christelijke feestdagen bracht het CCK het christendom in gevaar! Wel een aanwijzing hoe moeilijk de positie van het CCK in deze is.

Dit jaar heeft het CCK verder samen met het Comité Hindoe-Gemeenten

een goede regeling getroffen voor het op één dag vieren van Holi en Goede Vrijdag. Dit is in de beste harmonie en zonder enig probleem verlopen: ietwat sensationele berichten in de Nederlandse pers raakten kant noch wal.

Hoe weinig er ook bereikt moge zijn, de verhoudingen zijn toch wel wat soepeler geworden. Het is te hopen, dat de politieke tegenstellingen deze ontwikkeling niet bederven.

3. *Samenwerking bij de dienst aan de samenleving*

Reeds vele jaren bestaat er een nauwe samenwerking tussen het Bisdom Paramaribo en de Evangelische Broedergemeente op het gebied van het onderwijs. Deze samenwerking heeft in 1970 geleid tot de oprichting van het Christelijk Paedagogisch Instituut, een kweekschool op oecumenische basis ten behoeve van het katholiek en het hernhutter onderwijs, terwijl er tevens plaats is ingeruimd voor een beperkt aantal Hindoes en Moslims (ongeveer 25 % van het aantal leerlingen).

Ook op andere terreinen van dienst aan de samenleving zoals gezondheidszorg, bejaardenzorg, ontwikkeling van de landbouw, hopen wij tot meer samenwerking te komen met name tussen de twee grote volkskerken, de Katholieken en de Hernhutters, die het meest op deze terreinen werkzaam zijn. Er is groei in deze richting, maar resten van het vroegere wantrouwen en strijd voeren, leiden een soms nog taai bestaan.

Met opvallend grote eensgezindheid is het CCK opgetreden bij het proces van de onafhankelijkheid. Te beginnen met 1972 heeft het CCK telkens opnieuw in gemeenschappelijke brieven de bevolking opgeroepen om zich positief op te stellen ten aanzien van de komende onafhankelijkheid. Men moest zich daarop voorbereiden door meer vertrouwen te hebben in eigen kunnen, door meer onderlinge waardering en samenwerking, door zich minder te spiegelen aan buitenlandse welvaartsmodellen. Het CCK heeft ook aangedrongen op een rechtvaardiger ordening van de maatschappij, zodat de hulpbronnen van het land werkelijk aan het hele volk ten goede zouden komen en er een einde zou komen aan elke ongebreidelde macht.

In dit kader past ook het Memorandum inzake de Grondwet van Suriname, waarin het CCK met kracht is opgekomen voor de grondrechten van de mens, ook voor de zgn. sociale grondrechten. De vrijheid van

onderwijs is in dit stuk vooral bepleit als een waarborg tegen staatsabsolutisme.

Ten aanzien van de ontwikkelingssamenwerking tussen Suriname en Nederland, met name voor wat de medefinanciering van particuliere projecten betreft, heeft het CCK een gemeenschappelijke nota opgesteld, waarin wij ons sterk aansluiten bij de bekende conferentie van Zandvoort en de strategie van de CADEC – Christian Action for Development in the Caribbean – orgaan van de Caribbean Conference of Churches, waarbij het CCK is aangesloten. Deze strategie is vooral gericht op projecten van en aan de basis.

Tenslotte mag gewezen worden op pogingen van het CCK om regerings- en oppositiepartijen bij elkaar te brengen, welke pogingen geleid hebben tot een commissie van goede diensten, waarvan Mgr. Zichem voorzitter en de praeses der Broedergemeente Ritfeld lid is, samen met vertegenwoordigers van de Hindoes en de Moslims.

BESLUIT

Het bovenstaande is uiteraard een vrij oppervlakkig overzicht van de oecumenische praxis in het kader van het CCK, met de nadruk op de directe praktijk. Op diepere achtergronden en problemen kon nauwelijks worden ingegaan, evenmin als op de wijze, waarop in het gewone leven christenen van allerlei soort met elkaar samenleven, en met Hindoes, Moslims enz.

Ik moge dit overzicht besluiten met het slotgebed van onze bijeenkomsten in enigszins aangepaste vorm.

Getrouwe God, bij het einde van 33 jaar CCK dragen wij ons werk aan U op. Wij weten dat onze arbeid onvolmaakt is en vol tekortkomingen. Maar toch smeken wij U dat Gij wat er goed in mocht zijn, wilt gebruiken tot opbouw van Uw heilig Koninkrijk van liefde, vrede en gerechtigheid hier in ons land en tot heil van ons volk. Door Christus onze Heer. Amen.

Caribisch perspectief

Onafhankelijkheidsvuurwerk en het plechtig hijsen van de nieuwe vlag van een jonge soevereine staat is een ervaring, die verschillende Caribische burenen met Suriname gemeen hebben. Maar wat komt daarna? Niet alleen is het de moeite waard dit land te zien in Caribisch perspectief. Maar ook omdat het – hoewel geografisch tot Zuid-Amerika behorend – door bevolkingssamenstelling, geschiedenis, taal, cultuur, handel en verkeer nauw verbonden is met het Caribisch Gebied. Hetzelfde geldt trouwens voor zijn buurlanden Frans Guyana, (voormalig Brits-) Guyana en Trinidad, soms samen aangeduid als de 'Southern Caribbean'. Dit Zuid-Caribisch Gebied, door prof. dr. J. Verkuyl in een reisverslag terecht aangeduid als „mini-wereld”, heeft trouwens een aparte plaats met eigen problemen binnen het geheel van de Caribbean.

DE LANDEN

1. Het vertoont enige overeenkomst met het *Noord-Caribisch Gebied* (Cuba, Puerto Rico, Dominicaanse Republiek). Hier echter is er door de Spaanse voertaal, een overwegend blanke of lichtgekleurde bevolking, de eeuwenoude dominante Rooms-Katholieke Kerk en snel groeiende Protestantse groepen een sterke betrokkenheid op de Latijns Amerikaanse problematiek. Hoewel er in deze landen in de laatste jaren een duidelijk streven is om een Caribische rol te vervullen en vooral de Cubaanse invloed sterk toeneemt.
2. Duidelijker liggen de parallellen met het *Midden-Caribisch Gebied* dat zich uitstrekt van Barbados via de Windward en Leeward Islands tot Jamaica en het omstreken Belize (voormalig Brits Honduras in Centraal Amerika). Haïti en de Bahamas behoren hiertoe geografisch niet, maar cultureel, ethnisch en linguïstisch wel. Ongeveer 5 miljoen mensen spreken hier Engels en daarop gebaseerde dialecten; een even groot aantal spreekt Frans en daaruit ontstane patois zoals het Haïtiaanse Créole;

terwijl ook het Nederlands een bescheiden rol vervult en in de Caribische samenwerking steeds meer erkenning vindt. De bevolking is overwegend Afro-Caribisch met Europese en Chinese elementen. Godsdienstig zijn de belangrijkste groepen de Rooms-Katholieken, Anglicanen, de historisch Protestantse Kerken (Broedergemeente, Methodisten, Presbyterianen-Hervormden, Baptisten) en nieuwe bewegingen (vooral Evangelische opwekkingsgroepen, Pinkstergemeenten en Zevende Dags Adventisten). Daarnaast (en daarin) staan de Afro-Caribische culten en de Messianistische Rastafari's. De Frans sprekende gebieden hebben een zeer verschillend politiek patroon: Haïti trots als oudste Neger-Republiek ter wereld, maar arm, dictatoriaal, met wijd verspreid analfabetisme; Guadeloupe, Martinique en Cayenne zijn Franse departementen, zenden hun afgevaardigden naar het parlement in Parijs, maar cultiveren ook bewust daartegenover de Négritude.

Het Brits-Caribisch Gebied (of 'Commonwealth Caribbean') biedt na het uiteenvallen van de kortstondige West-Indische Federatie een bonte aanblik van onafhankelijke monarchieën (Trinidad en Tobago, Jamaica, Barbados, Grenada), geassocieerde Staten (Antigua, St. Lucia, St. Vincent, St. Kitts, Dominica) een Republiek (Guyana) en zelfs een ministaatje met 5000 inwoners (Anguilla). De politieke versplintering maakt de Commonwealth Caribbean gevoelig voor territoriale aanspraken van machtiger Latijns Amerikaanse burenen, zoals Venezuela, ideologische infiltratie vanuit Cuba en economische expansie van Noord-Amerika. In verweer daartegen doet men pogingen tot economische samenwerking (Caricom) en politiek overleg. De problemen van de Nederlandse Antillen bij een eventuele onafhankelijkheid lopen parallel met die van de Commonwealth Caribbean: versplintering en burenaanspraak. De intern politieke ontwikkeling in deze landen vertoont spanning tussen liberaal-conservatieve minderheidspartijen, coöperatief-, of democratisch-socialistische volkspartijen en Marxistisch-Leninistische groepen. Latijns Amerikaanse en Afrikaanse voorbeelden van regeren zonder oppositie en kritische pers lokken verschillende regeringen aan: in Guyana heeft de regering thans alle dagbladen, radio- en televisie-stations in handen; ook sommige Oost-Caribische staten koersen daarheen; in tegenstelling tot de vrijmoedige pers van Jamaica en de traditioneel-populaire politieke satire van Trinidad's calypso-seizoen.

Een soort culturele revolutie heeft in dit gebied plaatsgevonden door de Black Power-beweging die na een explosief begin, gericht tegen de economisch-machtige Noordamerikaanse Joodse, Europese, Chinese en Libanese minderheden, zich thans vooral manifesteert in een verhoogd zelfbewustzijn van de Creoolse bevolking met nadruk op Afro-Caribische identiteit en cultuur, enige distantieering van de Noordamerikaanse parallel-beweging, en nauwere banden met West-Afrika.

Andere problemen die deze landen beroeren zijn de toenemende macht van de vakverenigingen en de vele stakingen, die vaak niet het armste deel van de bevolking ten goede komen; de vraag naar een rechtvaardiger maatschappijvorm tussen feodaal-koloniale verhoudingen en totalitaire structuren; toenemende misdaad en geweldpleging vaak samenhangend met gezinsontwrichting, drughandel, ganjateelt, maffiacontacten en handel in vuurwapenen.

Een karakteristiek Caribisch verschijnsel is de emigratie naar de Noordelijke wereld. Na de migrantenstroom uit West-Europa naar de Zuidelijke wereld in vorige eeuwen, heeft het Caribisch Gebied vooropgelopen bij emigratie in omgekeerde richting in deze eeuw. Slechte economische toestanden zijn zeker mee oorzaak hiervan, maar stellig niet de enige verklaring: de sociaal-economische toestanden zijn in de laatste tientallen jaren aanmerkelijk verbeterd, de emigranten zijn zeker niet altijd de minst bedeedden!

Factoren als overbevolking, politiek onbehagen, gemeenschappelijke taal, culturele verbondenheid, studiemogelijkheden, familierelaties of juist ontvluchten aan traditionele familiepatronen in eigen land, mode, het na de emancipatie verworven recht van vrije beweging, wereldburgerschap enz. spelen hier evenzeer een rol. Zo vertrokken honderdduizenden Creoolse emigranten naar de Ver. Staten, Canada, Engeland, Nederland en Frankrijk. Ondanks rassenproblemen blijkt het mogelijk te zijn, dat er in de Ver. Staten een Caribische zwarte burgemeester gekozen wordt, in Frankrijk een Cayennes Senator plaatsvervanger voor de Gaulle was, en in Engeland een Creoolse dokter van Grenada voorzitter van de Gemeenteraad van Groot-Londen, in de adelstand verheven, en lid van het Hogerhuis wordt (de Universiteit van West-Indië verleende hem onlangs een eredoctoraat). In tegenstelling tot de verwachtingen vond

na de onafhankelijkheid heel weinig remigratie plaats en bleef de emigratie, hoewel enigszins afgeremd, onverminderd voortduren.

3. *Het Zuid-Caribisch Gebied* vertoont dezelfde verschijnselen als het Midden-Caribisch Gebied, daar bijna de helft van zijn bevolking Creools is. Maar Azië is hier even sterk vertegenwoordigd als Afrika! De Hindoestanen (Eastindians) vormen daarvan de grootste en invloedrijkste groep met bijna 40 % en 1 miljoen inwoners; dan zijn er 2 % Chinezen en Libanezen en in Suriname 15 % Indonesiërs. Ook Europa is aanwezig met 2 % Engelsen, Nederlanders, Fransen, Portugezen; en de oorspronkelijke Indiaanse stammen vormen 3 % in de Guyanas. Een ware microkosmos! Naast de officiële landstalen Engels, Nederlands, Frans komen hier de groepstalen, Sranan, Hindi, Urdu, Hakka, Arabisch, Javaans, Caribisch, Arowaks, Saramaccans. De Christelijke Kerken, die overwegend Creools zijn, worden hier vaak door de niet-christenen gezien als 'black man's religion'. Die vormen 40 % van de bevolking, maar in Suriname meer dan de helft. De grootste groep zijn de Hindoes (Sanatan Dharm en Arya Samaj, samen een half miljoen), dan de Moslims (Soenni en Ahmadiya, samen bijna 200.000); voorts Indiaanse en Afrikaanse stamgodsdiensten en syncretistische groeperingen. In de laatste tijd is de officiële positie der niet-christenen versterkt door erkenning van Hindoeëse en Moslimse feestdagen en door regeringssubsidies voor hun scholen en godsdienstige leiders. De Afro-Caribische culten genieten grote belangstelling van de extreme richting in het Creools nationalisme. Alle genoemde Caribische verschijnselen krijgen in deze multiraciale en multi-religieuze samenleving een ander karakter, een feit dat veelal wordt onderschat, waardoor soms tragische vergissingen zijn begaan. Sterke nadruk op de Afro-Caribische identiteit roept vanzelf sterke nadruk op de Azio-Caribische identiteit op en door harde arbeid verworven eigen levensstijl.

De monopoliserende tendens der Black Power beweging wordt hier gezien als een bedreiging van de rechten der andere bevolkingsgroepen; in de woorden van een Hindoestaanse Guyanees: Als u terecht het recht opeist 'to do your own thing', waarom ontkent u dan mijn recht om hetzelfde te doen? Pogingen om door radicale politiek de rassentegenstelling te doorbreken en te vervangen door klassentegenstelling hadden in feite

hun basis in één bevolkingsgroep en brachten weinig sensitiviteit op voor de gevoelens van de andere, waardoor zij veelal de spanningen nog verhoogden. Prof. Selwin Ryan, Creools politicoloog van de West-Indische Universiteit in Trinidad wijst op een fundamenteel probleem na de onafhankelijkheid: in tegenstelling tot het Midden-Caribisch gebied met zijn meer homogene bevolking is het in de Zuid-Caribische landen na de soevereiniteitsoverdracht de oppositie nooit meer gelukt om aan de regering te komen¹). Verkiezingsmanipulaties hebben hierbij een rol gespeeld. Hierdoor is een vertrouwenscrisis ontstaan tussen de Azio-Caribische en de Afro-Caribische bevolkingsgroepen. Onafhankelijkheid heeft in deze landen een nieuwe emigratie opgeroepen: in het voetspoor van de Creoolse nu een Hindoestaanse en Chinese. In de Noordelijke landen heeft deze groep wel contact met eigen Caribische landgenoten, maar o.a. de politieke ontwikkeling waaraan men ontvlucht is en hernieuwd contact met de Aziatische erfenis door de Indo-Pakistaanse immigranten leiden ertoe een duidelijke afstand te bewaren. In de Commonwealth Caribbean bestaan stabiliserende factoren, die ook na de onafhankelijkheid een tegenwicht vormen tegen versplintering en polarisatie. Vele staten kozen de monarchale regeringsvorm met Elisabeth II als koningin evenals b.v. in Canada en Australië, de gouverneur werd dan Governor-General. In een plurale samenleving is dit een geruststellende factor: geen strijd tussen de groepen om het hoogste ambt. Bovendien erkennen ook de Republieken de Queen als hoofd van het Gemenebest (ondanks Idi Amin's aanbod om haar als zodanig op te volgen!), zij blijft als zodanig een verbindende rol spelen. Het gemeenschappelijk 'Commonwealth-citizenship' geeft aan burgers van een kleine staat naast de eigen nationaliteit wereldwijde ontplooiingsmogelijkheden in allerlei landen van Noord-Amerika, Europa, Azië en Afrika. Naast geregelde sportieve uitwisseling, waarin West-Indië een leidende rol speelt (cricket!), zijn er allerlei organen voor culturele samenwerking: zo biedt bijvoorbeeld de Association of Commonwealth Universities niet te onderschatten zekeringen tegen corruptie in mini staten, en houdt een internationaal niveau hoog. Belangrijk is ook de officiële functie van de 'Leader of the Opposition' in het parlementaire stelsel, waardoor verzekerd wordt, dat hij tijdens de onafhankelijkheidsonderhandelingen en daarna als spreekbuis van de andere bevolkingsgroepen inspraak heeft.

1. Het Caribisch Christendom heeft een gevarieerd kerkelijk leven en een intens geloofsleven ontwikkeld. Een Zondag in de bergen van Jamaica, waar op elk uur wel ergens een stemmig geklede groep Creoolse kerk-gangers letterlijk „opgaat” naar een statige Anglicaanse liturgie of zijn instemming komt betuigen bij een vurige Baptistenpreek of de dienst van genezing en tongentaal beoefent in de vele Pinkstergroepen, is een aparte belevens voor iemand uit een zendingsdistrict in het vlakke Suriname, waar vaak een kleine Creoolse gemeente en enkele verstrooide Hindoestaanse en Javaanse christenen een verdwijnend kleine minderheid vormen temidden van Hindoes, Moslims of Afro-Caribische cultusgemeenschappen.

De afzonderlijke denominaties zijn veelal inter-eilandelijk op Caribische leest georganiseerd, zoals de Anglicaanse Province of the West Indies, de Methodist Conference, de Assemblies of God, de Zevende Dags Adventisten, de Rooms-Katholieke Antilliaanse Bisschoppen conferentie; en de meer federatieve (Presbyterian) Caribbean Assembly of Reformed Churches, waarbij de Unie van Protestantse Kerken van de Ned. Antillen is aangesloten, en de (Moravian) Caribische Broedergemeente Conferentie, waarvan de Evangelische Broedergemeente in Suriname en de Antillen deel uitmaakt.

2. De in 1975 opgerichte Caribbean Conference of Churches (C.C.C.) heeft onder de regionale Raden de primeur van het feit, dat naast de Anglicaanse en de historisch Protestantse Kerken ook de Rooms-Katholieke Kerk gewoon lid is. Aan de andere kant echter staat een groot deel van de Caribische Christenheid erbuiten: de 'washfoot churches' de nieuwe secten en groepen met hun sterke aanhang onder het volk, maar ook de krachtige interkerkelijke inter-Caribische bewegingen als Youth for Christ, Inter Varsity and Inter School Christian Fellowship (de S.C.M. is hier vrijwel verdwenen), en de traditioneel Evangelical Churches. Ook de geplande aansluiting bij de sinds Puerto Rico 1957 (eerste Caribische Oecumenische Conferentie) spontaan gegroeide functionele coöperatie op het gebied van Christelijk Onderwijs, Christelijk Gezinswerk, Zendingsoverleg e.d. is nog niet gevonden. Krachtig ontwikkeld daarentegen is de sociaal-economische dienst o.l.v. Rev. Cuthbert

(CADEC), die uitgebreide financiële steun van Noordelijke kerkelijke organisaties ontvangt voor haar maatschappijkritisch ontwikkelingswerk. Op de onlangs gehouden Conference on Evangelism kwam duidelijk meningsverschil binnen de aangesloten kerken over de koers van de CCC tot uiting. De CCC is de kinderziekten nog niet te boven, maar de zeer bekwame algemeen secretaris dr. Roy Neehall en de ruime financiële hulp zijn waarborgen dat de CCC een invloedrijk lichaam blijft.

De oecumenische samenwerking kwam in 1966 tot uitdrukking door de stichting van het United Theological College of the West Indies in Jamaica, waar de Methodisten, een deel der Anglicanen, Broedergemeenten, Lutheranen, Presbyterianen, Baptisten en Disciples of Christ samenwerken. Ook de Quakers en de African Methodist Episcopal Church laten hun theologen hier opleiden; een totaal van bijna 100 studenten. Aangrenzend is een Rooms-Katholiek Groot Seminarie en de Mona Campus van de University of the West Indies. Samen met het historische Anglicaanse Codrington College in Barbados en het aartsbisschoppelijk R.K. Seminary op Mount St. Benedict in Trinidad vormen deze theologische hogescholen een soort geaffilieerde theologische faculteit van de West-Indische universiteit. De prachtig gelegen theologische scholen bieden niet alleen een wijd uitzicht op de Jamaicaanse Blue Mountains, op de Oceaan bij Barbados en op de Centrale vlakte van Trinidad, maar ook op het kerkelijk en theologisch bedrijf, waar allerlei wind van leer waait uit alle continenten. Er is grote interesse voor de Black Theology van Noord-Amerika en voor de Zuidamerikaanse Theologie der Bevrijding. Maar met de geregelde West-Afrikaanse gastdocenten is men het eens, dat deze theologieën sterk door hun lokale situatie bepaald zijn. Daartussen zoekt een Caribische theologie zijn weg met aandacht voor 'the new Caribbean man', Marxisme, persoonlijk geestelijk leven, sociaal radicalisme, gebedsgenezing, Afrikaanse geestesbewegingen, Rastafari-aans Messianisme²). De Caribische theologie heeft nog niet veel aandacht voor de ontmoeting met Hindoeïsme en Islam, die voor het Zuid-Caribisch Gebied van centraal belang is. Naast deze theologische instituten trekken de inter-Caribische meer fundamenteel Evangelisch gerichte Bijbelscholen van de Church of God, Church of the Nazarene, Pentecostal Assemblies, West Indies Mission enz., op Jamaica en Trinidad tientallen enthousiaste studenten en stralen krachtige invloed uit. De historische

Kerken hebben een goedgeschoold, trouw en bekwaam predikantencorps, de leiders van de nieuwere groepen echter staan vaak dichter bij het volk³).

3. De Caribische Kerken staan in de na-koloniale tijd voor grote problemen en uitdagingen. Ik noem maar enkele: Aandacht voor nieuwe nadruk op *Afro-Caribische identiteit*. In de universitaire wereld leidt dit soms tot vernietigende en onhistorische kritiek op het missionair verleden, Europese theologie, kerkelijke vormen en op het hele Christendom, gepaard met een onkritische bewondering voor Afrikaanse godsdiensten, Islam en allerlei ideologieën. Dékolonisatie van kerkelijk leven, liturgie en theologie is aan de orde gesteld waarbij de Kerken hun weg zullen moeten vinden tussen traditionalisme (b.v. gewoon gebruiken van lieden liturgieboek uit Engeland) en het snel om zich heen grijpend cultisch syncretisme, met een slachtoffer-van-de-wereldgeschiedenis-ideologie. Bij alle sympathie voor het legitiem streven naar culturele heroriëntatie na een geschiedenis van slavernij en koloniale bevoogding kan men toch het bezwaar van vele kerkelijke leiders delen, dat al te lichtvaardig het grote aandeel van generaties Creoolse Christenen en voorgangers in het scheppen van een Creools-christelijke cultuur temidden van een ontredderde maatschappij vergeten en soms verguist wordt.

Naast deze fundamentele vraag staan vooral de Zuid-Caribische Kerken nog voor heel andere opgaven, die ze niet kunnen ontlopen, als ze voor alle mensen in deze landen gemeente van Christus willen zijn: Dialoog met religieuze minderheidsgroepen als de Hindoes. O.a. begrip voor hun vrees voor een „Oegandese” oplossing van de Zuid-Caribische rassenproblemen, gevoed door wat zij beschouwen als ondemocratische manipulaties door de nominaal-christelijke meerderheid; de christelijke Kerk zal als bijdrage voor 'nation building' in deze gespannen situatie als klankbord moeten fungeren.

Hand in hand daarmee nieuwe aandacht voor het christelijk getuigenis onder deze groepen, zodat het Evangelie niet geïdentificeerd wordt met één bepaalde bevolkingsgroep en het universeel karakter van de christelijke Kerk wordt aangetast⁴). De Hindoeïstische christengemeenten komen tussen hamer en aambeeld door de politieke ontwikkelingen, worden verzwakt door de emigratie, en geplaagd – evenals hun maat-

schappij – door diepgaande onderlinge conflicten en veten. Hun aantal in Trinidad is aanmerkelijk groter dan in Suriname en zij vervullen daar een belangrijke brugfunctie. Zij hebben assistentie, sympathie en kritiek nodig van de oudere christelijke gemeenten onder de andere bevolkingsgroepen, zonder dat daardoor hun ontplooiing en vertolking van het Evangelie in eigen cultuur belemmerd wordt.

De Moslims staan eveneens in een minderheidspositie; maar voelen zich gesterkt door de nieuwe Arabische oliemacht, die de Islam overal ruim subsidieert; en sommigen ook – mirabile dictu – door de grote populariteit van bokskampioen Mohammed Ali, waardoor de heretische Black Muslim beweging uit Noord-Amerika overkomt. Enkele groepen ontplooiën militante missionaire activiteit onder de Creoolse christenen. Hier zullen de kerken apologetisch en apostolair alert moeten zijn.

De Chinese groep in het Caribisch gebied is nominaal vrijwel gekerstend (R.K., Anglicaans, Brethren) maar leeft tussen twee werelden. De in het Caribisch Gebied geboren en kennen vaak geen Chinees meer en streven naar assimilatie. De oudere groep, versterkt door recente vluchtelingen uit Continentaal China, wil bewust Chinese waarden en cultuur vasthouden, blijft georiënteerd op wat daar gebeurt en is gereed de wandelstaf weer op te nemen, zodra in het Caribisch gebied ergens de rode draak zich vertoont. De Caribische Kerken hebben begrip nodig voor de bijdrage van beide groepen: alleen in deze spanning kan de Chinese christenheid haar bijdrage geven aan eigen regio, en tevens wereldwijd betrokken blijven op haar verantwoordelijkheid voor de Evangelieverkondiging onder het grootste volk der aarde⁵).

Aandacht vraagt ook de Indiaanse minderheid op de Caribische kusten van Midden- en Zuid-Amerika. Zij voelen zich soms bedreigd in de nieuwe onafhankelijke staten en zijn in een enkel geval in opstand gekomen⁶). Het Protestantse werk bijvoorbeeld onder de Sumus en de Valiente Indianen in Centraal-Amerika en onder de Caribische en Arawakse stammen in de Guyanas is, naast het oudere R.K. werk, in de laatste jaren tot grote ontplooiing gekomen, vaak op initiatief van de Indianen zelf. Enkele Caribische christenen hebben hier hun levenstaak gevonden⁷). Zij mogen de kerken attent maken op de nieuwe drang van deze oorspronkelijke bevolkingsgroepen naar eigen ontplooiing en naar de levenskrachten van het Evangelie; hier liggen overal aanrakingspun-

ten met Latijns Amerika. Daarnaast vragen in Suriname de Bosnegerstammen, die door de grootse ontwikkelingsplannen ontworteld dreigen te worden, waakzaamheid der Kerken.

Kerk en Zending hebben in het verleden belangrijke invloed uitgeoefend bij de ombouw der *maatschappij* b.v. de emancipatie der slaven, de schooling van ontwikkelde leiders en – b.v. in Jamaica – de vestiging van een zelfstandige Creoolse kleine landbouw. In hun oecumenisch werk zijn de Kerken werkzaam in nieuwe vragen van ontwikkeling en maatschappijvernieuwing. Maar wie uit Suriname komt valt het op dat er een grote taak ligt voor het te weinig ontwikkelde *diakonale werk* der Kerken temidden van de problemen der gezinsontwrichting, ouderloze kinderen en shantytowns.

De plaatsruimte laat niet toe om in te gaan op de brandende vragen van het christelijk onderwijs, de christelijke gezinsopbouw vanuit de oude slavernijverhoudingen, de ontkerstening der intellectuelen, de indigenisatie enz. waarvoor in vroegere artikelen elders al aandacht is gevraagd⁸).

4. Ook buiten eigen gebied vragen belangrijke taken de inzet van de Caribische christenheid: De laatste Caribische Broedergemeente Conferentie wees op de dringende noodzaak van overleg en samenwerking tussen de Caribische, de Noord-Amerikaanse en West-Europese Kerken voor de grote pastorale en apostolaire taak onder de honderdduizenden *emigranten* naar de Noordelijke Wereld (en omgekeerd onder de honderdduizenden Noordelijke toeristen in de Caribische wereld!). De overgang naar de Noordelijke wereld is voor vele Caribische christenen een grote geestelijke schok door de kennismaking met harde zakelijkheid, openlijke pornografie, abortusbedrijf, cynisch secularisme. Er is groot geestelijk en kerkelijk verlies. Er zijn echter ook nieuwe mogelijkheden voor Caribisch apostolair getuigenis in de Noordelijke wereld: Creoolse christenen blijken, ondanks de rassenbarrière, door hun geloofsgetuigenis ook volkomen gesecculariseerde blanken voor Christus te kunnen winnen. De niet-christenen van Aziatische afkomst vormen een missionaire uitdaging van de eerste orde: zij kunnen niet worden opgevangen in de noordelijke kerkstructuren, noch eenvoudig ingepast in de West-Indische Creoolse gemeenten. Zij hebben contact gehad met het christelijk geloof in het Carabisch gebied, velen hebben christelijke scholen bezocht, sabha's en cottage meetings in christelijke gezinnen. Zij maken allerlei onchristelijke

zaken in de Noordelijke landen mee, maar waar ontmoeten ze Christus. Een eigen benadering is nodig, missionaire mobiliteit, paraparochiaal apostolaat. Wat de Noordelijke Kerken hebben gedaan voor de geestelijke opvang van de Creools-Caribische immigratie in de afgelopen halve eeuw zal nu herhaald moeten worden op eigen wijze voor de Aziatisch-Caribische emigratie. Hoe noodzakelijk ook het verlenen van faciliteiten voor de bouw van tempels en moskeeën is, dat kan voor de christelijke gemeente niet het laatste woord zijn, zolang ze zich het Evangelie tenminste niet schaamt! Hetzelfde geldt overigens voor de immigratie van miljoenen Aziaten en Noord-Afrikanen. Caribische Christenen van Hindoe en Moslim-afkomst hebben soms opeens verrassend contact met Indiërs, Turken, Marokkanen in Europa. Intercontinentale kerkelijke samenwerking is nodig om de oogst van wereldwijd zendingswerk niet in de Noordelijke vrieskou verloren te laten gaan.

Caribische *deelname aan de wereldzending* vond reeds meer dan een eeuw geleden plaats in West-Afrika, waar Creoolse christenen (Broedergemeente, Baptisten, Presbyterianen en Anglicanen) pioniersarbeid hebben verricht. Later bleek dit potentieel vrijwel onaangeroerd, ondanks enkelingen die zich hiervoor inzetten. In de Commonwealth landen van Afrika en Azië vindt men nu overal Caribische doktoren, ambtenaren, onderwijskrachten enz. in overheidsdienst, die daarvoor per advertentie hier worden geworven. Een interkerkelijke lekenorganisatie, de International Missionary Fellowship, stichtte enkele jaren geleden een zendingsschool in Jamaica 'for training West Indians for World Mission'; en op de Wereld-Synode der Broedergemeente 1974 te Mona, Jamaica, werden informeel mogelijkheden besproken van Caribische participatie in Tanzania, waar grote overgangen plaatsvinden, en aan de nieuwe Amazone-highway in Brazilië.

SURINAME

Het te weinig rekening houden met het Caribisch en in het bijzonder het Zuid-Caribisch perspectief door de beide regeringen en door de oppositie in Suriname en Nederland heeft zich ernstig gewroken bij het onafhankelijkheidsproces en geeft de nieuwe natie een zware belasting mee. Behalve Cuba misschien heeft geen enkel Caribisch land zo'n massale exodus van zijn bevolking in enkele jaren beleefd met alle sociale, eco-

nomische en gezinsontwrichting van dien. De mogelijkheid daartoe gaf het ontbreken van enig toelatingsbeleid in Nederland (anders dan in Suriname en de Antillen!); maar de stoot kwam door wederzijds gebrek aan 'tension management'. Coalitie van de Hindoestaanse partijen met daarop gevolgde coalitie van de Creoolse partijen, een Surinaamse regeringssamenstelling die praktisch één bevolkingsgroep van alle ministeriële verantwoordelijkheid uitsloot (anders dan in Guyana en Trinidad!), een progressief neo-kolonialisme in Nederland met een „heilige datum" en 'independence made in Holland', weinig begrip voor de werkelijke gevoelens van de Hindoese en Moslimse bevolkingsgroepen, de plotselinge uitschakeling van de verbindende monarchie en het ontbreken van een gelegenheid voor het volk om zich door een referendum uit te spreken (anders dan b.v. Jamaica!), hebben tot een ernstige vertrouwenscrisis geleid, tot „stemmen met de voeten" door ¼ van het volk, en tot vroeger ongekende spanningen tussen de bevolkingsgroepen.

In Caribisch perspectief gezien staat de Surinaamse christenheid voor een zeer complexe en uiterst moeilijke taak. De Surinaamse Kerken werden vaak al te snel gewogen en te licht bevonden⁹⁾; en zij hebben terecht haar stem daartegen verheven¹⁰⁾. In een bevolking van nog geen 400.000 zielen komen hier alle Caribische problemen bij elkaar, verscherpt door de conflicten rondom de onafhankelijkheid. Bij een recent bezoek werd ik getroffen door het sterke verantwoordelijkheidsgevoel der Kerken op dit diepingrijpend moment der geschiedenis¹¹⁾. Sommige Creoolse broeders met intens enthousiasme voor de grote mogelijkheden van een onafhankelijk land: dit is het, waartoe de kerk ons altijd heeft opgevoed! Anderen uit dezelfde kring bezorgd over de opleving van Afro-Caribische culten, de emigratie van talloze jongere gemeenteleden en de vertroebelde verhouding met de niet-christelijke groepen. Vertegenwoordigers van Bosland en Indiaanse christenen met duidelijke vraagtekens. De Aziatische broeders wel in vertrouwen, maar met grote zorgen: bijna catastrofaal verlies van emigrerende gemeenteleden, de Chinese Zending een kwart, de Hindoestaanse Zending een derde, in sommige kleine zendingsgemeenten de helft; zij waarschuwd voor de uitzonderlijk moeilijke positie van hun kleine gemeenten temidden der niet-christenen, als de christelijke Kerk zich vereenzelvt met een tegenovergesteld groepsnatio-

nalisme. Geen der Creoolse, Aziatische of Europese kerkelijke medewerkers is met de grote stroom naar de Noordelijke wereld meegetrokken. Zij staan op hun post in de nieuwe situatie voor een welhaast onmogelijke opgave. Maar dat is niets nieuws voor de Kerk van Christus. Ze mag voortgaan in het besef dat

The right hand of God is pointing in our land,
pointing the way we must go.
So clouded is the way, so easily we stray,
but we are guided by the right hand of God.
The right hand of God is planting in our land,
planting seeds of freedom, hope and love.
In these Caribbean lands, let his people all join hands
and be one with the right hand of God.

(speciale compositie voor de oprichtingsconferentie
van de Caribbean Conference of Churches 1973)

- 1) Prof dr. S. Ryan in Minority Report Constitution Revision Committee, Trinidad 1974; idem 'Race and Nationalism in Trinidad and Tobago' I.S.E.R. 21974. Zie ook Yogendra Malik 'Eastindians in Trinidad, a study in minority politics' 1971 en L. Despres: 'Cultural Pluralism and Nationalist Politics in British Guyana' 1967.
- 2) 'Troubling of the Waters' (ed I. Hamid) 1973; 'With Eyes Wide Open' (ed D. Mitchell), CADEC 1973; D. Chaplin: 'Caribbean Ecumenism' in I.R.M. april 1971.
- 3) D. McGavran 'Church Growth in Jamaica', Lucknow 1962.
- 4) Zie ECOMICS Rapport 'Great Things he hath done' 1963 en 'To God be the Glory' 1967 betr. Southern Caribbean Consultation on Missions; J. M. W. Schalkwijk, 'Mission in the Micro-World of the Southern Caribbean' in I.R.M. april 1971.
- 5) Zie P. Chan To Kuen, 'Chinese Christian Work in the Caribbean' in: 'To God be the Glory' 1967.

- 6) W. M. Ridgewall, 'The Forgotten Tribes of Guyana', 1972.
- 7) E. S. Alphonse, 'God on the Bridge', Cedar Press, Barbados 1975.
- 8) J. M. W. Schalkwijk, 'Caraïbisch Overleg', in: De Heerbaan 6, 1957; idem 'Oecumenische Samenwerking in het Caraïbisch Gebied', De Heerbaan 3, 1966; idem (interview J. v. d. Veer) 'Caribische Samenwerking', in: 'De Suriname Zending' 1974.
- 9) B.v. 'De Rol van de Kerken in Suriname', Suriname Aktie 1973.
- 10) 'Verklaring Comité Christelijke Kerken in Suriname', in: Kerkbode Evangelische Broedergemeente 2-12-1973.
- 11) Zie b.v. een eerdere publicatie J. F. Jones, 'Schijnwerper, Gedachten over Nationale Bewustwording', Studie Centrum E.B.G.S. 1969.

Surinamers in Nederland en de verantwoordelijkheid van de kerken

Het is gelukkig niet langer een wensdroom om te hopen dat de kerken hun verantwoordelijkheid voor de Surinaamse minderheidsgroep in onze samenleving in gaan zien. Er valt de laatste tijd een ritseling van interesse in de kerken te bespeuren. Er is een besef aan het groeien dat men niet langer stilzwijgend voorbij kan gaan aan de niet geringe problemen van en rondom deze Surinamers. Maar hier moet dadelijk aan worden toegevoegd dat dit ontluikend besef van (mede)verantwoordelijkheid nog niet betekent dat het al kristalhelder is wat die verantwoordelijkheid nu precies inhoudt en nog minder hoe deze waargemaakt kan worden. Bij een groeiende bereidheid in de kerken om iets te doen, is er ook een grote mate van onzekerheid over wát gedaan zou kunnen en moeten worden. De bezinning hierover staat nog geheel in de kinderschoenen.

Toch is het vreemd, dat het zo lang heeft geduurd voor gesproken kan worden over deze „ritseling van interesse” bij de kerken. De migratie van Surinamers naar Nederland is namelijk geen nieuw verschijnsel. Volgens onlangs gepubliceerde cijfers van het Centraal Bureau voor de Statistiek, woonden in 1960 al rond de 12.000 mensen uit Suriname en de Ned. Antillen in ons land. In 1965 was dit aantal verdubbeld, terwijl in 1970 opnieuw een verdubbeling had plaats gevonden. Begin van dit jaar was men de 100.000 gepasseerd.

Nu Suriname onafhankelijk is, woont ongeveer een derde deel van de Surinaamse bevolking in Nederland, terwijl het toelatingsbeleid dat na 25 november gevoerd wordt, voldoende ruimte openlaat voor vele anderen om alsnog de sprong van Zanderij naar Schiphol te wagen.

De migratie uit Suriname begint in de loop van de zestiger jaren een steeds massaler karakter aan te nemen. Van 4,4 % per honderd in 1964 stijgt de migratie tot 25,6 % per honderd van de bevolking in 1973. Naast deze toenemende massaliteit zijn andere verschuivingen zichtbaar geworden. Vóór 1967 kan nog min of

meer gesproken worden over een mannenmigratie, daarna gaat het hoofdzakelijk om gezinsmigratie. In de loop van de zestiger jaren verliest de migrantenstroom ook steeds meer zijn aanvankelijk elitair karakter; Surinamers uit álle culturele en sociale milieus komen nu naar Nederland. Sociaal valt de verschuiving „naar onderen” op.

Volgens een sociologisch onderzoek in 1971/'72 gaf 48 % van de migranten op „zonder beroep” te zijn. Blijkbaar komt een groter percentage, dan gewoonlijk wordt aangenomen, voort uit het grote leger werkelozen dat Suriname rijk is. Hiermee is tegelijkertijd de bitterharde kern aangegeven van de vaak verhuierde achtergrond van de vlucht naar Nederland.

Opmerkelijk is ook de cultureel/religieuze verschuiving. In de periode tot 1960 behoorde bijvoorbeeld 33,1 % van de Surinamers die naar Nederland kwamen tot een van de protestantse kerken in Suriname. Daarna neemt het protestantse aandeel aan de migratie geleidelijk af. Van 1965-1970 is dat nog slechts 12,5 %; in 1973 is het gedaald tot 8,3 %. Het aandeel van de Rooms-Katholieken blijft - vreemd genoeg - vrijwel ongewijzigd (rond de 30 %).

Hiertegenover staat een steeds groter deelname aan de migrantenstroom van Hindoes en Moslims. Vooral na 1969 is dat duidelijk te constateren. In 1973 blijken zij niet minder dan 51,3 % van het totaal aantal migranten van dat jaar uit te maken. Vrij vertaald betekent dit dat steeds meer Hindoestanen de sprong over de oceaan maken. Geheel onverwacht kwam dat trouwens niet. Een onderzoek dat onder leiding van professor Kruyer in 1969 in Suriname verricht werd, (N.B. kort na de val van Pengel en het aan de macht komen van Lachmon) had deze accentverschuiving van de Creoolse naar de Hindoestaanse bevolkingsgroep in de migratiestroom reeds duidelijk boven de grond gebracht.

Verrassenderwijze blijkt uit de enquëtering dat meer Hindoestanen dan Creolen van plan waren Suriname te verlaten. Opvallend is ook het grote aantal Hindoestanen dat Suriname de rug wilde toekeren: meer dan de helft van deze bevolkingsgroep had in 1969 plannen in deze richting. Driekwart van deze helft had zelfs zeer concrete plannen. Alleen voor de Chinese winkeliers gold dit in nog sterkere mate.

Indien meer rekening gehouden was met deze nuchtere gegevens, zou veel mythevorming die de laatste tijd door ongenuanceerde krantenberichten plaats vond, voorkomen zijn!

De laatste vijftien jaar valt ook een voortdurende toename van de problematiek rond de Surinamers in Nederland te zien. In 1965 is het aantal Surinamers dat vastgelopen is op de hardheid van de Nederlandse samenleving reeds dermate groot, dat in Rotterdam de eerste „Welzijnsstichting voor Surinamers” wordt opgericht, na kortere of langere tijd gevolgd door de oprichting van dergelijke stichtingen in Amsterdam, Den Haag, Utrecht, Groningen, Nijmegen, Tilburg etc. Het vormt het begin

van een lange lijdensweg voor deze stichtingen van voortdurend tevergeefs aankloppen bij de verschillende overheidsinstanties om adequate maatregelen te treffen. De ernst van de problemen die voor de Surinaamse gemeenschap in Nederland ontstaan waren, scheen vrijwel iedereen te ontgaan.

Intussen werd de Nederlandse samenleving steeds ontoegankelijker voor de Surinamers. De uitingen van weerstand tegen hun aanwezigheid namen in de loop van de zestiger jaren onmiskenbaar toe. De Surinamers werden „nieuws” voor de publiciteitsmedia. De negatieve beeldvorming over hen begint. „De” Surinamer wordt – geheel ten onrechte – vereenzelvigd met de eenzame messentrekker die de voorpagina van de krant haalt.

Deze ontwikkelingen zijn niet ongesignaleerd gebleven. Zo verschijnt in 1968 reeds een boekje, samengesteld door een aantal Surinaamse auteurs, onder de titel „*de Vlucht*”. Vrijwel alle aspecten van de migratie die nu naar voren worden geschoven, komen daar reeds aan de orde. In deze bundel komt onder meer een zeer fijnzinnig artikel voor van de onlangs overleden Surinaamse dichter Henny de Ziel – die vooral onder zijn pseudoniem Trefossa grote bekendheid kreeg – waarin hij o.a. schrijft: „Het is mijn ervaring dat de Nederlander bang is ervan beticht te worden, dat hij diskrimineert, maar in onbewaakte ogenblikken komen de verschijnselen wel op het oppervlak drijven” (blz. 30).

Het voortschrijden van het vervreemdingsproces tussen „Nederlanders” en „Surinamers” wordt treffend tot uitdrukking gebracht in de titel van een boek van de eveneens Surinaamse auteur S. Braam in 1973: „*Suriname en de Surinamers als maatschappelijke vreemdelingen in Nederland*”. Het is triest en diep beschamend dat op grond van een reeks ervaringen door hem de conclusie moet worden getrokken: „Maar laten wij niet doen alsof de neus bloedt en de faktor racisme angstvallig buiten beschouwing laten (blz. 111). In 1973 komt men niet meer uit met de omzichtige formuleringen die in 1968 nog gehanteerd konden worden. Het aantal „onbewaakte ogenblikken” is kennelijk zeer toegenomen. Maar deze en dergelijke signaleringen doorbreken noch de aversie, noch de onverschilligheid waarmee de Nederlandse bevolking reageert op de aanwezigheid van de Surinamers in ons land. Als onverschilligheid een kenmerk vormt van racisme, dan is er geen land ter wereld racistischer dan Nederland.

Verschillende knelpunten tekenen zich inmiddels steeds duidelijker af. Een groot deel van de Surinamer komt in een van de drie grote steden terecht, ook al wordt in de mythevorming ten onrechte gedaan alsof alle Surinamers zich daar zouden concentreren. Er is van meet af aan een zekere trek naar de „provincie” te constateren geweest. Er is vanaf 1950 geen provincie in ons land te vinden, waarin geen Surinamers

wonen. In 1973 blijkt niet minder dan 36 % van de migranten zich buiten een van de drie grote steden te vestigen!

Wel vindt de problematiek zijn concentratie in de grote steden. Op het gebied van huisvesting, scholing en werkgelegenheid ondervinden voortdurend meer Surinamers steeds meer moeilijkheden. De problematiek van de Surinamers die naar Nederland komen, wordt afgeschoven naar de verpauperde en verpauperende stadswijken, „waar de onopgeloste problemen van onze samenleving zich het scherpst doen voelen”. Het zijn vooral de sociaal zwakste groepen in onze samenleving die de eerste klap van de concentratie moeten opvangen. Naarmate men een hoger inkomen heeft en unieker woont, heeft men er minder mee te maken en kan men makkelijker een schijnbaar tolerante houding aannemen. De achterstand die veel Surinamers door hun herkomst uit een land van de derde wereld met alle kenmerken van dien hebben, heeft hen uitgedreven naar de achterbuurten van onze steden, waar hun achterstand nog slechts vergroot kon worden en waar zij voorbestemd worden als tweederangs burgers, als een nieuw proletariaat te gaan leven.

Het zijn voornamelijk de verschillende Welzijnsstichtingen geweest, die slechts mondjesmaat voorzien van de nodige middelen, gingen op de schrijnende vragen van de Surinamers in ons land. Door de regering werd tot voor kort een consequente „laissez-faire”-politiek gevoerd. Daar is pas vorig jaar enige verandering in gekomen. Onder indruk van de magische rol die het getal ging spelen en uit angst voor de toename van de spanningen in de grote steden, is „De Haag” tenslotte overgegaan tot het uitstippelen van een „beleid”. De kern hiervan wordt gevormd door het begrip „spreiding”. Niet alleen meer in de grote steden, maar „overal” zullen de Surinamers terecht moeten komen. Het is van meet af aan een zeer omstreden beleid geweest.

Van de zijde van de Surinaamse (welzijns-)organisaties is het de regering bitter kwalijk genomen dat het geheel buiten hen om en over hun hoofd heen uitgedacht is, terwijl zij tot nu toe ook bij de uitvoering niet of nauwelijks betrokken zijn. Datzelfde geldt overigens ook voor de kerken. Zij worden evenzeer of nog meer als quantité négligeable behandeld door de overheidsinstanties die met de uitvoering van het spreidingsbeleid belast zijn.

Vanaf begin januari zijn zowel door de Centrale Raad van de Evangelische Broedergemeente als van de zijde van de Raad van Kerken pogingen gedaan om met het I.C.B.R. – de voor het spreidingsbeleid verantwoordelijke interdepartementale Commissie – tot een gesprek te komen over de bijdrage die eventueel van de zijde van de kerken geleverd zou kunnen worden. Tot nu toe zijn deze pogingen echter zonder enig resultaat gebleven. Het wordt steeds duidelijker dat een inbreng van de kant van de kerken niet als relevant beschouwd wordt.

Intussen roept de manier waarop het spreidingsbeleid wordt uitgevoerd en de ambtenaren van het Centraal Bureau trachten „de zwarte vlek over Nederland uit te smeren” steeds meer vragen en weerstanden op. De Surinamers om wie het uiteindelijk toch zou moeten gaan, dreigen in het kader van een beleid dat hoofdzakelijk gekenmerkt wordt door een maximale inschakeling van de commercie en een minimale accentuering van de maatschappelijke begeleiding, steeds meer tussen de wal en het schip te raken.

DE BEMOEIENIS VAN DE KERKEN

Tegen deze achtergrond nu moet geformuleerd worden welke rol door de kerken in dit geheel van vragen gespeeld zou moeten worden. Daarbij is het evenwel noodzakelijk van meet af aan zeer duidelijk te stellen wat de kerken in geen geval zullen kunnen doen, om geen valse verwachtingen te wekken, nu de kerken uit hun jarenlange lethargie schijnen te ontwaken. Juist daar waar voor de Surinamers – althans voor velen van hen – de problemen het meest knellen en zich het scherpst doen voelen, hebben de kerken eenvoudig niets te bieden. Wij hebben geen huizen weg te geven, kunnen niet zorgen voor werk of adequate scholing. Daar waar de vragen het meest direct en het meest urgent zijn, kunnen wij niet veel meer doen dan „neen” verkopen. Wij kunnen hooguit door te signaleren en te protesteren een poging doen een voortgaan van het proces van proletarisering en dehumanisering tegen te gaan.

Maar hoe snel de verschillende kerken in de praktijk ook zullen stuiten op de grenzen van hun mogelijkheden, die betekent niet dat zij niets zouden kunnen doen. Integendeel zelfs! Naast de zeer concrete en urgente vragen op het gebied van huisvesting en werkgelegenheid, is er het door alles heen spelende probleem van de verstandhouding van de Nederlandse bevolking tot de Surinaamse minderheidsgroep. Behoort het niet tot de

primaire verantwoordelijkheid van de kerken en ligt het niet binnen hun handbereik juist daaraan „iets te doen”?

Aan die verstandhouding hapert het nodige. Niet ten onrechte wordt daar met nadruk op gewezen in het vouwblad „Als onder U geboren” dat kort geleden door de Raad van Kerken voor verspreiding onder gemeenteleden is uitgegeven en dat een eerste poging is op iets groter schaal de leden van de verschillende kerken wakker te schudden. Dit vouwblad opent met de zin:

„In ons land dreigt de kloof tussen Nederlanders en Surinamers steeds breder te worden. Er zijn diep beschamende voorbeelden te noemen van weerstand tegen de Surinaamse „vreemdeling” in ons midden.” En even later wordt gesteld: „Wij mogen hier niet langer aan voorbij gaan, alsof het ons niet áángaát. Daarom zoeken wij naar mogelijkheden over de breder wordende kloof heen bruggen te bouwen, de onverdraagzaamheid uit te bannen, onze samenleving rechtvaardiger en menselijker te maken.”

Het is de trieste werkelijkheid van dit moment dat de Nederlander de Surinamer liever ziet gaan dan komen. Zij worden hooguit geduld, maar zij zijn niet echt welkom. Zelden heeft onze samenleving zich zo ongestavrij gedragen als nu tegenover de Surinamers. Zelden ook hebben vooroordelen zoveel opgeld gedaan en zo gemakkelijk ingang gevonden. Een bezinning binnen de kerken op de vraag wat wij kunnen doen, zal zich m.i. moeten toespitsen op de vraag hoe wij er aan kunnen meewerken dat een andere, menselijker, normaler verstandhouding met de Surinamers kan gaan groeien. Hoe kan ongestavrijheid veranderen in gestavrijheid? Hoe kunnen vooroordelen verdwijnen en begrip ontstaan? Hoe kunnen wij mede die voorwaarden scheppen waardoor de Surinamers zich thuis kunnen gaan voelen in onze samenleving en daarin tot hun recht kunnen komen?

De groeiende bereidheid bij de kerkelijke organen „iets te doen voor de Surinamers” zal allereerst gestalte moeten krijgen in de toerusting van de eigen gemeenteleden.

Misschien dat deze indirecte dienst de grootste dienst is die de kerken op dit moment aan de Surinaamse gemeenschap in Nederland kunnen bewijzen.

Wat die toerusting precies zal moeten inhouden, is nog nauwelijks te zeggen. Een onderdeel ervan zal in ieder geval moeten bestaan uit het verschaffen van nuchtere, eerlijke informatie. De onkunde over Suriname is nog altijd onvoorstelbaar groot. Het blijkt bovendien slag op slag hoe diepgaand ook de gemeenteleden

van de verschillende kerken beïnvloed zijn door de negatieve beeldvorming die in Nederland heeft plaatsgevonden. Er zal moeten worden afgerekend met de diep vernederende en kwetsende vooroordelen die ook onder gemeenteleden blijken te heersen. Er zal een beeld moeten ontstaan dat meer in overeenstemming is met de werkelijkheid, waardoor de Surinamers in onze steden en dorpen niet langer alleen of hoofdzakelijk worden aangezien op hun „Surinamer-zijn”, maar vooral op hun mens-zijn. Dé Surinamer is niet de agressieve messentrekker of de luie soute-neur van de kranten, maar is een doodgewoon mens, die op zoek is naar een huis, naar werk, naar een leefbare plaats in ons land.

Informatie alleen, hoe onmisbaar ook, zal hiertoe niet toereikend zijn. Er zal ook een toerusting tot ontmoeting dienen plaats te vinden. Er zit iets diep onmenselijks in de manier waarop Nederlanders en Surinamers langs elkaar heen leven. Ik stel me overigens niet voor dat dit gemakkelijk zal kunnen veranderen. Daarvoor is er teveel aan voorafgegaan en is de kloof te breed geworden. Toch schuif ik dit begrip ontmoeting met een zekere nadruk naar voren. En dat niet in de laatste plaats omdat zich juist voor de kerken hier een bijzondere mogelijkheid voordoet. Ik doel op het bestaan van de Evangelische Broedergemeente en op de vragen die door deze kerk op de tafel van de andere kerken zijn gelegd.

In Nederland was de Broedergemeente tot voor kort ongeveer de kleinste van de kleine kerken. Men telde niet meer dan twee en een halve gemeente, twee predikanten, 800 leden en de romantische maar kostbare erfenis van de „pleinen” in Zeist. In Suriname daarentegen is de Broedergemeente in de loop van de eeuwen uitgegroeid tot een volkskerk. Met de groei nu van de migrantenstroom uit Suriname is de Broedergemeente in Nederland meegegroeid. Naast de bestaande gemeenten in Zeist en Haarlem ontstonden zelfstandige gemeenten in Amsterdam, Den Haag en Rotterdam, terwijl predikantsplaatsen gevestigd werden in Utrecht en de Bijlmermeer. Enig gemeentewerk is er bovendien in Arnhem en Den Helder. De Broedergemeenten in de grote steden hebben de laatste jaren ontegenzeggelijk aan betekenis gewonnen. Zij vervullen er in toenemende mate voor vele Surinamers een rol, die op dit moment door de andere kerken wél ondersteund, maar niet overgenomen kan worden.

Het is – dacht ik – van niet te onderschatten betekenis dat juist deze Broedergemeente, met zijn overwegend Surinaamse leden, duidelijk heeft uitgesproken zich in te willen zetten voor het bouwen van bruggen over de breder wordende kloof tussen Nederlanders en Surinamers.

In 1974 werd door de Centrale Raad van de Evangelische Broedergemeente een beleidsplan aanvaard, dat grondig werd doorgesproken met de verschillende

„oudstenraden”, waarin gesteld wordt: „In een situatie die gekenmerkt schijnt te worden door een toenemende verharding in de verhouding tussen „de” Nederlander en „de” Surinamer kunnen en moeten in het contact met de verschillende kerken tekenen van verzoening worden opgericht. Vanuit het verstaan van het Evangelie, nl. dat wij in Christus één zijn en in Hem elkaar moeten en kunnen herkennen en erkennen, doet zich voor de Broedergemeente de bijzondere opdracht voor mee te werken aan een overbrugging van de kloof die zich ook in Nederland tussen de rassen voordoet.”

Dit is precies waar het om gaat: als kerken dienen wij mee te werken aan een overbrugging van deze kloof. Daarop moet de toerusting van de gemeenten gericht worden.

In dit licht moet ook het beroep worden gezien dat door de Broedergemeente is gedaan op de andere kerken in Nederland om de pastorale zorg op zich te nemen over zijn leden die buiten de randstad wonen. Juist hier doet zich een zeer bijzondere mogelijkheid tot ontmoeting en tot het bouwen van deze bruggen voor!

De Raad van Kerken in Nederland heeft in mei 1975 dit beroep van de EBG doorgegeven aan alle kerkeraden en het nadrukkelijk onderstreept. De grote vraag is nu: wat zal de respons hierop zijn van de andere kerken en vooral van de leden van de plaatselijke gemeenten en parochies? Zal men ingaan op de niet geringe uitdaging die in deze vragen van de Broedergemeente verscholen zit? Zal in onze door-en-door Hollandse kerken de Surinamer met zijn eigen, Surinaams-kerkelijke, achtergrond werkelijk welkom zijn en er tot zijn recht kunnen komen, of zal hij er alleen dan welkom zijn als hij zijn Surinamer-zijn zoveel mogelijk inslikt? Zal hij zich thuis kunnen gaan voelen in onze vormen van gemeentelieven? Maar als deze dingen in de gemeente van Jezus Christus niet zouden kunnen, waar dan wel? Blijft er dan niet alleen vervreemding, isolement en een inhumane naast elkaar voortbestaan over?

Wordt dan ook niet totaal onvermijdelijk dat het „spreidingsbeleid” van de regering niet anders zal worden, dan wat het steeds duidelijker blijkt te zijn: een maatregel om een opeenhoping van spanningen in de randstad tegen te gaan door zoveel mogelijk Surinamers zo ver mogelijk bij elkaar vandaan te doen ópgaan in een samenleving waarin zij alleen kunnen ten ónder gaan omdat die samenleving op hun komst of niet of negatief geprepareerd, hen niet wil? Mag niet verwacht worden dat juist van de zijde van de gemeente van Jezus Christus een ander antwoord gegeven zal worden en tegenwicht geboden zal worden?

Het vormt overigens niet alleen een uitdaging naar de kant van de Nederlanders in de Hollandse kerken. Het vormt ook – en zo mogelijk nog meer – een uitdaging naar de kant van de Surinaamse leden van de Broedergemeente. De meesten van hen lopen, ook als zij zich ten diepste verbonden voelen met het kerkelijke leven, niet erg hard naar een Nederlandse kerk. Dat is geheel en al te begrijpen. Er gaat aan deze „aanzelende houding” een lange geschiedenis vooraf die niet zonder meer kan worden uitgewist. En de kerken hebben tot nu toe bitter weinig gedaan om die geschiedenis uit te wissen. Zij hebben het de Surinamers, naar wie zij de weg niet zochten, niet gemakkelijk gemaakt om de weg naar hen toe te vinden. Zij hebben zich even ontoeschietelijk en ontoegankelijk gedragen als heel Nederland. Zij hebben geen uitzondering gevormd op de algemene regel van ongestuurdheid en onverschilligheid. Zij hebben – uitzonderingen daargelaten – zelfs deze leden van een zusterkerk uit de derde wereld niet ontdekt, nu die vlak bij hen kwamen wonen. En de diaken die je ’s zondags misschien vriendelijk de hand schudt, kan de personeelchef zijn die net daarvoor meedeelde aan het Arbeidsbureau dat Surinamers niet in aanmerking meer kwamen om te solliciteren voor de vacatures in „zijn” bedrijf.

Wij mogen noch naar de éne kant, noch naar de ándere de diepgang en de omvang van de uitdaging onderschatten. Nog minder mogen wij daarom deze uitdaging uit de weg gaan.

Hte is overigens niet de enige uitdaging die zich voordoet en de kerken zullen zich ook niet mogen beperken tot het ingaan op déze uitdaging alleen. In het (eventuele) contact met de leden van de Broedergemeente en van andere kerken, van hoe grote waarde een dergelijk contact in zich ook is, ontmoeten zij niet meer dan een deel van de Surinaamse gemeenschap in Nederland. Bij lange na niet ieder lid van deze volkskerk is „meelevend”. Ook in Suriname oefent de secularisatie zijn verreikende invloed uit. Precies als veel Nederlanders h́ér, hebben veel Surinamers dáár de kerk afgeschreven.

Daarnaast is er ook het groeiend aantal Hindoes en Moslims. Dat laatste stelt de kerken voor nieuwe, nauwelijks onderkende en nog minder door-dachte vragen. Wat betekent het dat degenen die wij grotendeels slechts kenden uit „de berichten van de zending”, nu als minderheidsgroep onze directe burens zijn geworden? Wat betekent het voor de kerken dat onder de Hindoes en Moslims een steeds duidelijker wordend verlangen leeft in ons land opnieuw gestalte te kunnen geven aan hun eigen religieuze en culturele belevingswereld? Wat betekent het voor de kerken als zij daarbij

soms wat jaloers kijken naar de ruimten die wij voor de uitoefening van „onze godsdienst” beschikbaar hebben? Wat betekent het als de kerken zouden gaan zoeken naar mogelijkheden dit verlangen van deze minderheidsgroep tot zijn recht te doen komen? Zal er in de gemeenten geen nieuwe verwarring ontstaan? Zal er niet gezegd worden: „De zending bouwt ḱerken in Suriname, maar de kerken bouwen tempels en moskeeën in Nederland?”

Zal op de vraag wat het inhoudt „mensen tot hun recht te laten komen” hetzelfde antwoord gegeven worden vanuit de wereld van het diakonaat als vanuit de wereld van het apostolaat?

En stel dat vanuit het diakonaat een eerlijk stuk dienstverlening op gang komt – een dienstverlening die voorkomt uit ons eigen „christen-zijn” en die niet gericht is op het „christen-wórd” van de ander – zal deze dienstverlening dan niet toch met een zekere argwaan en een nauwelijks verborgen wantrouwen bezien worden? Zal men niet, vanuit de ervaringen in het verleden met zending en missie, of althans vanuit de interpretatie van deze ervaringen, iedere bemoeienis van de zijde van de kerken beschouwen als verkapte missioneringspogingen, ook wanneer zij niet als zodanig bedoeld zijn?

Het zijn maar een paar, voor uitbreiding en correctie vatbare vragen, die wachten op een antwoord. Er zal een bezinning op deze vragen op gang moeten komen, terwille van de helderheid in deze en terwille van de toerusting van de gemeenteleden tot de ontmoeting met deze representanten van andere godsdiensten die nu in hun straten wonen.

Er blijven hele velden van vragen over. Het gaat immers niet alleen om de kerkelijke vervreemding van weinigen, maar om de maatschappelijke ontheemding van velen. Wat kan het diakonaat van de kerken in deze doen? Het gaat om vragen van „integratie” en van „remigratie; het gaat om de vragen van de Surinaamse jongeren in de Nederlandse samenleving, om het vooral uit Engeland zo bekend geworden „tweede-generatie-probleem”.

Hier en daar begint de bezinning over de antwoorden die vanuit de kerken gegeven zouden kunnen worden, op gang te komen. Er is een ritsteling van interesse, een groeiend besef van een niet meer te ontwijken

medeverantwoordelijkheid en betrokkenheid. Wij constateren dit met vreugde om tegelijkertijd met angst te vragen of dit werkelijk zal doorzetten.

Aan dit nummer werkten mee:

J. M. van der Linde,

heeft gedurende 25 jaar een bijzondere band met kerk en samenleving van Suriname. Van 1951—1954 als theoloog werkzaam in Suriname; daarna is op suggestie van de Utrechtse theol. faculteit een bijzondere leerstoel ingericht voor het Caribische en vanuit dat werk heeft hij altijd een brugfunctie tussen Suriname en Nederland vervuld. Vele Surinaamse predikanten zijn door hem gevormd, zowel in Suriname als in Zeist en Utrecht. In jan. 1976 bracht hij met zijn vrouw een bezoek aan het onafhankelijke Suriname; daarmee werd formeel zijn bijzondere taak afgesloten, terwijl hij zijn functie als ordinarius in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht voortzet.

J. van Raalte,

predikant van de Gereformeerde Kerken, legerpredikant in Nw. Guinea, Suriname en Nederland, thans in dienst van de Evang. Broedergem. in Suriname en mede-directeur van het Studie- en Vormingscentrum der E.B.G. in Paramaribo.

K. A. Zeefuik,

predikant der Evang. Broedergem. in Suriname, directeur van het Studie- en Vormingscentrum der E.B.G. in Paramaribo en onder-directeur van het Christelijk Pedagogisch Instituut aldaar.

J. F. Jones,

predikant der Evang. Broedergem. in Suriname, lid van het Provinciaal Bestuur van zijn kerk en voorzitter van de Boslandzending.

J. Rambaran,

predikant der Evang. Broedergem. in Suriname, lid van het Provinciaal Bestuur van zijn kerk en voorzitter van het moderamen van de Hindostaanse zending.

R. T. Wongsodikromo,

predikant der Evang. Broedergem. in Suriname, voorzitter van het moderamen van de Indonesische zending, docent aan de Universiteit van Suriname.

J. Vernooij,

studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; momenteel werkzaam in de pastoraal te Paramaribo.

S. Mulder,

provinciaal overste der Redemptoristen in Suriname, voorzitter van de Conference of Major Superiors of the Antilles, werkt sinds 1959 in Suriname, thans in het T.V.-pastoraat.

H. C. J. van Nimwegen,

sinds 1952 werkzaam in Suriname, van 1953—1974 directeur van het katholiek onderwijs in Suriname, sinds 1972 vicaris-generaal van het bisdom Paramaribo, sinds 1953 lid van het Comité Christelijke Kerken in Suriname.

J. M. W. Schalkwijk,

diende gedurende vele jaren in de Hindostaanse zending der Evang. Broedergem. in Suriname; thans kerkelijk hoogleraar namens de Evang. Broedergem. aan het United Theological College of the West Indies, Mona, Jamaica; doceert godsdienstwetenschap, zendingsgeschiedenis en Broedergemeentevakken.

P. Jansen,

hervormd predikant, diende korte tijd in de Hindostaanse zending der Evang. Broedergem. in Suriname; sinds enkele jaren predikant onder de Surinamers in Nederland. Zijn werk wordt begeleid door de Suriname Raad, gevormd uit leden van de Evang. Broedergem., de Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken en de Lutherse Kerk.

Woord vooraf

Nu de vijfde algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken, die van 23 november—10 december 1975 in Nairobi (Kenya) werd gehouden voorbij is, ligt het voor de hand dat ook in dit tijdschrift gepoogd wordt om iets van de oogst van deze Assemblee te verzamelen en te presenteren aan onze lezers.

Krachtens de opzet en de bedoeling van „Wereld en Zending” hebben wij gezocht naar dat materiaal van ‘Nairobi’, dat rechtstreeks te maken heeft met wereldzending en evangelisatie (“mission and evangelism”). Het komt ons voor, dat dat materiaal zowel voor de Katholieke als voor de Reformatorische lezers van dit blad van belang is. Het thema „wereldzending en evangelisatie in deze tijd” is immers in alle kerken aan de orde. De wereldzendingconferentie van Bangkok (1972/1973) gaf daarover nieuwe impulsen en inzichten. Het congres van de “evangelicals” in Lausanne van 1974, waarin 2000 deelnemers uit 150 landen zich bezig hielden met de vraag: „Hoe bereiken wij de onbereikten?” werkte ook in Nairobi door en liet Nairobi niet met rust. De Rooms-Katholieke bisschoppensynode in Rome van 1974 had als thema: „De evangelisatie van de wereld in deze tijd” en opende nieuwe vergezichten in diepe verbondenheid met de Wereldraad van Kerken, die in dr. Philip Potter niet alleen vertegenwoordigd was, maar wiens lezing doorklonk in alle beraadslagingen van die synode. De Oosters-Orthodoxe kerken worden vaak door oningewijden beschouwd als kerken, die weinig evangeliserende spirit tonen. Maar deze kerken hielden in Boekarest (Roemenië) van 4—8 juni 1974 ook een bijeenkomst ter voorbereiding van Nairobi over het thema: „Het evangeliserende getuigenis van de (Oosterse) Orthodoxie in deze tijd”. Voorts is het merkwaardig dat de Protestantse orde van Taizé (Frankrijk) in datzelfde jaar 1974 veertig duizend jongeren trok uit 120 landen, die besloten een indrukwekkende „brief aan heel het volk Gods” over de gehele wereld te richten waarin zij christenen en kerken opriepen om te worden een „universele gemeenschap, waarin alle gaven worden gedeeld, waarin ver-

zoening wordt beoefend en waarin open vriendschap wordt bevordert tussen christenen en niet-christenen”.

Binnen die golfbeweging van opkomende bewustwording functioneert ook wat Nairobi te zeggen had over wereldzending en evangelisatie.

Over de inhoud van dit nummer het volgende:

Dr. A. H. van den Heuvel geeft een inleidende algemene beschouwing binnen het verband van ons thema.

In de tweede plaats nemen wij in dit nummer de rede op, die de Methodistische bisschop Arias uit Colombia hield over het woord: „Opdat de wereld gelove” (vgl. Joh. 17). Alles in het leven van deze man en in zijn rede cirkelt om het thema, dat het in evangelisatie gaat om het gehele Evangelie, om de gehele mens en de gehele wereld. Hij vertolkte dat thema echter zo levend en direct vanuit de situatie van Colombia dat nu ervan gesproken wordt in de gehele wereld, als een vermaning en als een appél. Drs. H. Bootsma uit Oegstgeest gaat de praktische consequenties na van die resoluties en recommendaties die op ons thema betrekking hebben voor de apostolaire instanties in Nederland.

Prof. dr. D. C. Mulder, lid van de „commissie voor de dialoog met mensen van ander geloof en met aanhangers van ideologieën” van de Wereldraad van Kerken registreert de spanningen die rondom de relatie dialoog en proclamatie ontstonden en wijst een weg in en uit de verwarrende discussies rondom dat thema in Nairobi.

Tenslotte nemen wij het rapport en de aanbevelingen van Sectie I in z'n geheel op, omdat daar de aandacht vol was van ons thema.

Tien jaar geleden golden termen als „evangelisatie” en „zending” als „verouderd” en „der verdwijning nabij”. Nu zijn die woorden ineens weer levend en actueel en leren wij vragen op welke wijze de taak, die in die diep-bijbelse woorden geformuleerd is in wederzijdse assistentie, opnieuw mag worden aangevat. Als dit nummer van „Wereld en Zending” de lezers bij de overweging van deze vraag kan stimuleren, zal de samenstelling van dit nummer geen vergeefse moeite zijn.

J. Verkuyl, eindredacteur

A. H. VAN DEN HEUVEL

Nairobi als een uitdaging

I. INLEIDING

De vijfde Assemblee van de Wereldraad van Kerken is al op vele manieren beschreven.

Houtepen spreekt van *de Assemblee van de achterban*, Raiser over *de Assemblee van de consolidatie*, Moltman spreekt van *de Assemblee der orthodoxen* en Lochman van *de grenzen van de oecumenische groei*. De secretaris-generaal van de Wereldraad spreekt van *een volwassen Assemblee*, terwijl zijn collega Vischer spreekt van *de triomf der conciliaire gemeenschap*. Zo kon ik nog wel een tijdje doorgaan.

In ieder geval is het duidelijk, dat de commentatoren allemaal met een zekere verrassing te kampen hebben gehad. Men verwacht een conflict en zie er kwam harmonie

De discussie gaat er nu om of deze harmonie te vroeg komt en uit lafheid is geboren, of dat het tijdperk van de polarisatie in de oecumenische beweging al weer voorbij is en wij ons mogen instellen op een nieuwe creatieve periode. Ik zal mij niet aan een algemene karakterisering van de Assemblee schuldig maken. Mij dunk, dat het belangrijker is onze houding ten opzichte van deze vijfde wereldsamenkomst van de oecumene te bepalen. Het valt mij op, dat zich daarvoor in de commentaren drie mogelijkheden voordoen.

In de eerste plaats is er de groep van mensen, die in Nairobi geweest is om te constateren, dat het allemaal niets voorstelt. Zij meten het hele Nairobi-gebeuren aan hun eigen confessionele identiteit en zodra daar iets aan ontbreekt, of iets van afwijkt, schrijven zij Nairobi af.

Wie een stok zoekt om de hond te slaan, zal er bij zo'n bijeenkomst van drie weken met 3000 mensen allicht een paar vinden. Erg verrijkend is die reactie overigens niet.

Deze groep waarnemers komt dan ook niet verder dan het afwijzen van de hele oecumenische beweging, mitsgaders de 280 kerken die eraan meedoen. Men vindt het in eigen huis toch veiliger en beter.

Een tweede groep wordt gevormd door hen, die alles van de Wereldraad prachtig vinden en dus ook Nairobi. Bij hen kan de Wereldraad geen kwaad doen, omdat hij nu eenmaal het meest lijkt op het komende universele concilie waar wij allen van dromen. De fouten worden weggemoffeld en de frustraties van de Assemblee zo snel mogelijk vergeten. Nairobi wordt dan een nieuw hoogtepunt in de oecumenische beweging.

Ook deze benadering leidt niet tot een diepgaande vernieuwing van ons eigen kerkelijke leven. Wij worden tot kampioenen van de Wereldraad gemaakt en aan zijn zegekar gebonden. Ik vind dat weliswaar een prettige plaats om te zijn, maar ik geloof niet dat wij onze kerken ermee dienen zo met een Assemblee om te gaan.

Ik zou daarom nog een derde mogelijkheid van omgaan met de resultaten van Nairobi willen proberen, namelijk de vijfde Assemblee als uitdaging aan de kerken. Ik doe dat niet op eigen gezag, maar omdat in sectie II, die over de eenheid ging, een paragraaf is onderstreept die inderdaad op subtiele wijze een stapje vooruit in de oecumenische beweging is.

Het gaat in die paragraaf over de consensusverklaringen aangaande Doop, Avondmaal en Ambt, die door Geloof en Kerkorde in de laatste jaren zijn uitgewerkt.

Het Centrale Comité van Berlijn 1974 had deze drie verklaringen al aan de kerken toegestuurd met de gebruikelijke vraag om commentaar.

De Assemblee onderstreept dat verzoek, maar voegt daar een nieuwe zin aan toe, namelijk dat de kerken gevraagd worden aandacht te geven hoe deze verklaringen van invloed kunnen zijn op de eigen bijdrage aan de grote beweging tot de eenheid. Dit eenvoudige zinnetje is gebaseerd op de ervaring dat de meeste kerken oecumenische verklaringen nameten met de maatlat van hun eigen leer en praktijk en dan de Wereldraad meedelen wat er nog aan ontbreekt. Het ontbrekende wordt dan de agenda voor de komende jaren.

Nairobi probeert de kerken zo ver te krijgen, dat ze de oecumenische oogst veeleer gebruiken om tot inkeer te komen en tot verwerking van wat samen is gevonden in eigen leven. Ik vind dat een vruchtbare benadering van de oecumenische beweging en wil daarom in de volgende bladzijden proberen de uitdaging van Nairobi zo aan de Nederlandse kerken en de Nederlandse oecumenische beweging onder woorden te brengen.

De lezer wordt gewaarschuwd, ik schrijf deze regels nog in februari, nog

maar drie maanden na de Assemblee.

Wie eerder zulke vergaderingen heeft meegemaakt, weet dat de echte en blijvende betekenis van een Assemblee meestal pas na lange tijd begint te dagen. Dat zal met Nairobi ook wel het geval zijn en het kan daarom goed zijn om volgend jaar nog weer eens met nieuwe ogen naar dezelfde materie te kijken. Het gesprek kan echter zolang niet wachten en vandaar deze bijdrage.

II. NAIROBI ALS UITDAGING

Voordat wij een blik werpen op wat de rapporten aan uitdagingen en nieuwe stimulansen voor ons meebrengen, is het goed een moment bij de Assemblee als zodanig stil te staan om te zien wat de happening in zijn geheel van ons vraagt. Ik meen, dat daarover in ieder geval vier opmerkingen gemaakt kunnen worden:

1. Het gebeuren van een Assemblee is op zichzelf al een uitdaging voor ledenkerken, die er zich voor openstellen. Het is bemoedigend om één keer in de zoveel jaar vertegenwoordigers van het hele christenvolk een paar weken bij elkaar te zien. Men herkent door confessionele, nationale en politieke scheidsmuren heen de eenheid, die ons gegeven is. De gezamenlijke eredienst blijkt een hoogtepunt in het eigen geestelijke leven.

Vermoedens worden tot zekerheden en zekerheden tot twijfels. Niets kan deze samenkomst van allen vervangen. Hoe kritisch men ook weggaat uit een Assemblee, na drie weken begin je de vrienden en al die gezichten al te missen. En ook de tegenstanders.

Mij dunkt, dat de Nederlandse kerken ook een keer in de vier of vijf jaar een dergelijk concilie-achtig gebeuren moeten organiseren. Men neme er dan wel de tijd voor, zodat eredienst en discussie, rapporten schrijven en doorvragen tot de mogelijkheden behoren. Voor hen die jarenlang geploeterd hebben in de oecumenische beweging, is zo'n bijna-concilie een grote bemoediging; voor hen die er sceptisch tegenaan kijken, is het meestal toch een belevenis om te zien hoe ver de overeenstemming en eensgezindheid gaat. Het is een gelegenheid om te evalueren en om lijnen naar de toekomst uit te zetten. Het is onvervangbaar.

2. Een tweede uitdaging van Nairobi als geheel aan de Nederlandse

kerken is de opvallende rol, die gespeeld werd door de kleine groepen. Tachtig groepen van 15 mensen, die een groot aantal keren 2½ uur bijeen waren om gezamenlijk bijbelstudie te doen, om na te denken over de consequenties van de voordrachten, om met elkaar diepgaander van gedachten te wisselen dan in secties en hoorzittingen mogelijk was, hebben ons er nog eens bij bepaald, dat er geen methodiek is, die zo snel zo diep gemeenschap mogelijk maakt.

Het blijkt, dat in de kleine groepen de polarisatie en het conflict eigenlijk geen kans krijgen. Waar één verbitterd is, troost de gemeenschap en waar iemand geweldige frustraties vertoont in een dergelijke mammoetbijeenkomst, wordt hij door allen geholpen.

Ik heb meermalen in mijn kleine groep in Nairobi gedacht, dat zou toch in alle Nederlandse gemeenten en in alle Nederlandse plaatselijke oecumenische raden mogelijk moeten zijn.

Vooraf ook het bijeenbrengen van hen, die andere uitgangspunten hebben, bleek vruchtbaar. 'Evangelicals' en orthodoxen, sociaal-radicalen en conservatieven konden nu in alle rust van de kleine groep met elkaar van gedachten wisselen en beginnen te proeven waar het bij de ander om ging. Bijna zonder uitzondering werd daar zeer positief over gesproken. Het is jammer dat niet 100 % van de Nairobi-gangers in die kleine groepen meededen. Ik denk, dat als de vertegenwoordigers van de Russische kerken trouwer waren geweest in hun kleine groep, er minder verbittering en verwijdering was ontstaan toen tenslotte de godsdienstvrijheid en de mensenrechten in de Sovjet-Unie aan de orde kwamen.

Ook de kleine groep zullen wij in Nederland op waarde moeten leren schatten. Dat geldt voor synode, het geldt voor andere ambtelijke vergaderingen. Daarbij mag vooral niet ontbreken de gezamenlijke bijbelstudie.

3. Een derde uitdaging van de vijfde Assemblee als geheel was de wijze waarop de liturgie verwerkt was in de agenda van de conferentie. Niet een morgengebed aan het begin en een avondsluiting voor we naar bed gingen, maar een poging om voortdurend door de zittingen heen samen te zingen, te bidden, te luisteren.

Een ruim gebruik van canons en gezongen acclamaties hebben ons daarbij zeer geholpen.

Het liturgisch aspect was een van de meest geslaagde aspecten van Nairobi. Ook daar zouden wij in Nederland veel van kunnen leren. Het dorre en bedrijfsachtige van veel kerkelijke vergaderingen zou zeer gesterkt worden wanneer wij wat meer met elkaar leerden zingen en wat meer tussen de bedrijven door de bron zouden kunnen opzoeken vanwaaruit wij leven.

4. Tenslotte daagt Nairobi ons uit, omdat het een Afrikaanse Assemblee was. Dat de Wereldraad naar Afrika was gekomen en daar zijn belangrijke beslissingen nam, betekende dat de Afrikanen zich als gastheren konden opstellen en niet iedere keer de aanvalstrompet behoeften te blazen.

Hoewel het moeilijk is om precies onder woorden te brengen hoe dat geschiedde, was de Afrikaanse geest en levensstijl voortdurend present in de Assemblee. Er was bereidheid om naar elkaar toe te denken en te spreken, tegengestelde standpunten toch bij elkaar te houden en van elkaar te doen profiteren, en er was die hartelijke sfeer die de omgang van de Afrikanen onder elkaar kenmerkt.

Bovendien waren de slums maar een kwartiertje met de auto weg van het hart van Nairobi. Velen van ons hebben die slums bezocht en er opnieuw gezien hoe ziek onze wereld is en hoe belangrijk het is, dat de oecumene uitgaat van het lot van de armen en misdeelden.

Het is deze laatste uitdaging van de Assemblee als geheel, die bij mij centraal staat naarmate ik meer van een zekere afstand over Nairobi nadenk. Zelden hebben stukken van een Assemblee zo de nadruk gelegd op het lijden van de kerk en op de noodzaak om tot lijden bereid te zijn. De lezer zal het terugvinden in vrijwel alle secties, maar vooral in I, II, V en VI. Ook bij de sprekers, die voordat het sectiewerk begon, het denken van de Assemblee hebben getoonzet.

Dat de Wereldraad van Kerken zich realiseert, dat het grootste gedeelte van de Kerk van Christus in de twintigste eeuw in grote moeilijkheden leeft en dat verreweg de meeste christenen behoren tot kerken die, hetzij door hun overheid worden gediscrimineerd, hetzij door hun economisch-sociale situatie in een permanent lijden zijn betrokken, laat zien dat inderdaad de hegemonie van West-Europa en Noord-Amerika is doorbroken.

Deze nadruk op het lijden is het bewijs van de volwassenwording van

de Wereldraad. Het daagt ons Nederlanders en West-Europeanen uit deze realiteit onder ogen te zien en niet gewild of ongewild altijd weer van onze eigen bevoorrechte en daardoor bijzondere positie uit te gaan.

III. DE UITDAGING VAN DE VOORDRACHTEN

Zoals altijd heeft de aftredende voorzitter van het Centrale Comité, dr. M. M. Thomas, ook in Nairobi zeer uitdagende dingen gezegd. Bij mij blijven er drie haken.

In de eerste plaats zijn waarneming, dat er veel meer overeenstemming is in het denken over de verhouding van kerk en wereld tussen 'evangelicals', de Wereldraad en de Rooms-Katholieke Kerk dan de propagandisten van deze drie denkrichtingen wel waar willen hebben. De impliciete uitdaging van die waarneming is duidelijk: Wanneer zullen de kerken leren hun werk te baseren op die overeenkomst, of om het negatief te formuleren: wanneer zullen de kerken afleren om altijd weer de meeste nadruk te leggen op wat hen nog scheidt?

De tweede uitdaging van M. M. Thomas komt veel harder aan bij de West-Europeanen. Hij vroeg om toch nog eens te denken over hoe wij ons de verhouding tussen het christendom en de andere grote godsdiensten indenken. Is het voldoende om te zeggen dat religie ongelooft is (de jonge Barth); is het voldoende om alleen te spreken over getuigenis en confrontatie; leidt het denken over de Koningsheerschappij van Christus en de algemene genade er niet als vanzelf toe, dat wij de gebieden van de andere godsdiensten niet als een taboe voor Christus kunnen beschouwen; is het daarom ook niet juist, dat het woord syncretisme van zijn taboe-karakter moet worden ontdaan?

Dr. Thomas en later metropoliet Paulos Gregorios (Paul Verghese) merkten beiden op dat in het Westen blijkbaar geen bezwaar bestaat tegen het leentje-buur spelen bij seculaire gedachten en ideologieën, maar dat de andere godsdiensten volstrekt taboe zijn.

M. M. Thomas pleitte voor een 'Christcentered syncretism'. Wat hij daarmee bedoelt, is duidelijk genoeg. Christocentrisch betekent bij M. M. Thomas, uitgaan van kruis en opstanding van Jezus Christus. Syncretisme betekent bij hem niet het door elkaar halen van de verschillende godsdiensten, maar eerlijk onderzoek naar de vele aspecten en denklagen die

in iedere godsdienst, inclusief het christendom, aanwezig zijn. Over een uitdaging gesproken!

De derde uitdaging was dat hij zei, dat wij een 'spirituality of combat' nodig hebben, een geestelijke gevechtsstijl. Daarmee wordt niet bedoeld, zoals in sommige rechtse Nederlandse bladen werd gesuggereerd, dat wij nu het hele geestelijke leven in dienst moeten stellen van het horizontalisme. Integendeel, het ging M. M. Thomas erom, dat wij ons hele geestelijke leven van meditatie, gebed en vasten — disciplines waarin hij ons zoveel heeft gegeven in het verleden — in dienst zullen stellen van de bestrijding van de machten. Het is de vraag om de spiritualiteit van de Colossenbrief in de twintigste eeuw te actualiseren.

Robert McAfee Brown:

De uitdaging van de rede van Robert McAfee Brown was voor mij een dubbele.

Tijdens het debat in de Assemblee heb ik mij verzet tegen een te grote nadruk op de constatering dat Christus niet alleen bevrijdt en verenigt, maar dat Hij ook scheiding aanbrengt. Ik wil dat hier ook nog wel eens onderstrepen.

Mij dunkt namelijk, dat met deze vaststelling weinig gewonnen is. Christus de Scheider mag nooit een nieuwe messiaanse titel worden. Wij hebben ook allerminst nodig een theorie waardoor velen, die zich toch al tegen de eenheid verzetten, zich nu kunnen verschuilen achter de op zichzelf juiste constatering, dat het scheppend werk van God ook scheidend werk is en dat het werk van Christus daarom ook dit facet vertoont. Mij dunkt, dat deze constatering niet tot een positieve benaming van het ambtswerk van Christus mag leiden, ook al brengt deze gedachte een uitdaging met zich mee.

Ook in Nederland is oecumene nog vaak een bijeenbrengen van alles wat zich slechts in de verte naar Christus wendt. Brown stelde de uitdaging of wij de hardheid van de oproep tot navolging niet wat sterker moeten beklemtonen en mij dunkt, dat hij daar het recht toe heeft.

De tweede uitdaging van de rede van Brown lag in de verbijsterende eerlijkheid waarmee hij sprak.

Ik geloof, dat inderdaad in de niet-oecumenische kringen in Nederland

dat gehoord moet worden en dat het ook de oecumenici geen kwaad kan doen daaraan herinnerd te worden. Brown legde de nadruk op het feit, dat hij als Noordamerikaan, als blanke, als man, als rijke middenklasser, zich maar met de grootste moeite het recht kon verwerven om in de vergadering der gelovigen te worden gehoord. Het is bekend dat Brown in de periode van de Amerikaanse oorlogsmisdaden in Vietnam een zeer duidelijke positie heeft ingenomen. Toch stelt hij zich solidair op temidden van zijn volk en lijdt de lasten mee, die het recente verleden van de Amerikaanse macht met zich meebrengt. Hij wilde in Nairobi niet als 'ugly American' spreken, maar gewoon de lasten van zijn volk meedragen.

Het was jammer, dat Brown niet boven een *individuele* standpuntbepaling uitkwam. De tekst in Mattheus 16 waar hij vanuit ging, is duidelijk in het meervoud geschreven. De vraag van Jezus en het vanuit de Geest geopenbaarde antwoord slaan op de hele gemeente en niet alleen op de enkele persoon. Toch zou de uitdaging tot volstreekte eerlijkheid ook in Nederland ons veel verder brengen. Als wij eens leerden theologiseren vanuit het besef, dat wij ook erg cultureel en situationeel bepaald zijn en bovendien niet vanuit onze historisch theologische rijkdom, maar vanuit de actuele sociaal-economische en culturele armoede, zou er veel gewonnen zijn.

John Deschner:

John Deschner's rede was één groot pleidooi voor het conciliaire leven van de kerken en hij formuleerde een aantal punten — karakteristiek in vraagvorm — waar hij de hobbels zag voor een volwaardig her- en erkennen van de kerken onderling.

Als hobbels noemde hij:

1. Het gebrek aan inzicht binnen vele kerken met betrekking tot de innerlijke noodzaak om met elkaar te plannen, te werken en te studeren.
2. Het gebrek aan bereidheid om elkaar te beschouwen als vertegenwoordigers van de hele kerk.
3. De onmogelijkheid om tezamen Avondmaal/Eucharistie te vieren.
4. Het ontbreken van de vakbekwaamheid om de waarheid in liefde te spreken.
5. Onze vaagheid van spreken wanneer het gaat om creativiteit, om en-

gement in een pluriform zendingsbeleid, onze aarzelings om zichtbare eenheid te onderstrepen.

6. Onze lauwe reactie met betrekking tot zulke consensusverklaringen, zoals over de Doop, het Avondmaal en het Ambt zijn uitgegeven.

Deschner bedoelde natuurlijk met deze zes hobbels een agenda samen te stellen voor de komende periode en mij dunkt, dat dat een belangrijke agenda is.

Charles Birch:

Eén van de meest ingrijpende uitdagingen uit de redevoering kwam van Charles Birch, die ons nog eens voor ogen schilderde hoe precair de overlevingskansen voor de mensheid zijn en hoe ongehoord gevaarlijk de wijze is, waarop wij omgaan met grondstoffen en energiebronnen.

Hij pleitte voor een revolutie in de verhouding tussen de mensen onderling en de verhouding van de mens tot de natuur op basis van wat wij van God in Christus hebben geleerd. Daarbij was de meest concrete opdracht voor de komende zeven jaar, dat wij een modaal wereldinkomen zouden moeten berekenen en ons als christenen daaraan houden.

IV. DE UITDAGINGEN VAN DE SECTIES

Alsof het bovenstaande nog niet genoeg is, komen uit de uiteindelijke rapporten van de secties nog een groot aantal andere uitdagingen op ons toe.

Wie ze allemaal opschrijft en op een rijtje zou afdrukken, wordt waarschijnlijk door moedeloosheid bevangen. Hoe kunnen we dat allemaal aan?

Interessant was, dat het eerste weekend van de Nairobi-gangers in Nederland aanleiding gaf om er nog eens 85 aanbevelingen bij te schrijven. De oecumene is nog altijd in staat om menselijke creativiteit te stimuleren. De vraag is hoe wij deze lawine van goede voornemens kunnen kanaliseren en er prioriteiten in kunnen aanbrengen. Ik neem aan, dat dat door iedereen op eigen wijze gebeurt en vraag al bij voorbaat excuus voor het rijtje, dat ik hieronder doe volgen.

Ik zet de secties er maar niet meer bij. Wanneer de rapporten uitkomen, ben ik er zeker van dat wij al onze eerste gedachten zullen willen herzien en dat is ook de bedoeling.

De voor mij meest ingrijpende uitdaging heeft te maken met de relatie, die Nairobi heeft gelegd tussen de getuigenis aangaande Jezus Christus en het lijden. Hoe meer ik in de rapporten studeer, hoe meer het mij duidelijk wordt, ook in de dingen waar ik zelf bij was betrokken, dat dit de tijd is om ons te realiseren dat de Betrouwbare Getuige in het Nieuwe Testament allereerst Christus zelf is, die ons bij Zijn Vader belijdt lang voordat wij Hem belijden voor de mensen. Jezus Christus roept ons in Zijn Getuigenis om in de navolging zowel zijn weerloosheid, als ook zijn lijden te weerspiegelen. Vandaar dat Nairobi zegt, dat de Confessor (degene, die lijdt om der wille van de Naam) nooit iets anders is dan een gewoon gemeentelid, geroepen om waar te maken wat hij heeft bezongen en heeft aanvaard in tijden van rust en vrede. Deze koppeling van de getuigen en de gewone gemeente is erg belangrijk. Wij worden erdoor behoed zowel anticlericaal als elitair te gaan denken. Het belijden van Jezus Christus in 1975 was voor Nairobi geen theorie, maar het was een verwijzing naar de concrete levens van hen, die Woord en Daad zo hebben weten te verbinden, dat de machten zich op hen stortten en de wereld aanstoot aan hen neemt. Deze eenvoudige gedachte stemt tot diep nadenken.

Als een concrete uitdaging volgt daaruit of wij bereid zijn in de eredienst de Confessor opnieuw een plaats te geven. Concreet: of wij bereid zijn in iedere eredienst namen van hen die lijden hardop te noemen, de gemeente over hun lot te informeren en hen zelf een blijk van onze solidariteit te sturen. Waar dat gebeurt, zegt Nairobi impliciet, daar wordt het belijden uit het lijden opnieuw geleerd.

Eenheid

Dezelfde gedachte komt terug wanneer wij nu vragen naar de volgende stap in de eenheidsbeweging. Wij hebben de conciliariteit ontdekt: het samenleven van op zichzelf zelfstandige kerken, die elkaar volstrekt erkennen in Doop, Ambt en Eucharistie, die wanneer de noodzaak rijst gezamenlijk in concilie bijeen kunnen komen voor informatie, planning en besluitvorming. Nairobi heeft niet veel meer gedaan dan woorden gevonden, die het de orthodoxen mogelijk maken in de conciliariteit mee te denken en mee te doen. Maar één korte en in zijn eenvoud opnieuw verbijsterende gedachte wordt eraan toegevoegd.

Aan iedere gemeente wordt gevraagd of de kwaliteit van de eenheid binnen de eigen kring wel wordt gewaarborgd: hoe staat het met de geestelijk en lichamelijk gehandicapten in de kerken? Hebben ze bij ons een huis gevonden?

Bestaat er eenheid tussen de gezonden en de minst-geprivilegeerden? Implicatie van deze vraag: als u met uw eigen gehandicapten niet klaar kunt komen, hoe wilt u dan zorgen voor de minst-geprivilegeerde broeders ver weg? Hierbij behoort ook de vraag naar de verhouding van man en vrouw en de vraag of mensen met andere politieke denkbeelden binnen één gemeente hun meningsverschillen vruchtbaar kunnen maken voor de groei van het geestelijk leven van allen.

Woord en Daad

Uiteraard houdt de Wereldraad ons nog steeds de uitdaging voor van de verhouding tussen Woord en Daad.

Op een interessante wijze kwam deze tot uitdrukking in het gesprek over de dialoog met andere godsdiensten en ideologieën. Hier moet ik persoonlijk spreken van de teleurstelling als uitdaging. Ik was perplex en geïrriteerd door het feit, dat diegenen die het minst aan de dialoog doen en er het minste vanaf weten, er zóveel bezwaren tegen wisten te ontwikkelen, dat de Assemblee zich uiterst karig opstelde in de beoordeling van het betreffende rapport.

De uitdaging hier is een oude. Zouden wij niet eerst de dialoog aanvatten, voordat we er ons een oordeel over vormen? Zouden we niet met de islamitische vreemdelingen in ons midden en met de marxisten overal om ons heen in dialoog treden, alvorens wij het concept als zodanig afwijzen? Zouden wij de daad niet bij het woord voegen?

Mensenrechten

Weinigen van ons hadden verwacht, dat het vraagstuk van de mensenrechten zo centraal zou komen te staan in Nairobi. Toch werd het in de vijfde Assemblee sociaal-politiek probleem nummer één.

Het denken en de worsteling rond de bestrijding van het racisme, de opkomende belangstelling voor de bevrijding van de vrouw, de steeds toenemende wetenschap over martelingen, politieke détentie in grote delen van onze wereld, leiden als vanzelf naar de vraag of de christelijke

gemeente bescherming kan bieden aan de broeders en zusters, die om de Naam lijden en vandaaruit ook allen, die om hun overtuiging worden weggehouden van het normale intermenselijke verkeer.

De secties in de rapporten over de bestrijding van het racisme en de bestrijding van de uitbuiting van de vrouw werden overschaduwd door de grote vraag of de kerk bereid is een agent te zijn van de bescherming van de mensheid. Om een voorbeeld te noemen: vele westerlingen waren bereid om de vinger op te heffen naar Oost-Europa en de kerken daar te beleren, dat zij toch wat meer zouden moeten doen aan de vraag van de godsdienstvrijheid in hun eigen land. Een zeer gerechtvaardigde vraag van de Russen aan de westerse gedelegeerden was, hoe de westerlingen dan eigenlijk meenden de Oost-Europeanen effectief te kunnen beschermen. Eén van mijn oosteuropese vrienden merkte fijntjes op: „Ik zou wat getrooster aan dit vraagstuk gaan werken, als ik wist dat ik in het Westen een militante kerk aantref, die bereid is om voor mij in te springen. Ik ben echter bang, dat ik zelf moet uitvoeren wat jullie mij vragen en dat ik daarbij hoogstens kan rekenen op wat algemene resoluties in oecumenische conferenties.”

Nairobi daagt ons uit om een beschermende structuur te zijn voor elkaar, om vormen te vinden waarin het lijden van allen als één lid lijdt concreter gestalte kan aannemen. In het verlengde van het zoeken naar de beantwoording van deze uitdaging ligt ook de vraag naar een nieuwe levensstijl en de poging om het heilloze militarisme van onze tijd te doorbreken.

CONCLUSIE

Ik ben mij bewust dat een artikel over Nairobi, dat zich concentreert op de uitdaging een bijna wettische indruk maakt. Johan Winkler schreef in Hervormd Nederland, dat hij te oud was om nog teveel huiswerk op te krijgen. Ik denk, dat dat ook geldt voor diegenen van ons, die naar gewone jaren gerekend, veel jonger zijn dan hij.

Ik wil daarom aan het eind nog eens met nadruk verklaren, dat Nairobi voor mij in de eerste plaats een grote bemoediging inhield. Er *bestaat* een oecumenische beweging; er *is* een begin van conciliariteit; de eenheid is gegeven; we *hebben* een familie die zich rond de hele aarde bevindt; we *zijn* niet zonder broeders en zusters, die in het lijden hebben laten zien, dat het geloof sterker is dan wat het probeert te vernietigen en er is een

grote mate van overeenstemming, wanneer het gaat om de wezenlijke dimensies van het Evangelie.

Bovenal: Nairobi heeft het gewaagd in zijn eerste sectie zeer massieve zinnen neer te schrijven over de Heer zelf. De oecumenische beweging vest op prins en geen betrouwen. Hij heeft alle kaarten gezet op de Zoon des Mensen die door de Kerk geloofd, ook als Zoon van God beleden wordt.

Opdat de wereld gelove

„Dat zij allen één zijn . . . opdat de wereld gelove . . .” (Joh. 17 : 21)
 „Haar doel is de christelijke gemeenschap te helpen bij de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus, door woord en daad, aan de gehele wereld *opdat allen in Hem geloven mogen* en behouden worden.” (Doelstellingen van CWME).

Ter gelegenheid van het 25-jarig bestaan van de Wereldraad van Kerken stelde het tijdschrift Risk aan dr. W. A. Visser 't Hooft de vraag: „Waaruit ontstond de oecumenische gedachte in de jaren dertig?” Zijn antwoord kwam zonder aarzelen: „Het is volkomen duidelijk dat die gedachte het eerst in de missionaire beweging geboren werd.”¹⁾

EENHEID — WAARTOE?

In een toespraak tot de Bisschoppen Synode in Rome vorig jaar gaf Philip Potter, de tegenwoordige algem. secretaris, op deze vraag een onomwonden antwoord:

„De oecumenische beweging vindt haar oorsprong o.a. in het feit dat eenheid onder christenen voorwaarde is voor evangelisatie (. . .) De overtuiging van de Wereldraad is geweest dat evangelisatie het oecumenische thema *par excellence* is (. . .) Evangelisatie kan **alleen** op de juiste wijze worden opgevat en uitgevoerd in een **gemeenschapelijk** oecumenisch perspectief.”²⁾

Dit betekent dat vanuit het perspectief van de zendingsopdracht aan de kerk eenheid niet slechts een eschatologische verwachting, een geestelijke realiteit of een interkerkelijk doel is; ze is een wezenlijke voorwaarde voor zending. Wij zoeken geen eenheid *per se*, maar veelmeer, zoals in het gebed van Jezus, „*opdat de wereld gelove*”.

De oorspronkelijke bedoeling die lag achter de oprichting van de Wereldraad van Kerken was „de kerken te helpen in haar evangeliserende taak”,

op grond van de toen heersende overtuiging dat „nu meer dan ooit tevoren evangelieverkondiging de belangrijkste taak van de kerken is”. De Assemblee van Amsterdam in 1948 verklaarde, na een overzicht te hebben gegeven van de situatie van de wereld en van de Kerk: „Het duidelijke gebod Gods in deze situatie is dat de gehele Kerk zich wijdt aan de alles omvattende taak om de gehele wereld voor Christus te winnen”. En het Central Committee herinnerde in 1951 de kerken eraan dat het woord oecumenisch „op de juiste wijze gebruikt, alles weergeeft wat verband houdt met de volledige taak van de gehele Kerk om het Evangelie te brengen aan de gehele wereld”.

Zo kwam ook de beslissing in New Delhi in 1961, om de IMC en de WCC samen te voegen, voort uit de visie dat aan de leus: „De gehele Kerk met één Evangelie voor de gehele wereld” ook structureel vorm moest worden gegeven; en dat zending niet een gespecialiseerde taak van enkele zendingsorganisaties mocht blijven, maar de verantwoordelijkheid van de hele Kerk en van al de kerken zou worden.³⁾

Wij moeten er ons dus goed van bewust zijn dat de intentie om „samen te blijven”, die de grondslag vormde van de WCC, ondergeschikt is aan de onontkoombare opdracht van de Kerk van Christus: de evangelisatie van de wereld. Vandaar Potter's dramatische slotwoorden tot de Synode van Rome: „Evangelisatie is de toetssteen van onze oecumenische roeping”. Dat zal ook de toetssteen zijn van deze vijfde Assemblee, die bijeengeroepen is om de meest gewaagde missionaire uitspraak te doen die in de wereld van vandaag gedaan kan worden: „Jezus Christus Bevrijdt en Verenigt”.

COMMUNICATIE VAN HET EVANGELIE (EVANGELISM):

EEN ESSENTIËLE PRIORITEIT

Het is alsof de Geest de kerken van de gehele wereld oproept om opnieuw haar wezenlijke en primaire verantwoordelijkheid te aanvaarden: getuige het Internationale Congres over Wereld Evangelisatie in Lausanne, de Bisschoppen Synode in Rome, de bijeenkomst in Jeruzalem en de vele nationale en regionale vergaderingen. In juni 1974 ontmoetten vertegenwoordigers van Orthodoxe kerken in Europa, Amerika en Azië elkaar in Boekarest voor een consultatie over het onderwerp: „Christus belijden vandaag”. Zij verklaarden:

„Wij hebben niet de vrijheid om het Goede Nieuws voor onszelf te houden . . . (Rom. 10 : 1). Evangelie (Goed Nieuws) dat niet wordt doorgegeven is duidelijk een contradictio in terminis.”⁴⁾

De Evangelisch Methodistische Kerk in Bolivia, waartoe ik behoor, is zo klein, dat zij alleen maar een “associate member” van de Wereldraad kan zijn. Maar na een lange geschiedenis van toegewijde dienst aan het Boliviaanse volk voelde de kerk dat het moment gekomen was om te omschrijven hoe zij haar evangeliserende taak zag in het licht van het hele Evangelie dat zij zei te vertegenwoordigen. Verleden jaar hebben wij 27 thesen opgesteld over „Communicatie van het Evangelie nu in Latijns Amerika”. Daar waren uitvoerige besprekingen en veel studie over eigen ervaringen en die van de Universele Kerk aan voorafgegaan. Wij zouden bij deze bijzondere gelegenheid graag die oecumenische oogst met u willen delen als een teken van dankbaarheid voor alles wat wij van de Universele Kerk hebben ontvangen.

„Communicatie van het Evangelie is *essentieel* voor de Kerk; het is haar *eerste* taak. Die taak komt voort uit het feit dat God zich „een eigen volk” heeft uitverkoren; zij is gegrond op de voortgaande zending van de Zoon van God onder de mensen; zij vindt haar begin in de Grote Opdracht die Jezus aan zijn Kerk heeft nagelaten; en zij wordt in stand gehouden door de Geest die aan deze reddende gemeenschap beloofd is. De vrucht van de verkondiging is de opbouw van het Lichaam van Christus op aarde; het voortbestaan van de Kerk hangt ervan af.” (Gen. 12 : 1—2; Ex. 19 : 5; Matth. 10 : 28; Marc. 16 : 15; Joh. 15 : 16; 17 : 18; 20 : 21; Hand. 1 : 8; 1 Petr. 2 : 9—10) (These 7)⁵⁾.

„Communicatie van het Evangelie is een *blijvende* taak: „gelegen of ongelegen”. Geen enkele situatie ontslaat ons van de taak om „de grote daden te verkondigen van Hem die u uit de duisternis tot het licht geroepen heeft”. Noch secularisme, noch het bestaan van andere religies en ideologieën, noch de bevolkingsexplosie, noch de urgentie van andere taken die de christenen vervullen moeten, kan de Kerk ontheffen van deze verantwoordelijkheid, die door geen andere menselijke instelling kan worden overgenomen. Communicatie van het

Evangelie moet plaatsvinden in een kapitalistische en in een socialistische maatschappij of in welke samenleving dan ook die misschien nog ontstaan zal. Pas de komst van het Rijk van God in zijn volheid zal ons van de opdracht tot verkondiging ontheffen.” (Hand. 4 : 12; Gal. 1 : 18; 2 Cor. 11 : 4; 1 Tim. 2 : 5—7; 2 Tim. 4 : 1—5; 1 Petr. 2 : 9) (These 10)⁵⁾.

Ik citeer deze verklaringen van Assemblees, consultaties en kerken binnen de gevarieerde gemeenschap van de Wereldraad van Kerken niet om ons eigen geweten te sussen of om een triumphalistische houding aan te nemen, maar veelmeer om voor God te belijden:

dat wij niet altijd trouw geweest zijn aan datgene waartoe wij weten geroepen te zijn;

dat wij niet altijd de juiste prioriteiten gesteld hebben; dat wij niet altijd gehandeld hebben in de geest van onze voorgangers van Edinburgh 1910 en Mexico 1963;

en dat wij niet altijd de verwachtingen vervuld hebben die leidden tot de oprichting van de Wereldraad van Kerken en tot de smelting van de Wereldraad en de International Missionary Council.

Aan de andere kant bedoel ik met het opnieuw aanhalen van deze uitspraken niet dat wij alles wat in onze kerken gedaan wordt onder het etiket ‘evangelisatie’ aanvaarden als de trouwe vervulling van onze zendingsopdracht; of dat wij menen dat we door moeten gaan met „hetzelfde oude verhaal op dezelfde oude manier” te herhalen, alsof er niets is veranderd. En evenmin betekent het dat wij alles verwerpen wat wij in de afgelopen 25 jaar door de oecumenische beweging hebben trachten te doen als antwoord op de noden en uitdagingen van onze wereld.

EEN VERKLARING

Integendeel, ik geloof dat het ogenblik gekomen is om ons positief uit te spreken over het missionaire en evangeliserende aspect van alles wat de WCC door ons en in onze naam heeft gedaan. Ik zou willen voorstellen dat wij het volgende met waardering constateren:

– gedurende 30 jaar programma’s ten behoeve van migranten en refugies die aan de kant geschoven werden in onze samenleving, waar

- mensen er niet meer op aan komen („de meest indrukwekkende uiting van dienst van de Kerk in onze tijd”, zoals Newbigin heeft gezegd);
- de hardnekkige protesten tegen sociaal onrecht, geweld, racisme, onderdrukking, tenachterstelling van volken in allerlei delen van de wereld;
 - het voortdurend zoeken naar gerechtigheid en verzoening door CICARWS, CCIA, PCR, CCPD, CMC, en andere instanties en programma's;
 - de poging om creatieve en moedige antwoorden te vinden op de overweldigende problemen van de urbanisatie door UIM;
 - de niet aflatende oproep tot eenheid en vernieuwing van de kerken;
 - de groei van leken- en jeugdbewegingen en van groepen die in Europa op zoek zijn naar vernieuwing op bijbelse grondslag;
 - het aan de kaak stellen van imperialisme dat impliciet, expliciet of latent in de westerse missionaire beweging aanwezig is; het participeren van de jonge kerken van de Derde Wereld; het erkennen van de betekenis van de culturele identiteit bij het ontvangen en brengen van het christelijk geloof; en de bereidheid om te komen tot nieuwe verhoudingen van volwassenheid en gezamenlijke verantwoordelijkheid in de zending;
 - het verwerpen van proselitisme als een verwording van getuigen;
 - de gevoeligheid waarmee gepoogd wordt de 'tekenen der tijden' te onderscheiden en een antwoord te geven op de vragen die de „agenda van de wereld” aan de orde stelt;
 - de bundeling van krachten, wat betreft mensen en geld, bij de van verbeeldingskracht getuigende programma's voor theologisch onderwijs (TEF) en de ontwikkeling van christelijke literatuur (CLD) in de Derde Wereld;
 - de worsteling om te ontdekken wat 'Salvation Today' betekent en de erkenning dat het lijden en de strijd van mensen voor humanisatie en bevrijding niet vreemd zijn aan de bedoelingen die God met zijn wereld heeft en aan de gang van het heil door de geschiedenis;
 - het bezig zijn van onze theologen met het „rekenschap geven van de hoop die in ons is”;

- de voortdurende pogingen om kerk en wereld met elkaar in verband te brengen en om dieper te verstaan wat de implicaties zijn van de nieuwe ontwikkelingen in wetenschap en technologie voor het leven van de mensheid op aarde;
- het trachten om een antwoord te geven op het verschrikkelijke, apocalyptische spookbeeld van de honger die het grootste deel van onze planeet bedreigt; **DIT ALLES IS ZENDING EN KAN EEN WEZENLIJK ONDERDEEL ZIJN VAN ECHTE EVANGELIEVERKONDIGING IN DE WERELD VAN VANDAAG.**

Wij moeten echter ook erkennen dat het de WCC niet altijd gelukt is om het vele waardevolle materiaal, dat ligt opgetast in de indrukwekkende reeks studies, urgentieprogramma's en projecten, aan de kerken over te brengen en beschikbaar te stellen en dat onze kerken, organisaties en raden er evenmin in geslaagd zijn om van die schat aan oecumenische ervaring een praktisch gebruik te maken. Wij moeten toegeven dat wij soms theologie bedreven hebben in een vacuüm, zonder verband met het hedendaagse, gewone leven van de kerken of met oecumenische programma's zoals die in de praktijk worden uitgevoerd. Ook hebben wij ons soms laten meeslepen door een activisme dat meer gevoed wordt door modekreten dan door een adequate bijbelse en theologische bezinning. Maar bovenal moeten wij met schaamte erkennen dat de evangelieverkondiging de assepoester van de WCC is geweest, tenminste te oordelen naar de plaats die zij in haar organisatie inneemt, waar zij vertegenwoordigd is door niet meer dan één kantoor, bezet door één persoon, in een onderdeel van een onderafdeling en met niets anders dan één maandelijks brief voor het contact met de kerken van de hele wereld . . .

In Evanston werd gezegd en in Bangkok herhaald, dat alles wat de Kerk doet een evangeliserende dimensie heeft. Maar wij moeten erkennen dat die dimensie dikwijls niet wordt omgezet in een intentie; dat de mogelijkheden tot verkondiging niet werkelijk worden gebruikt; dat wat impliciet aanwezig is niet expliciet wordt gemaakt. Laat ons dadelijk zeggen dat elke daad, die verkondigend beweert te zijn, de „Naam boven alle namen” zal moeten noemen, de grens tussen geloof en niet-geloof moet trachten te overschrijden en het Goede Nieuws op de een of andere wijze en tot op zekere hoogte moet mededelen. De nieuwtestamentische verkondiging ver-

bindt teken en woord. Sommige mensen brengen het Woord en vergeten het Teken; misschien is onze zonde van nalatigheid dat wij steeds meer tekenen in de wereld hebben gesteld, maar vergaten om het Woord te spreken.

In ieder geval zal de echtheid van deze verklaringen en belijdenissen getoond moeten worden in „werken van berouw” en plannen voor de volgende vijf jaar, zoals b.v.: 1) verder te gaan op de reeds ingeslagen weg om de strategie, de wijze van benadering en de structuren binnen de WCC meer op elkaar af te stemmen; 2) de invloed van zending en evangelisatie duidelijker te doen functioneren in het geheel van de oecumenische beweging; 3) in het nieuwe programma voor theologische opleiding aan het missionaire aspect in het onderwijs een duidelijke plaats te geven; 4) het opkomen van een nieuwe missiologie in loco te bevorderen, speciaal in de Derde Wereld, maar in samenwerking met de Universele Kerk; en tenslotte het aan te durven de inzet van mensen, geld en kennis, waarover de Ene Kerk beschikt, te rationaliseren op basis van prioriteiten, waarin we dan veel verder moeten gaan dan de schuchtere aanloopjes van ESP (Ecumenical Sharing of Personnel — moratoria in de zin van her-verdeling).

EEN INTEGRALE BENADERING

Wat ik tot nu toe gezegd heb, ontleent zijn betekenis aan wat wel genoemd wordt de ‘holistic’ of integrale benadering van evangelisatie. De Evangelisch Methodistische Kerk in Bolivia heeft het zo onder woorden gebracht:

„Echte evangelisatie is totaal en geïntegreerd; het hele Evangelie voor de gehele mens en de gehele mensheid. Zij spreekt de mens aan in zijn totaliteit, als individu en deel van de gemeenschap, lichaam en geest, staande in de geschiedenis en bestemd voor de eeuwigheid. Wij verwerpen daarom alle twee-delingen, hetzij oude of moderne, die het Evangelie reduceren tot één dimensie, of die de mens, die geschapen werd naar het beeld en de gelijkenis van God, opdelen. Wij aanvaarden niet de gedachte dat evangelisatie alleen betekent „het redden van zielen” en het uitsluitend zoeken van „een verandering in de staat van de enkeling ten opzichte van de eeuwigheid”; dat zijn onvolledige begrippen. Wij verwerpen ook het terugbrengen van het Evangelie tot een programma voor dienstverlening of sociale ont-

wikkeling of tot niet meer dan een instrument voor socio-politieke programma’s.” (Matth. 9 : 35—38; Luc. 4 : 18—19; Hand. 16 : 31; 1 Tim. 4 : 6—10; 2 Tim. 1 : 10) (These 2).

Er lijkt dus wel aanleiding te zijn voor Patriarch Pimen van Moskou om de aandacht te vestigen op het feit dat de Brief aan de Kerken van Bangkok niets zegt over het uiteindelijke doel van ‘salvation’, namelijk eeuwig leven in God. Een soortgelijke aanmaning komt van de ‘evangelical’ broeders, die ons vragen om ons duidelijk uit te spreken over „de mens in zijn ‘heelheid’”, waarbij natuurlijk de eeuwige verlossing door het geloof in Jezus Christus wordt ingesloten.

Het is misschien goed om hier in herinnering te roepen wat Emilio Castro, de directeur van CWME, gezegd heeft over de nadruk die in Bangkok gelegd werd op bevrijding in de geschiedenis: „Wij kunnen zeker ons deelhebben aan de geschiedenis van de mensheid, aan het zoeken naar sociale gerechtigheid, niet zien als een teken van de verlossing die God ons beloofd heeft, tenzij we dat in verband brengen met het eeuwige leven dat ons beloofd is en dat dood noch leven ons kunnen ontnemen. (...) Sociale gerechtigheid, persoonlijke bevrijding, culturele eigenheid, groei van de kerk — al die dingen moeten gezien worden als wezenlijk behorende tot Gods reddend handelen.”⁶⁾

Maar communicatie van het Evangelie is niet alleen integraal wat inhoud, maar ook wat vorm betreft, in de onscheidbare eenheid van ‘woord en daad’.

„Echte evangelisatie is *incarnatie*: verkondiging in woorden en daden in een concrete situatie. Het Evangelie is eeuwig, maar staat niet buiten de tijd en de geschiedenis. Zij richt zich tot de mens in zijn omgeving. Dat wil niet zeggen dat concrete historische situaties deel uitmaken van de inhoud van het Evangelie. De verkondiging moet worden ingebracht in deze wereld en in de totale levenservaring van de mens, die daarop vanuit zijn diepste bestaan in het hier en nu antwoord moet geven. (...) Evangelisatie mag daarom niet worden gereduceerd tot een formule, die zonder onderscheid kan worden toegepast op elke situatie, of tot het alleen-maar-met-woorden propaganda maken voor het Evangelie.” (Luc. 7 : 22; Joh. 1 : 14; Filipp. 2 : 5—11; 2 Cor. 3 : 2—3; Jac. 1 : 22) (These 5).

Als wij zeggen dat evangelisatie 'geïncarneerd' moet worden, bedoelen wij niet dat we moeten zwijgen. Er zijn tijden en plaatsen waar we onze mond moeten houden en door onze presentie en onze daden moeten getuigen, maar een dergelijke extreme situatie moeten we niet als normaal of als normatief beschouwen. Er komt een moment dat wij de Naam moeten noemen en het Woord moeten verkondigen.

Omdat het gaat om een alles-omvattende boodschap, sluit evangelisatie in: aankondiging, profetische aanklacht, persoonlijk en gezamenlijk getuigen, de oproep tot boete, bekering en toetreding tot de christelijke Kerk, en deelname aan de strijd om een rechtvaardiger en menselijker bestaan; en dat alles vindt zijn inspiratie in de wil van God (Theses 3, 4, 12 en 18—20). De eerder genoemde Orthodoxe Consultatie in Boekarest verklaarde dat, terwijl „het uiteindelijke doel van het evangelisch getuigenis bekering en doop is”, er ook „voorlaatste doelstellingen” zijn, zoals liefde en dialoog tussen christenen en niet-christenen, het „beïnvloeden van de sociale structuren” en een „profetisch aanspreken van de samenleving op haar werkelijke waarden”. (2b en c).

COMMUNICATIE VAN HET EVANGELIE IN LOCO

Evangelisatie moet in verband staan met de omgeving.

In Bolivia besloten wij kort geleden om onze thesen te toetsen aan onze ervaringen. Wij vormden een nationaal, interdisciplinair team, waaraan leden van drie plaatselijke gemeenten in de streken rond de steden Oruro en Cochabamba werden toegevoegd. Wij begonnen met ons grondig te verdiepen in wat onze evangeliserende taak zou zijn, een experiment, dat enkele weken duurde.

In de eerste plaats probeerden wij in onze eigen groep *gestalte te geven aan het Evangelie* dat wij zouden verkondigen. Wij besteedden hele morgens aan studie, meditatie, gesprekken, evaluatie en planning. Op grond van de ervaringen van elke dag bereidden wij in groepsverband 'messages' voor. Als wij verzoening wilden verkondigen, moesten wij die tot een realiteit maken binnen onze eigen groep en van daaruit proberen om die uit te breiden tot de gemeente en de plaatselijke gemeenschap.

Ten tweede probeerden wij om *onze omgeving* werkelijk goed te leren kennen. Door studie, analyse van rapporten, bezoeken aan de buurt, contacten met bureaus en plaatselijke autoriteiten, trachtten we de mensen aan

wie wij het Evangelie wilden brengen te leren kennen en hun samenleving en gezinsproblemen te begrijpen.

In de derde plaats streefden wij naar een *alomvattende presentatie van het Evangelie* door woord en daad. Wij nodigden mensen uit om 's avonds samen te komen, om van gedachten te wisselen over de plaatselijke problemen, om naar het Evangelie te luisteren, er samen over te praten en na te denken en om vriendschap en gemeenschap te beleven. De boodschap werd overgebracht door liederen, sociaal drama, prediking, onderwijs en dialoog. Ook door praktisch bezig zijn met de mensen en hun leefgemeenschap. Onze gebeden hadden te maken met de problemen van licht en water, ziekte, straatgeweld enz., die door de mensen zelf genoemd werden. Wij deden verschillende ontdekkingen. Om het Evangelie te brengen is het niet nodig om sociale actie uit te schakelen, noch om die te gebruiken als lokmiddel om mensen te trekken. Mensen zijn bereid om open te staan voor een 'heel' Evangelie, dat te maken heeft met alle aspecten van hun leven. Een van de fijnste ervaringen was om te zien hoe de christelijke boodschap vanzelf aan de orde kwam als antwoord op bepaalde situaties die in de loop van de gesprekken genoemd werden. De mensen zelf en de dagelijkse gebeurtenissen leverden de gespreksstof en de illustraties. Het Evangelie klonk natuurlijk, authentiek en relevant in het verband van de gewone, vertrouwde dingen. Wij zagen hoe de houding van mensen ging veranderen, ondanks de korte duur van ons experiment; er was een duidelijke beweging van moedeloosheid en eenzaamheid naar hoop en gezamenlijke actie. Wij zagen hoe de bevrijdende kracht van de opgestane Christus kan werken door personen en groepen.

Wij ontdekten ook dat wij veel hadden te leren en te ontvangen. De meest gedenkwaardige en opvoedende ervaring was ons bezoek aan de tinmijnen, waar Boliviaanse mijnwerkers in ongelooflijk onmenselijke omstandigheden moeten werken — een 8-urige werkdag onder de grond, verscheidene kilometers de berg in, temidden van stof, explosieve gassen en het water dat door het boren naar buiten komt. Hun dagelijks rantsoen bestaat uit een brood. Soms hebben ze dat niet eens — alleen maar een fles slappe thee en een paar cocabladeren om te kauwen. De gemiddelde levensduur van mijnwerkers is 32 jaar; daarvan werken ze 8 tot 10 jaar in de mijn, totdat tbc en silicosis hun longen wegvreten. Wij brachten slechts vijf uur in de tunnels door, praatten met de arbeiders en luisterden naar hun zaak-

kundige en kritische opmerkingen over de problemen van hun land, van Portugal, de U.S. of China.

Later op de dag woonden wij een vergadering van de vakbond bij, waar wij enkele van de mannen ontmoetten die wij in de mijn gezien hadden. Na de lange werkdag, die om 5 uur 's morgens begonnen was, kwamen ze nu bijeen, om op democratische wijze te discussiëren over een verzoek om steun van de studenten van de landelijke universiteit. Het was een echte cursus in de politiek! En toen wij later met de leiders konden praten waren wij verbaasd over de heldere formulering van hun doelstellingen, hun solidariteit en bereidheid om voor de toekomst van Bolivia te werken, al begrepen ze heel goed dat verandering maar heel langzaam zou komen en dat zij de vruchten van hun werk misschien niet meer zouden beleven. Inderdaad, de hoop bloeit in de „tunnels des doods”!

Wij die gekomen waren om over de nieuwe mens te spreken, die open, kritisch en toegewijd zal zijn, ontmoetten die nieuwe mens hier onder deze arbeiders, die hun dagen doorbrachten, gravend als mollen onder de bergen van Bolivia, en die zich niet beschouwden als leden van de Kerk. Het enige wat ontbrak was het noemen van de Naam. Ons overkwam hetzelfde als Petrus, die in zijn ontmoeting met Cornelius de heiden nieuwe dimensies in het Evangelie ging zien. (Hand. 10) Zo ontdekten wij de ware betekenis van evangelische dialoog. „De Kerk moet zich ervan bewust zijn dat Christus ons *voorgaat* bij ons evangeliseren. God heeft zichzelf niet zonder getuige gelaten. Het licht van het Woord verlicht ieder mens die in deze wereld komt. Bij de Geest van God 'is geen aanneming des persoons'. De genade van God is niet beperkt tot de Kerk. Zoals er een solidariteit in de zonde is, zo is er ook een solidariteit in Christus, die haar oorsprong vindt in de Incarnatie, het Kruis en de Opstanding. Evangeliseren is mensen te helpen om de Christus te vinden die in hen verborgen is en die geopenbaard is in het Evangelie. Alle mensen en alle menselijke waarden zijn bestemd om in Christus tot uitdrukking gebracht te worden.”

(Joh. 1 : 1—18; Hand. 10; 17 : 16—34; Rom. 5 : 12—21) (These 17)

„PRIORITEITEN EN VERWACHTINGEN”

In de benadering van het proces van bevrijding zijn er, zoals Bangkok het uitdrukte „prioriteiten en verwachtingen” en ook dat kunnen wij begrijpen als wij de achtergrond kennen. In de U.S. hebben veel christenen het boek

Jonathan Livingston Seagull gelezen dat gaat over een wijsgerige zee-meeuw. In Bolivia verscheen verleden jaar een boek over een adelaar, *Mallko* geheten. ⁷⁾ De twee boeken geven een beeld van onze respectieve samenlevingen en de filosofie waardoor ze beheerst worden. De zee-meeuw begint met de „ontbijtzerm” te minachten, die om de vissersboten heen vliegt. „Eten is niet belangrijk, maar vliegen”, zegt de zee-meeuw. De jonge condor, in zijn nest hoog in de Andes, heeft al vroeg zijn ouders verloren, die door boeren gevangen en naar een dierentuin gebracht zijn. Voor de jonge vogel, die door honger geteisterd wordt, is eten het eerste dat nodig is en pas later, als het mogelijk is, vliegen. Wat zegt ons dit over de prioriteiten en methodes van evangelisatie? Kunnen wij het Evangelie op dezelfde wijze brengen aan overvoede mensen die aan de verveling proberen te ontkomen door drugs of zelfmoord, als aan de hongerigen die wanhopig vechten om in het leven te blijven? Kan het op dezelfde wijze worden gebracht aan de leden van een Amerikaanse Country Club, de jonge mensen van New York's 'village' en de stervenden in de straten van Calcutta? Tegen wie moeten we zeggen: „De mens leeft niet bij brood alleen”, en met wie moeten we bidden: „Geef ons vandaag ons dagelijks brood”? Kunnen wij mensen blijven behandelen als „zielen met oren”? Of als magen zonder ziel? Kunnen wij het Evangelie op dezelfde wijze verkondigen aan de onderdrukker en de onderdrukte, aan de folteraar en de gemartelde? Met andere woorden, hoe kan het Evangelie authentiek zijn, tenzij het trouw blijft zowel aan de Schriften als aan de levende mensen in hun werkelijke situatie?

Er zijn er die zeggen dat wij terug moeten naar de 16e eeuw en uitsluitend bezig moeten zijn met de „rechtvaardiging door het geloof” zoals Luther het formuleerde. Maar wij moeten bedenken dat die fundamentele Protestantse leer niet de gehele christelijke waarheid omvatte, maar een sleutel was om een deur te openen en toegang te krijgen tot het Evangelie in een tijd toen een absolutistisch systeem tussen God en de mens in kwam te staan. Rechtvaardiging door het geloof betekende voor Luther niet zozeer een vast omlijnd theologisch systeem als wel een vast punt waarop hij kon staan. Maar het schijnt ons toe, dat wij, om trouw te zijn aan datzelfde evangelie van rechtvaardiging, aan dat grote Ja van God tot de mens, moeten gaan staan naast de mens die worstelt, lijdt en hoopt, meestal „zonder God en zonder hoop in de wereld”.

De *humanisatie* van de mens, opgevat in de juiste betekenis, niet als een ontkenning van de transcendentie, maar als een beaming van Gods liefdevolle plan voor elk mens, is niet een ketterij, maar misschien wel het hart van ons christelijk getuigenis, verankerd in het keerpunt der tijden — de Incarnatie. Ons Ja tot de mens van vandaag is eenvoudig een zwakke weerschijn van het Ja van de „God voor ons”. Humanisatie is eenvoudig een vertaling van wat Barth noemde „de menselijkheid van God”. Of van Bonhoeffer's aangrijpende woorden in zijn Brieven uit de Gevangenis, waar hij de „wereldlijkheid” van de christen beschrijft als een zich werpen in de armen van God, een delen in zijn lijden en een waken met Christus in Gethsemane.

KOSTBARE EN KWETSBARE COMMUNICATIE VAN HET EVANGELIE

Wij hebben gezegd dat ware evangelisatie vrij is. Wij zouden (om Bonhoeffer's essay over Genade te parafaseren) eraan toe moeten voegen dat *ze vrij is, maar niet goedkoop. Echte evangelisatie kost veel.*

„Authentieke evangelisatie is niet te verwezenlijken zonder een *hogeprijs* te betalen. (. . .) Welke prijs betaalde Jezus? Welke prijs betaalden de Apostelen? Denken wij dat we nu met een mindere prijs toe kunnen, dank zij een gemakkelijke, efficiënte en goedkope verspreiding van het Evangelie? 'Evangelische evangelisatie' zal van ons vragen dat wij betalen in offer, in pijnlijke veranderingen en radicale keuzen. In 't bijzonder een keuze voor de onderdrukten, waarbij wij de verzoeking van valse neutraliteit of openlijk bondgenootschap met onderdrukkende machten moeten weerstaan. *Er is geen evangelisatie zonder een kruis.*” (Matth. 10; Marc. 8 : 31—38; Joh. 15 : 1—16 : 4) (These 15).

Het is geen kwestie van geld en moderne, kostbare uitrusting, maar eerder hiervan dat de getuige met zijn leven staat achter zijn getuigenis. De grote meerderheid van de 2700 miljoen mensen die Christus niet kennen, leeft onder wereldomvattende (of gesloten) ideologische en religieuze systemen. In de „ontwikkelde” landen leven de mensen in een alles doordringende sfeer van secularisme. In vele landen van de Derde Wereld leven de mensen onder repressieve regimes, die de rechten van de mens niet eerbiedigen

en die elke contextuele of profetische verkondiging van het Evangelie en soms de meest neutrale bijbelse uitspraken als ondermijnd beschouwen! Wat zal in die landen de prijs van evangelisatie zijn? En juist omdat de verkondiging gericht is op mensen in hun speciale omgeving en situatie, is zij *onvermijdelijk* ook *kwetsbaar*.

„Zowel de getuige als de getuigende gemeenschap zijn ook deel van de *wereld*. De Kerk wordt geconfronteerd met hetzelfde Woord, waarmee zij de wereld wil confronteren en is daarom onderworpen aan Gods oordeel en barmhartigheid. Zij heeft, evenzeer als de wereld, te leren wat God door de geschiedenis te zeggen heeft. Zij moet dus open staan voor de 'tekenen der tijden' en bereid zijn tot een dialoog met de wereld door haar evangeliserende arbeid. De getuige moet afzien van elke aanspraak op een heiligheid die hij niet bezit en zijn eigen kwetsbaarheid volledig accepteren.” (Jona) (These 16).

Dat bedoelde D. T. Niles, toen hij evangelisatie omschreef als „een bedelaar die aan een andere bedelaar vertelt, waar ze *beiden* iets te eten kunnen vinden”. Dat is kwetsbare evangelisatie.

Het Evangelie is net als manna. Je kunt 't niet bewaren. Als we het niet met anderen delen, verliezen we het. Als we het niet gebruiken, bederft het. Het is ons gegeven als brood, voor ons dagelijks gebruik.

Wij moeten dit tot een realiteit maken in onze gemeenten, overal in de wereld, zodat ze bevrijd kunnen worden van de verlamende machteloosheid waarin ze op het ogenblik gevangen zijn. Haar schijnbare nederigheid en zwijgzaamheid in het doorgeven van het Evangelie is misschien niets anders dan ontrouw. „De crisis die we momenteel doormaken is niet zozeer een geloofscrisis als wel een crisis van trouw.” (Potter)

We weten allemaal dat het 't allermoeilijkst is om te evangeliseren in ons eigen huis. Omdat ze ons thuis kennen, zoals we werkelijk zijn, van binnen en van buiten. We moeten beginnen met onze eigen kwetsbaarheid te erkennen, want in elk geval hebben alle anderen ons door!

Veel kerken, vooral de oudere, hebben de drang om te evangeliseren verloren. Ze lijken te worden beheerst door een schuldcomplex. Zij zijn zich bewust, of gedeeltelijk bewust van hun zwakheden, van het beeld dat zij oproepen met hun gebouwen, hun sociale samenstelling, hun program-

ma's. Zij vinden zichzelf niet waardig om het Evangelie te verkondigen en zij blijven met alle mogelijke middelen zoeken naar een „vernieuwing” die nooit komt.

Er is maar één evangelisch antwoord op dat schuldcomplex: „Gedenk dan van welke hoogte gij gevallen zijt en bekeer u en doe weer uw eerste werken. Zo niet, dan kom ik tot u en ik zal uw kandelaar van zijn plaats wegnemen, indien gij u niet bekeert.” (Openbaring 2 : 5)

Wij moesten al wel weten dat vernieuwing niet aan missie *voorafgaat*, maar ermee *samengaat*. Vernieuwing zal niet komen door studie en bezinning alleen, maar door praktische arbeid die bezinning op die arbeid en gebed insluit. Wij moeten niet bezwijken voor de verleiding van perfectionisme: we moeten risico's durven nemen, we moeten onszelf geheel geven aan het Evangelie. Een opmerkelijk succesvolle zendeling in het Nieuwe Testament was de Samaritaanse vrouw, die zeker weinig training en nog minder prestige had. Maar zij bracht een heel volk ertoe om naar Jezus te luisteren, eenvoudigweg door een vraag, nadat zijzelf was wakker geschud door een kort gesprek met de Heer.

EVANGELISATIE MOET TER PLAATSE GEBEUREN

In de loop van de laatste paar jaren ben ik, wat evangelisatie betreft, tot twee conclusies gekomen. 1) Er is maar *één medium* voor het doorgeven van het Evangelie: de christen en de christelijke gemeenschap. Alle andere zgn. „media” kunnen alleen maar hulpmiddelen zijn, die of overbodig of van twijfelachtig nut zijn. 2) Ware evangelisatie is *vrij*: ze gaat van mens tot mens, van gemeenschap tot gemeenschap.

Het woord *communiceren* (van het Latijnse *commune*) betekent delen, uitwisselen, verband leggen, samen leven, participeren, met elkaar spreken, iets gemeenschappelijks hebben. Van dezelfde stam komen *communie*, *commune*, *communititeit*. En het is interessant om te ontdekken dat het dezelfde betekenis heeft als *koinonia* in het Nieuwe Testament, een woord dat betrekking heeft op gemeenschap met Christus — in de zin van delen in zijn lijden en sterven — en op gemeenschap met elkander, zowel wat geestelijke als wat materiële gaven betreft. M.a.w. *koinonia*, *communicatie*, betekent het hele leven van de christelijke gemeenschap, zowel binnen eigen verband als naar buiten toe. Hoe kan het Evangelie dan worden ‘gecommuniceerd’, tenzij door de gemeente die uit dat Evangelie leeft?

Jezus liet ons niet alleen een tijding na die bekend gemaakt moest worden, maar een gemeenschap met een tijding die ze met anderen delen moest. Nieuwtestamentische evangelisatie is dus echte ‘*communicatie*’ van een *gemeenschap* (*community*) die oproept tot *gemeenschap* (*communion*):

„Hetgeen wij gezien en gehoord hebben, verkondigen wij ook u, *opdat ook gij met ons gemeenschap zoudt hebben*; en onze gemeenschap is met de Vader, en met zijn Zoon Jezus Christus.” (1 Joh. 1 : 3).

De gemeente is de strategische basis voor de evangelisatie van de wereld, het centrum, van waaruit het Evangelie wordt ‘doorgeseind’, door eredienst, door prediking, door onderricht, door gemeenschapsleven of door dienst aan de wereld rondom. De Orthodoxe traditie geeft ons, door haar hele geschiedenis heen, een voorbeeld, niet alleen van de uitstralende kracht van de christelijke gemeenschap, maar ook van de aantrekkende kracht van de liturgische gemeenschap.

Philip Potter heeft gezegd: „Evangelisatie is niet een strategie die kan worden uitgewerkt door een Bisschoppen Synode, of door de Wereldraad van Kerken, of door een Wereldbond van ‘evangelicals’. Het gebeurt op een bepaalde plaats en met bepaalde personen of groepen. De basis van evangelisatie is daarom de plaatselijke kerk, het hele volk van God als een gemeenschap die aanbidt, leeft en werkt in een dialoog van solidariteit.” En Emilio Castro voegt eraan toe: Wij moeten deze wereldomvattende dimensie van wat op het plaatselijk vlak gedaan wordt gaan zien als een manier om de trouw en de ervaring van de plaatselijke gemeente op te nemen in het geheel van de missionaire arbeid. (. . .) Het is de noodzakelijke basis, de wezenlijke toetssteen van onze missionaire roeping.”⁸) Dit zo zijnde, is men geneigd om de beroemde uitspraak van John Wesley, „de wereld is mijn parochie” om te keren, en te zeggen „*mijn parochie is de wereld*”. En dat is ook zo, in meer dan één zin, vooral in wat wij tegenwoordig noemen de ‘global village’, de wereld die een dorp geworden is. En als we dieper graven, dan stuiten we op een goede definitie van het begrip zending en wereldevangelisatie. Dan zullen we het criterium vinden waaraan elk kerkelijk of para-kerkelijk projekt moet worden getoetst: Bevordert of verhindert het het getuigenis van de christelijke gemeente in haar eigen omgeving?

Wat een geweldige uitdaging voor onze gemeenten! Een uitdaging tot bekering, vernieuwing, authenticiteit, kwantitatieve en kwalitatieve groei. Dat brengt ons weer bij het thema van Bangkok: „de kerken vernieuwd in haar zending”. Daar werden wij eraan herinnerd dat de plaatselijke gemeente Gods ‘audiovisuele medium’ voor zending is, maar dat ze ook kan worden tot een ‘saboteur’ van Gods zending.

Donald McGavran neemt een dergelijk standpunt in: „Veel kerken vinden het moeilijk, zo niet onmogelijk, om het geloof door te geven aan hen met wie ze dagelijks in aanraking komen. Of anders gezegd — vele groepen niet-christenen weigeren beslist om het Evangelie aan te nemen van christelijke plaatsgenoten.” Om dit te doorbreken, kiezen sommige kerken ervoor de „drempels en sloten te verwijderen door de nadruk te leggen op solidariteit met niet-christelijke burens, door zwijgende christelijke presentie en het deelnemen aan gemeenschappelijke humanitaire arbeid.” Dat is uitstekend, wanneer er geen andere mogelijkheid is, volgens de Directeur van het Pasadena Institute of Church Growth, maar tegelijkertijd toont het de noodzaak aan om zendelingen uit andere landen en culturen uit te zenden. ⁹⁾

Als wij het Nieuwe Testament nauwkeurig lezen, zullen we zien, dat de uitwisseling van personen en groepen tot Paulus’ missionaire strategie behoorde, het was een natuurlijk gevolg van de *koinonia* tussen de kerken. Er bestaan éencellige, tweeslachtige dieren die zich voortplanten door elkaar te bevruchten. Misschien hebben wij zo’n proces van „kruisbevruchting” nodig tussen gemeenten die steriel geworden zijn. Zijn wij bereid om mensen en middelen ter beschikking te stellen voor onderlinge dienst tussen gemeenten, op dezelfde wijze als wij dat doen bij grote projecten van hulpverlening of research? Dat is een tweede uitdaging aan onze kerken, besturen, raden en aan de CWME zelf.

EN DE UNIVERSALITEIT DAN?

Dit klinkt misschien allemaal erg persoonlijk en plaatselijk, te bescheiden voor het wereldwijde doel „dat de wereld gelove”. Het lijkt zo weinig, tegenover de 2700 miljoen die Christus niet kennen. Het is ook weinig. Ongetwijfeld is het Evangelie bestemd voor de gehele wereld — het is niet een gebruiksartikel voor een exclusieve, speciale religieuze gemeenschap. „En Ik heb nog *andere* schapen, die niet van deze stal zijn”, zegt Jezus,

„ook die moet Ik leiden!” (Joh. 10 : 16) En de evangelist, in zijn commentaar op Kajafas’ dubbelzinnige uitspraak, geeft ons de sleutel tot Christus’ universele zending: „Hij profeteerde dat Jezus zou sterven voor het volk; en niet alleen voor het volk, maar om *ook de verstrooide kinderen Gods bijeen te vergaderen.*” (Joh. 11 : 51—52) En toen enkele Grieken tot Jezus kwamen om met Hem te spreken, zeide Hij tot zijn discipelen: „En als Ik van de aarde verhoogd ben, *zal Ik allen tot Mij trekken.*” (Joh. 12 : 32)

De laatste Opdracht in z’n verschillende vormen is al even stellig ten aanzien van de universele bedoeling van het Evangelie: „aan alle volken”, „in de gehele wereld”, „aan ieder schepsel”, „tot het uiterste der aarde”. (Matth. 28 : 20; Marc. 16 : 15; Joh. 20 : 21; Hand. 1 : 8).

Aan de andere kant, „God heeft zijn eigen tijd, die niet onze tijd is”. En God heeft zijn eigen middelen gekozen om dat wereldwijde perspectief te openen. Zijn plan om „alle volken te zegenen” neemt nederig gestalte aan in de roeping van een oude man en zijn familie om Ur der Chaldeeën te verlaten. En dan in de roeping van een volk van slaven. Later nog, van een „rest” binnen dat volk. En in de „volheid des tijds” concentreerde Hij zijn heilshandelen in een zwak kind dat in een stal geboren werd, in het onaanzienlijkste dorp van een volk dat onderworpen was aan het grootste empirium van de geschiedenis. Het mysterie van de Incarnatie is het mysterie van het ‘lokale’: „En het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond.” (Joh. 1 : 14)

Zending is middelpuntvliedend en begint op een bepaalde plaats: „Gij zult mijn getuigen zijn in Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot aan het uiterste der aarde”. Maar het heeft 15 eeuwen geduurd en er waren grote schepen en stoutmoedige zeelui nodig, voordat het deel van de wereld dat wij kennen als Amerika en de mensen die daar woonden, ontdekt werden. In onze tijd zijn grote mensenmassa’s onbereikbaar voor het missionaire werk van de rest van de wereld en alleen God weet hoe lang zij uitsluitend afhankelijk zullen zijn van de kleine zaadjes van het christendom die nog in China zijn achtergebleven en wat voor andere wegen Hij gebruiken zal.

Wij moeten niet vervallen in schuldige berusting noch in zenuwachtig activisme. Wij moeten weten hoe wij moeten bidden en hopen op God en handelen naar de kracht en de wijsheid die Hij ons geeft.

Wij weten alleen maar, dat we een opdracht hebben gekregen. En dat we het Evangelie met anderen moeten delen. Dat „de liefde van Christus ons dringt” dat het onvoorwaardelijk van ons gevraagd wordt, en dat „wij niet kunnen ophouden te vertellen wat wij gezien en gehoord hebben”.

Velen van ons horen in deze tijd de hartverscheurende kreet van degenen wier menselijke rechten geschonden worden. Is het niet een fundamenteel recht van elk menselijk wezen om te weten wat Gods bedoeling is met zijn leven, zoals dat in Jezus Christus werd geopenbaard? Het staat niet in enig handvest van de Rechten van de Mens, maar het staat in de Schriften en in het hart van God, „die wil, dat alle mensen behouden worden en tot erkenntenis der waarheid komen”. (1 Tim. 2 : 4)

„ . . . iedere vrouw of man, ieder kind dat geboren wordt, wordt onze schuldeiser en wij zijn zijn schuldenaar. Het Evangelie is geen bezit; het is een rentmeesterschap. Niemand kan ons dit voorrecht ontnemen of ons van deze verantwoordelijkheid ontslaan. Vandaar de dringende noodzaak van evangelisatie.” (These 9)

En in deze taak worden wij gesterkt niet alleen door de ellende van een wereld zonder Christus, of door ons gevoel van dankbaarheid en verplichting, maar bovenal door de zekerheid van de machtige voorbede van Hem die nog altijd bidt, „Dat zij allen één zijn, opdat de wereld gelove”.

- 1) *Risk*, Vol. 9, No. 4, 1973, p. 11.
- 2) Philip Potter, “Evangelization in the Modern World”, *Monthly Letter about Evangelism*, WCC, CWME, January 1975, p. 2.
- 3) Lesslie Newbiggin, *One Body, One Gospel, One World*, London, IMC, 1966.
- 4) *International Review of Mission*, Vol. LXIV, No. 253, January 1975, p. 87.
- 5) “Tesis Boliviana de Evangelización en América Latina Hoy”, IEMB, La Paz, June 1975. Translations in English, French and German were published in *Monthly Letter about Evangelism*, WCC, CWME, February 1975.
- 6) Emilio Castro, “Director’s Report” Figueira da Foz, WCC, CWME, February 1975, Document No. 3, p. 5.
- 7) Richard Bach, *Jonathan Livingston Seagull*, Aron, New York, 1973; Gaston Suarez, *Mallko*, La Pas, 1974.
- 8) Emilio Castro, “Evangelism in the World”, paper to foreign missions and representatives, London, 1975, p. 3.
- 9) Donald McGavran, “Barred Populations and Missionaries”, *International Review of Mission*, Vol. LXIV, No. 253, January 1975, pp. 56—61.
- 10) Philip Potter, op. cit., p. 8.

Lijst van afkortingen

CWME	Commission on World Mission and Evangelism.
IMC	International Missionary Council.
WCC	World Council of Churches.
CICARWS	Commission on Inter-Church Aid, Refugee and World Service.
CCIA	Commission of the Churches on International Affairs.
PCR	Programme to Combat Racism.
CCPD	Commission on the Churches’ Participation in Development.
CMC	Christian Medical Commission.
UIM	Urban Industrial Mission.

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

Nairobi en de Zending

De hier volgende notities willen op enkele punten uit het geheel van de vijfde Assemblee te Nairobi die van belang zijn voor het werk der (buitenlandse) zending wijzen. Met opzet wordt het woord notities gebruikt, de pretentie is beperkt.

In het geheel van de Assemblee was een aantal plaatsen waar de zending speciaal aan de orde kwam.

Allereerst het referaat van de bisschop-evangelist Mortimer Arias van de Methodistenkerk in Bolivia, aangevuld met enkele co-referaten. Het referaat van Arias vindt u in dit nummer.

Ten tweede: sectie I: „Christus belijden in deze tijd”, die over belijden en verkondiging moest spreken.

Ten derde: sectie III: „De wereld op zoek naar gemeenschap”, die o.a. betrekking had op de dialoog met de andere godsdiensten.

Ten vierde: de „hoorzittingen” over het werk van de „Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie” (CWME) van de Wereldraad. Het intensieve gesprek over zending moest vooral in deze hoorzittingen gevoerd worden.

Zoals uit het navolgende zal blijken is het vooral het rapport van sectie I dat voor het toekomstige werk van de CWME van het grootste belang zal zijn. Het referaat van bisschop Arias heeft daarbij een beperkte rol gespeeld. Terwijl het co-referaat van de „evangelical” dr. J. Stott zeer inadequaat was. Stott faalde door niet aan te geven op welke wijze en waarop toegespitst evangelisatiewerk in de post-christelijke wereld van het Westen verricht zou moeten worden.

Achtereenvolgens zullen kanttekeningen worden geplaatst bij het rapport van sectie I, de statuten van de Wereldraad, de hoorzitting over de CWME en het rapport van sectie V.

SECTIE I: CHRISTUS BELIJDEN IN DEZE TIJD

Een enkele opmerking naar aanleiding van het rapport van sectie I zonder in te gaan op de structuur en de totale inhoud van het rapport, dat in dit nummer ook is opgenomen.

Het is opmerkelijk dat in het rapport een gedeelte de titel heeft: „Een oproep tot belijden en verkondiging” — waarin vervolgens staat:

„Wij kunnen de Blijde Boodschap niet naar eigen believen voor onszelf houden.

Het Evangelie dat niet verkondigd wordt is een duidelijke tegenstrijdigheid.

Wij zijn geroepen de gekruisigde Christus, de kracht Gods en de wijsheid Gods te prediken (1 Cor. 1 : 23, 24).

Evangelisatie is daarom geworteld in dankbaarheid voor Gods zelfopofferende liefde, in gehoorzaamheid aan de opgestane Heer.

Evangelisatie is als een bedelaar die een andere bedelaar vertelt waar zij beiden brood kunnen vinden.”

Elders in het rapport wordt er op gewezen dat bij de verkondiging niet mag ontbreken de notie dat de opdracht daartoe urgent is. Er is geen wachten mogelijk op tijden die ons beter uitkomen. Er wordt gerefereerd aan 1 Cor. 9 : 16: „want wee mij indien ik het Evangelie niet verkondig”. Het rapport voegt echter toe, dat we zullen moeten waken voor fanatisme dat vaak het horen van de boodschap van het Evangelie verhindert. Het rapport wijst er ook op dat de kerk in haar verkondiging gebruik zal moeten maken van alle media die zij tot haar beschikking heeft, zoals pers, radio en televisie, maar dat deze niet kunnen vervangen het levende getuigenis in woord en daad van personen, groepen en gemeente. M.a.w. een programma voor evangelisatie zal sterke nadruk moeten leggen op de vorming van de gemeente en haar leden tot missionaire aktie. In Indonesië ziet iemand als ds. Ardi Sujatno dit zeer scherp. Als secretaris van de afdeling „Eenheid en getuigenis” van de Raad van Kerken in Indonesië is een belangrijk deel van zijn programma er op gericht kleine geselecteerde groepen toe te rusten tot getuigenis. In onze eigen Nederlandse situatie zullen wij m.i. alleen een stap verder komen als wij het werk van de missionaire toerusting vooral richten op kleine groepen. Duiden de stichting van een enkele communauteit, de vorming van koffiebar groepen door “Youth for Christ”, de vorming van kleine werkgroepen in het industrie-pastoraat, er niet op dat alleen maar in kleine cellen missionaire aktie vorm kan krijgen?

Prof. dr. H. van der Linde heeft er op gewezen dat het rapport weinig aandacht geeft aan de geestelijke machten die onze tijd beheersen. De sociale en politieke machten worden wel gezien. Welke zijn echter de geestelijke machten die de mensen en vooral de jeugd beïnvloeden? Welke krachten beïnvloeden de sub-culturen? Wat is de drijfveer van de groepen die protesteren tegen onze productie- en consumptiemaatschappij? Welke zijn de geestelijke krachten achter de vele milieu-actiegroepen?

Wanneer het rapport van sectie I stelt dat elk belijden zal moeten plaats vinden in de lokale context, dan zal het o.a. op onze weg liggen deze hierboven aangeduide geestelijke machten goed te analyseren, omdat de kerk in haar belijden relevante antwoorden geeft op de geestelijke krachten die werkzaam zijn.

Het rapport van sectie I is een rapport dat niet af is. Het is veel meer een rapport waarmee nu iedere kerk in haar eigen omgeving aan het werk zal moeten. Voor de goede vervulling van de evangelisatorische opdracht is het nodig om specifiek te zijn in ons belijden.

De taak van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie en ook van de „buitenlandse” zendingsorganen is o.a. de kerken hierbij te helpen door inzichten van elders ter beschikking te stellen. In aanbeveling 16 van sectie I wordt gezegd:

„We bevelen aan dat de kerken de noodzaak erkennen Christus te horen en te zien belijden door christenen uit andere delen van de wereld . . . ; wij moeten zendingswerk dat de cultuur-grenzen van alle zes continenten overschrijdt aanmoedigen en onze gaven en onze beste modellen voor evangelisatie met elkaar delen.”

De uitwerking van sectie I zal een grote stimulans kunnen geven aan het werk der (buitenlandse) zendingsorganen, mits zij in eigen land de juiste partners kunnen vinden om mee samen te werken. In de geest van sectie I zullen wij daarbij niet alleen moeten letten op synodale organen voor evangelisatie maar ook op kleinere groepen, gemeenten die missionair bezig zijn.

DE STATUTEN VAN DE WERELDRAAD

Er lagen nieuwe aangepaste statuten ter tafel in Nairobi. Onder het hoofd „taken en doelstellingen” stond de volgende doelstelling:

“to facilitate the common witness of the churches in each place and all places”
(hulp te bieden bij het gemeenschappelijk getuigenis van de kerken ter plaatse en overal).

De Assemblee nam evenwel de doelstelling uit de oude statuten over en wel de volgende:

“to support the churches in their worldwide missionary and evangelistic task”
(de kerken te steunen in hun wereldwijde missionaire en evangelisatorische opdracht).

Dit gebeurde met overweldigende meerderheid, waaruit duidelijk blijkt dat de Assemblee van Nairobi nadruk wilde blijven leggen op de taken op het terrein van zending en evangelisatie.

GEEN BELANGSTELLING VOOR DE VOLWASSEN RELATIES TUSSEN DE KERKEN, WEL VOOR DE GEZAMENLIJK TE VERVULLEN TAAK

Eén van de hoorzittingen over de CWME moest zich bezig houden met de relaties (verhoudingen) tussen kerken zoals deze gegroeid zijn door het zendingswerk. Het werkboek (zie pag. 86 workbook) gaf hiervoor als onderwerpen aan: „hoe kunnen kerken elkaar helpen in het vervullen van hun missionaire taak”, „wat is de hedendaagse functie van een buitenlands zendingsorgaan (‘foreign mission society’)”. Ook werd als discussie-onderwerp aangegeven het vragencomplex rondom het moratoriumdebat.

Het is opvallend dat men in deze deel-hoorzitting over de hierboven gestelde vragen nauwelijks heeft gesproken. In plaats van een gesprek over de onderlinge (hulp)relaties tussen kerken ontwikkelde zich vooral een gesprek over aspecten waarop deze relaties gericht zouden kunnen zijn. Het was dr. E. P. Nacpil van de Philippijnen die de inzet gaf tot deze discussie. Nacpil stelde dat de kerken moeten onderzoeken welke groepen van mensen niet door het Evangelie zijn bereikt en somde zelf een aantal categorieën op: de niet-gelovigen, de verschopten (“non-persons”), de aanhangers van een andere godsdienst en de gesecculariseerde humanisten. Wij moeten deze groepen localiseren en nagaan waar de weerstanden

tegen het Evangelie bij hen liggen en methoden ontwerpen om de boodschap van het Evangelie aan hen over te brengen. Het werk van de CWME zou op deze taak geconcentreerd moeten worden en zou de ledenkerken hierin moeten ondersteunen en stimuleren, zo stelde Nacpil.

Hoewel Nacpil veel steun ondervond voor zijn appèl, waren er ook waarschuwend stemmen. Moet de zending van de kerk zich alleen richten op personen of dient de zendingsopdracht niet breder te worden gezien: gericht op persoon en maatschappij beide en zich vooral ook bezig te houden met een zoeken naar een hedendaagse expressie van ons geloof. Ook werd er op gewezen dat de „traditionele taal” die vaak gebruikt wordt met betrekking tot de zendingstaak van de kerk er toe leidt dat de onjuiste personen gerecruteerd worden voor het zendingswerk. Te veel nadruk op hen die niet zijn bereikt door het Evangelie zou ons wel eens blind kunnen maken voor de uitdaging die in onze omgeving aanwezig is voor de christelijke gemeente. Het beantwoorden van deze uitdagingen is van vitaal belang voor de integriteit van een missionaire kerk.

In het eindrapport van de hoorzitting is o.a. het volgende geformuleerd:

„De verkondiging van het Evangelie als een prioriteit van de Wereldraad.

De Wereldraad en de ledenkerken erkennen dat zij de opdracht en het voorrecht hebben om te mogen deelnemen aan Gods zending waarin de kennis van de verlossing in Jezus Christus gedeeld wordt met de gehele mensheid.

De Wereldraad zou assistentie moeten verlenen op de volgende terreinen.”

Vervolgens worden dan vier „terreinen” aangeduid waarop het werk van de CWME zich zou moeten richten (geen letterlijke en volledige vertaling van de tekst):

1. Missionaire vorming die moet helpen het besef wakker te maken voor de opdracht tot verkondiging van het Evangelie door de gehele wereld; onderlinge uitwisseling van ervaringen, missiologische reflectie en experimentele projecten.
2. De kerken helpen bij het zoeken naar nieuwe „grensgebieden” voor hun missionaire taak zoals: de wetenschappelijke wereld, grote steden,

de sterk georganiseerde religieuze en ideologische systemen, de strijd van de armen.

3. De wereldzending is een opgave voor de gehele kerk. In het kader van een zoeken naar een betere missionaire dienst en onze wezenlijke eenheid kan er gesproken worden over volwassen verhoudingen en over het moratorium.
4. *Communicatie*. De uitwisseling van ervaring en theologische reflectie is noodzakelijk voor een goede vervulling van de missionaire opgaven. Het tijdschrift “International Review of Mission” en de maandelijks “Letter about Evangelism” moeten blijven bestaan en zich op alle zes continenten richten.

Wie het bovenstaande leest, ziet dat de hoorzitting geen bijzondere aandacht heeft gegeven aan de wijze waarop volwassen verhoudingen tussen oude en jonge kerken gestructureerd dienen te zijn. Ook de moratorium-discussie is nauwelijks aan de orde geweest. De redenen daarvan zijn o.a. de volgende: vooral de Aziatische kerken hadden van te voren al laten weten dat ze geen discussies wilden waarbij de westerse kerken en zendingen op de zondaarsbank zouden worden gezet. Ook in Afrika is er veel oppositie tegen de eenzijdige wijze waarop het moratoriumdebat vaak is gepresenteerd. De Opperrechter van Kenya zei bijvoorbeeld aan een afscheidsdiner voor een Engels zendingssechtpaar eind november 1975 dat hij niet gediend was van een moratorium-debat dat eenzijdig gericht was op de terugtrekking van personeel en gelden.

Volwassen verhoudingen tussen kerken zijn minder een zaak van vastgelegde overeenkomsten dan wel van een goede uitwisseling van gedachten en informaties tussen kerken. Er is tevens door het opkomen van zelfstandig theologisch denken in de andere continenten ook veel meer het bewustzijn ontstaan dat men elkaar kan verrijken (zie ook sectie I).

De hoorzittingen formuleerden o.a. dat het delen van onze middelen (“resources”) niet beperkt dient te blijven tot geld en mankracht, maar ook omvat de geestelijke vitaliteit die de ene kerk meer bezit dan de andere. Men mag meen ik concluderen dat de hoorzittingen over de CWME er toe hebben geleid dat de programma-instructies aan de CWME nu veel minder derde-wereld-gericht zijn.

Het programma houdt duidelijk in:

- a. hulp bij missionaire vorming, juist voor werk in eigen land.
- b. hulp bij het identificeren van de „grensgebieden” (“frontiers”) in deze wereld waar de boodschap van het Evangelie gezegd zou moeten worden.
- c. goede onderlinge uitwisseling van ideeën, informatie en personen.

SECTIE V: STRUCTUREN VAN ONRECHT EN STRIJD VOOR BEVRIJDING

In het rapport van deze sectie gaat het over drie onderwerpen: mensenrechten, sexismen en racisme.

Het gedeelte dat handelt over de mensenrechten zou wel eens een zeer regelmatig punt van de zendingsagenda kunnen worden. In een vroegere tijd heeft een avant-garde uit de kerk zich sterk ingezet voor de strijd tegen de slavernij. In die tijd moest de westerse kerk vooral spreken tot de eigen koloniale overheid.

In het rapport over de mensenrechten wordt sterk de nadruk gelegd op de verantwoordelijkheid van de lokale bevolking en de lokale gemeente voor het bevorderen van de implementatie van de mensenrechten in hun omgeving. Dat is juist.

In de contacten tussen zusterkerken zal men echter elkaar kunnen helpen door de punten die in het rapport worden gesteld in het onderlinge gesprek aan de orde te stellen. De vele acties ten behoeve van politieke gevangenen hebben vaak hun beginpunt in onderling contact tussen groepen als die van Amnesty International en ook van kerken.

De zendingsorganen zullen vanwege hun nauwe relatie met bepaalde gebieden en kerken vaak goed op de hoogte zijn van de vele vormen van schending van de mensenrechten. In de vertrouwelijke sfeer het gesprek hierover aangaan is bijna altijd mogelijk. Veel moeilijker is de vraag te beantwoorden of openbaarmaking en aan de kaak stellen van schendingen elders in de wereld, de mensen die het betreft helpt of juist schaadt. Op het terrein van de juiste tactiek is er nog een gebrek aan gedragsregels en ervaring.

SLOT

Terwijl de Assemblee te Nairobi zeer sterke nadruk heeft gelegd op de onderlinge steun in de breedste zin die kerken elkaar moeten geven bij het

vervullen van hun missionaire taak, wordt de Wereldraad en ook de CWME geplaagd door een groot gebrek aan financiën. Inflatie, maar ook de devaluatie van vele valuta ten opzichte van de Zwitserse frank, zijn hier schuldig aan. Het programma dat in ruwe lijnen te voorschijn is gekomen uit de Assemblee zal in het a.s. Centraal Comité nader geformuleerd moeten worden.

Zowel de Wereldraad als de ledenkerken zullen een keuze moeten doen uit de veelheid van aanbevelingen. Geen keuzen doen betekent versplintering van krachten en weinig of niets doen.

Nairobi en de kwestie van de dialoog

Elders heb ik reeds uitvoerig verslag gedaan over de besprekingen in sectie III van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken te Nairobi 1). Het lijkt me daarom wenselijk om mij hier te beperken tot de kwestie van de dialoog en daarbij aan te sluiten bij bepaalde uitspraken die hierover gedaan zijn. Het valt dan direct op dat niet minder dan drie instanties zich met dit onderwerp hebben bezig gehouden.

Ik noem in de eerste plaats de hoorzittingen die handelden over de afdeling van de Wereldraad, welke de naam draagt van „Geloof en getuigenis”. Van die afdeling is één van de onderafdelingen die betreffende dialoog met mensen van verschillende religieuze en ideologische overtuiging, kort gezegd DFI. De bedoeling van de hoorzittingen was om het werk van de afgelopen jaren te evalueren en richtlijnen te geven voor de toekomst. De zaak van de dialoog is gebracht onder de korte en krachtige titel: „moed tot dialoog”. Er wordt op aangedrongen dat het werk van DFI voortgang zal vinden; zowel de ontmoetingen met andersdenkenden op allerlei niveau dienen te worden voortgezet alsook de theologische bezinning aangevat over de ervaringen in zulke dialogen opgedaan.

Ook de vierde sectie, die over opvoeding handelde, gaf aandacht aan de dialoog. Een dialogische ontmoeting met mensen van ander geloof of zonder geloof dan wel met vertegenwoordigers van tegen-culturen of minderheidsgroepen kan helpen om des te beter onze eigen identiteit te ontdekken, aldus het rapport van sectie IV.

Maar het meest uitvoerig werd in sectie III over de kwestie van de dialoog gesproken. Dat lag overigens niet direct voor de hand. Het onderwerp van de derde sectie was namelijk niet de dialoog, maar de vraag van de wereldgemeenschap, de vreedzame wereldsamenleving waarnaar niet alleen christenen maar ook anderen streven. De kwestie van de dialoog had daarom in sectie III slechts in ondergeschikte zin aan de orde zullen komen, als één van de eventuele wegen naar zulk een wereldgemeenschap. In feite heeft de kwestie echter een dominerende plaats ingenomen en dat

was nog weer extra het geval in de sub-sectie die handelde over de verschillende religies. In die sub-sectie heeft een groot deel van de discussies over de dialoog gehandeld.

WERELDGEMEENSCHAP

Toch is het goed eerst nog even te letten op die zaak van de wereldsamenleving, vooral in een tijdschrift dat de naam „Wereld en Zending” draagt. Er is direct al een terminologische moeilijkheid. Het engelse ‘world-community’ is moeilijk te vertalen. Zowel het nederlandse ‘wereldgemeenschap’ als ‘wereldsamenleving’ treffen de betekenis niet helemaal. Ze wekken de indruk dat het in de derde sectie ging om één de hele mensheid omvattende ongedifferentieerde samenleving; en als men dan kwaad wil, kan men beweren dat de leiding van de Wereldraad beziel wordt door het ideaal van een wereldgemeenschap van een socialistische structuur 2) en men kan suggereren dat daarmee de antichrist om de hoek komt kijken 3).

Waar gaat het om als in Nairobi, en ook in de voorbereidingen voor Nairobi en eerder gehouden intergodsdienstige conferenties die georganiseerd zijn door DFI, gesproken wordt over wereldgemeenschap? Op minstens drie elementen moet dan de aandacht gevestigd worden.

In de eerste plaats is het een feit dat christenen in deze wereld leven samen met en te midden van anderen. Als christenen zich terecht verantwoordelijk voelen voor een ordelijke rechtvaardige vreedzame samenleving, dan delen zij die verantwoordelijkheid met anderen, of zoals het rapport van sectie III zegt: „wij hebben een gemeenschappelijke roeping om te werken voor het voortbestaan en de verbetering van de wereld”. Niet alleen christenen streven naar zulk een menselijke samenleving; er is sprake van een ‘common search’ — een gemeenschappelijk zoeken — en daarom is het zinvol dat christenen zich verstaan met anderen.

In de tweede plaats is er in de wereldgeschiedenis een boeiende nieuwe fase aangebroken. In vroeger tijden stonden cultureel en politiek samenhangeende werelddelen betrekkelijk los van elkaar. Men denke aan christelijk Europa, de wereld van de islam, het indische subcontinent, het verre Oosten, de beschavingen van Amerika. Er waren wel aanrakingspunten maar er was toch ook een zekere, soms zelfs een bijna totale afgeslotenheid.

Het westerse imperialisme heeft de functie gehad dat het de hele wereld in één politiek raamwerk bijeen bracht. Maar het was nog altijd zo dat in de dagen van dat imperialisme de wereld vanuit één werelddeel gedomineerd werd en in dat werelddeel was de invloed van het christendom een gewichtige factor. Aan die situatie is nu een einde gekomen. De wereld is niet opnieuw in delen uiteen gevallen maar wordt ook niet meer door één deel beheerst. Op die situatie wordt vooral bedoeld als gesproken wordt over 'world-community'.

In de derde plaats is er een groeiend besef van de grote diversiteit binnen die éne wereld van vandaag. De wereldgemeenschap is een 'gemeenschap van gemeenschappen' ('a community of communities'). Daarbij lopen minstens drie factoren kris-kras door elkaar. Wij staan voor een veelheid van ideologische overtuigingen en voor een veelheid van onderscheiden culturen. Voor dit verschijnsel wordt dan het woord pluralisme gebruikt. Interessant is dat niet alleen de wereld als geheel pluralistisch is maar dat er bijna geen gebied in de wereld te vinden is dat nog homogeen is van cultuur, religie of ideologische visie. Een merkwaardig voorbeeld vormt West-Europa waar vooral na de Tweede Wereldoorlog miljoenen moslims en hindoes (gastarbeiders, immigranten uit India en Pakistan etc.) zijn komen wonen.

Aan dit verschijnsel van pluralisme is ook in Nairobi aandacht besteed, met name in de paragraaf van het rapport van sectie III, die handelt over de verschillende culturen in de wereld. In die paragraaf gaat het enerzijds over het feit, dat het evangelie van Jezus Christus niet aan een bepaalde (b.v. de westerse) cultuur gebonden is, maar gestalte moet krijgen in allerlei culturele kaders. Anderzijds wordt gesproken over het probleem van de universaliteit van de moderne technische cultuur, die zich over de hele wereld verspreidt en de bijzonderheid van de vele regionale culturen naast elkaar.

Met wereldgemeenschap is dus niet bedoeld „het utopische visioen van een wereldregering, die door een oecumene van godsdiensten en ideologieën gemeenschappelijk gedragen wordt”⁴). Eerder gaat het om het nuchtere feit dat de mensheid in het tweede deel van de twintigste eeuw een situatie bereikt heeft waarin de vele gemeenschappen overkoepeld en beïnvloed worden door de éne wereldgemeenschap.

De vraag kan niettemin worden gesteld en is ook in Nairobi gesteld, of die wereldgemeenschap de christenen een zorg moet zijn. Moeten christenen naar nog iets meer streven dan naar een éénheid van gelovigen onder en met elkaar?

Ook op dit punt is er nogal eens verwarring, maar ik heb de indruk dat die verwarring tijdens de besprekingen in sectie III wel is weggenomen. Wij spraken over de term „wijdere oecumene” ('wider ecumenism'). Sommige deelnemers aan de bespreking voelden wel voor die term. Immers, zeiden ze, het woord oecumene betekent oorspronkelijk niet meer dan de bewoonde wereld, de mensheid en hebben we die niet precies op het oog als we spreken over wereldgemeenschap. Anderen hadden bezwaren en mijns inziens terecht. De term oecumene en oecumenische beweging heeft nu eenmaal in de laatste honderd jaar een bepaalde betekenis gekregen, namelijk het streven van christenen naar meer onderlinge eenheid. Gaat men die term nu in een andere zin gebruiken en dan nog met het woord „wijder” of „breder” er voor, dan wekt men de indruk alsof de éénheid van christenen een stap is, die nu gevolgd moet worden door de stap naar de éénheid van alle mensen.

Het gaat in wezen om twee verschillende zaken (om verschillende dimensies, zegt het rapport van sectie III) en daarom is het ook goed om er verschillende termen voor te gebruiken. Wij spreken over het zoeken naar oecumenische éénheid als het gaat om de éénheid van de leden van Christus' lichaam. Een andere zaak is het zoeken naar wereldgemeenschap of wereldsamenleving (in de boven genoemde zin van het woord).

Dan rijst dus de vraag: moet een christen zich niet beperken tot het zoeken van het eerste. Ik herinner me dat op de eerste bijeenkomst van sectie III in Nairobi een *evangelical* uit Engeland het zo zei: we moeten goed onderscheiden tussen gemeenschap in Jezus Christus die we wel willen hebben en andere gemeenschap die we verwerpen. Het lijkt me echter onevangelisch het zo te stellen. Christenen hebben wel degelijk de roeping om vrede onder mensen te bevorderen en een goede samenleving met hen op te bouwen. Gedreven door de verwachting van de uiteindelijke vrede en gerechtigheid van Gods rijk zullen zij bezorgd moeten zijn om dichtbij vrede en dichtbij recht. Daarover waren toch wel de allermeeften in sectie III het eens, ook zij die zich in het algemeen kritisch opstelden. De 'wijdere

gemeenschap' is wel een andere zaak dan de 'oecumene', maar dat wil niet zeggen dat een christen alleen in de laatste geïnteresseerd zou mogen zijn. Een moeilijk punt bleek niettemin in Nairobi te zijn op welke theologische gronden christenen gemeenschap mogen en moeten zoeken met andersdenkenden. Sommigen zochten de basis in het begin: God heeft alle mensen naar zijn beeld geschapen en heeft ze allen de opdracht gegeven de aarde te onderwerpen (het leven leefbaar te maken). Anderen zochten haar in het midden: God is in Jezus geïncarneerd en daarmee de broeder geworden van alle mensen. Weer anderen legden nadruk op het einde: God is met de mensen onderweg naar de éne mensheid van het komende Koninkrijk. Op dit punt is er dus nog allerlei onklarheid in Nairobi blijven bestaan en één van de eerste taken in de post-Nairobi periode zal zijn om hier wat meer helderheid over te krijgen.

DE BASIS VAN DE DIALOOG

Datzelfde zal dringend nodig zijn ten aanzien van de theologische basis van de dialoog.

De kwestie van de dialoog hangt uiteraard met die van de wereldgemeenschap samen. Zouden christenen alleen maar een boodschap voor en geen enkele aan hun andersdenkende medemensen hebben, dan zou er voor dialoog geen ruimte zijn. Het moet echter gezegd worden dat van de vele gewichtige vragen rondom de dialoog maar enkele in Nairobi zijn opgenomen en dat ondanks het feit dat het in sectie III wel en vaak over de dialoog gegaan is.

Zo is er wel uitvoerig gesproken over de vraag of men Jezus Christus aan het werk kan achten onder aanhangers van andere godsdiensten. Van enige overeenstemming over het antwoord was echter geen sprake. In het rapport van sectie III vindt men dan ook een aantal antwoorden op een rij gezet. Een andere mogelijkheid was er voor de rapporteur niet, of één bepaalde mening had moeten zijn doorgedreven met meerderheid van stemmen. Wel was men het er over eens dat er niet in het algemeen over religies moet worden gesproken. Religies zijn telkens weer specifiek, elke godsdienst is uniek in zijn soort. Men kan ook niet zeggen dat alle godsdiensten even goed of even slecht zijn, of dat alle momenten in een bepaalde godsdienst even zeer of even weinig waardevol zijn. Maar dat betekent opnieuw dat er een duidelijke taak voor de toekomst ligt. Er zal

gestimuleerd moeten worden tot een grondige beoefening van de theologie der religies. Gelukkig hoeft er niet van een nulpunt af gewerkt te worden; er is reeds belangrijk werk verricht⁵⁾. Het komt me voor dat het er vooral om gaan zal om algemene uitspraken over Gods werk buiten Israel en de kerk in relatie te brengen tot bijzondere uitspraken over bepaalde religies of bepaalde religieuze verschijnselen.

En verder zal dan deze bepaalde vraagstelling rondom de arbeid van Gods Geest in de wereld in een breder kader gezet moeten worden van de basis van dialoog in het algemeen. Dan gaat het immers niet alleen om een theologische visie op religie of religies. Men denke bij voorbeeld aan de vele andersdenkenden, die niet godsdienstig zijn. En men kan zich afvragen waar de sociale, de economische, de politieke basis van dialoog kan liggen. Of nog weer anders gesteld: naast de vraag of voor christenen de dialoog met andersdenkenden geoorloofd of zelfs geboden is, ligt de vraag of hij mogelijk en wenselijk is. Op de laatste vraag is het rapport van sectie III kort ingegaan in de uitspraken over het telkens weer bijzondere van verschillende situaties van dialoog.

DE DIVERSITEIT EN HET DOEL VAN DE DIALOOG

Zo wijst het rapport er op dat de situatie in verschillende delen van de wereld sterk onderscheiden is. Gedacht is onder meer aan gebieden als India en Indonesië waar al lang een situatie van samenleven van verschillende godsdienstige groepen bestaat en er ondanks spanningen redelijke wederzijdse bereidheid is om elkaar te aanvaarden. Gedacht is aan andere gebieden als Sri Lanka en Noord-Ierland waar enorme tegenstellingen tussen de verschillende religieuze groepen bestaan en men elkaar nauwelijks als medeburgers verdraagt en respecteert. Gedacht is ook aan situaties als in Oost-Europa, China, bepaalde moslimse of christelijke landen, waar één bepaalde levensbeschouwing domineert en de overheersende groep nauwelijks belangstelling kan opbrengen voor andersdenkenden in de marge van de maatschappij.

Verder is er op gewezen dat de dialoog ook verschilt van religie tot religie. De christen staat in een heel bijzondere relatie tot de jood en in een telkens weer andere verhouding tot een moslim, een hindoe, een boeddhist, een afrikaanse traditionalist. Uit het hoofdstuk in het rapport over ideologieën komt een zelfde diversiteit naar voren.

En zo kan ook de wijze van het voeren van een dialoog van geval tot geval verschillen. Deelnemers uit Oost-Europa wezen er herhaaldelijk op dat in hun geval een dialoog met marxisten alleen kon ontstaan uit een situatie van samen werken. In andere gevallen heeft het echter zin om vanuit een meer theoretische (bij voorbeeld theologische) invalshoek mensen van verschillende overtuiging tot enig begrip voor elkaar te brengen.

Deze en dergelijke opmerkingen in het rapport zijn waardevol en het komt er nu op aan ze in de komende jaren in strategieën voor de praktijk om te zetten. Het valt echter op dat aan één toch niet onbelangrijke zaak in Nairobi weinig aandacht is besteed en dat is het doel van de dialoog.

Ook daarin kan namelijk grote diversiteit liggen. In het nederlandse be- raad over Nairobi dat eind januari gehouden is, zijn daarover van sociolo- gische zijde waardevolle opmerkingen gemaakt. Men kan een hele scala van doeleinden opstellen als: wederzijds begrip en vreedzame relaties, betere samenwerking voor bepaalde doeleinden, uitwisseling van ervaring en wederzijdse verrijking, samen zoeken naar waarheid omtrent een be- paalde problematiek, bereiken van een compromis of van overeenstem- ming enzovoort. Verheldering over deze kwestie zou vermoedelijk heel wat zorgen rondom de dialoog wegnemen. Men kan zich ook voorstellen dat op den duur het wat algemene woord dialoog vervangen moet worden door een aantal meer specifieke woorden.

CONCLUSIES

Al met al is er veel werk aan de winkel voor DFI in Genève en voor kerken en gemeenteleden ter plaatse. Het meest dringend lijkt me de noodzaak van opheldering rondom de theologische aspecten van de dialoog. Het ligt in de bedoeling van DFI het gesprek hierover binnenkort aan te vangen en de lezers van dit tijdschrift zullen van de resultaten hiervan ongetwij- feld op de hoogte gehouden worden. Daaromheen liggen de vragen van mogelijkheid, wenselijkheid, doeleinden van de dialoog in al de diversiteit van situaties.

Er is bovendien reden voor de staf van de Wereldraad in Genève — en evenzeer voor de regionale kerken, niet het minst ook voor de kerken in Nederland — meer zorg te besteden aan de bezinning op de relatie tussen christelijk geloof en ideologieën. In het rapport van sectie III zijn hierover

belangrijke dingen gezegd maar wij staan pas aan het begin. Het zal nodig zijn hieraan verder te werken en hierop terug te komen.

En verder, er zullen plannen moeten worden gemaakt voor de komende jaren, niet alleen plannen om na te denken *over* de dialoog en de zaak van de dialoog duidelijk te maken aan de gemeenteleden maar vooral ook plannen om te treden in de dialoog. DFI in Genève zal zich moeten af- vragen hoe zij met beperkte financiële middelen dialoog kan bevorderen. Moeten er weer dialoog-conferenties georganiseerd worden? En dan bila- teraal, trilateraal (bij voorbeeld tussen joden, christenen en moslims) of multilateraal? Bij voorkeur mondiaal, regionaal of lokaal? Zijn er andere wegen om de zaak overal aan de orde te stellen? Op de eerste ontmoeting van de werkgroep (vooralsnog „kerngroep” geheten) van DFI in mei aan- staande zullen wij met al die punten bezig moeten zijn.

Maar ook in eigen land moet gedacht worden aan de bevordering van dialogische openheid van andersdenkenden voor elkaar. Bestaande initia- tieven moeten versterkt, contacten tussen christenen en joden, contacten tussen christenen en moslims, het moeizame werk van de beweging voor joden, christenen en moslims (JCM). Andere initiatieven zullen moeten worden ontplooid waarbij aandacht voor het gesprek tussen christenen en marxisten een hoge plaats op de lijst van activiteiten zal moeten krijgen.

1) In: Kosmos en Oekumene, 9e jrg. 10-11/1975 pag. 325—329 en in: Dat was Nairobi, Den Haag 1976.

2) Zo het Reformatorisch Dagblad van 4-12-1975.

3) Zo de „Berlijnse oecumene verklaring” van 5 en 6 maart 1975, te vinden in: Van der Graaf, Vermaat en Velema, Bezinning op bevrijding in de oecumene, cf blz. 110, 115, 116, 118, 125.

4) Aldus de Berlijnse oecumene verklaring, zie a.w. pag. 118.

5) Zie J. Verkuyl, Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, Kampen 1975, hoofdstuk 13.

Verslag van sectie I

Christus belijden in deze tijd

INLEIDING

In de wereld van vandaag zijn er zowel vele politieke leiders als wereldlijke en religieuze „messiassen”. Als vertegenwoordigers van de kerken die zich verenigd hebben in de Wereldraad van Kerken belijden wij niettemin vrijmoedig Christus als onze enige Heiland en Heer. Wij stellen ons vaste vertrouwen in de macht van het Evangelie om ons te bevrijden en om alle kinderen van God overal ter wereld te verenigen.

Temidden van de kreten van angst en onderdrukking in deze tijd, worden wij door de Heilige Geest geleid om Jezus Christus te belijden als onze Goddelijke Voorspraak. Vertrouwend op het Woord van God van de Heilige Schrift belijden wij zowel onze menselijke zwakte als onze Goddelijke kracht: „Daar wij nu een grote Hogepriester hebben, die de hemelen is doorgegaan, Jezus, de Zoon van God, laten wij aan die belijdenis vasthouden” (Hebr. 4 : 14).

Christus brengt, als onze Hogepriester, Gods nieuwe verbond tot stand door redding en dienstbaarheid. Door de macht van het kruis belooft Christus ons Gods gerechtigheid en eist Hij waarachtige gerechtigheid. Christenen zijn, omdat zij het koninklijk priesterschap zijn, geroepen zich in te zetten voor evangelisatie en sociale actie. Wij hebben de opdracht het Evangelie van Christus tot de einden van de aarde te verkondigen. Tegelijkertijd is ons opgedragen ervoor te strijden om Gods wil voor vrede, gerechtigheid en vrijheid in heel de samenleving te verwerkelijken.

In hetzelfde hogepriesterlijk gebed waarin de bede „dat zij één mogen zijn” staat, onthult Jezus de kenmerkende levensstijl van degenen die bestemd zijn om te dienen in het universele priesterschap van de kerk. Wij zijn „niet van” de wereld, zoals Hij niet van de wereld was, bovendien zijn wij „in” de wereld gezonden, zoals Hij in de wereld gezonden was (Joh. 17 : 16, 18).

Christenen getuigen in woord en daad van de dóórbrekkende heerschappij van God. Wij ervaren de kracht van de Heilige Geest om Christus te

belijden in een leven dat gekenmerkt wordt door en lijden en vreugde. Christus' beslissende strijd is gewonnen met Pasen, en wij zijn gedoopt in Zijn dood, opdat wij mogen wandelen in de nieuwhed van het leven (Rom. 6 : 4). Toch moeten wij nog dagelijks strijden tegen dat wat reeds ontroond, maar nog niet overwonnen is, de „heerschappij en machten” van deze opstandige tijd. De Heilige Geest leidt ons, ingeplant in het Lichaam van Christus in wie alle dingen door God nieuw worden, in de volle waarheid.

Ons aller leven is daarom gewijd aan de kostbare navolging van de Goddelijke Voorspraak van de kerk. Zijn Naam is boven alle naam: „opdat in de Naam van Jezus zich alle knie zou buigen van hen die in de hemel en die op de aarde en die onder de aarde zijn, en alle tong zou belijden: Jezus Christus is Heer, tot eer van God de Vader (Philipp. 2 : 9—10).

CHRISTUS BELIJDEN ALS EEN DAAD VAN BEKERING

De Gezalfde van God (de Christus)

Jezus vraagt: „Wie zegt gij, dat ik ben?” Tegelijkertijd roept Hij ons op hem na te volgen: „Indien iemand achter mij wil komen, die verloochene zichzelf en neme zijn kruis op en volge mij” (Matth. 16 : 15, 24). Wij belijden Jezus als de Gezalfde van God en de hoop van de wereld, en geven ons over aan Zijn wil. Voordat wij Hem belijden, belijdt Hij ons en Hij gaat ons voor op al onze wegen. Daarom belijden wij met grote vreugde: Jezus Christus is de *enige getuige van God*, naar wie wij luisteren en van wie wij getuigen als de vleesgeworden Zoon van God in leven en sterven (Joh. 14 : 8). „Gij zijt mijn getuigen . . . Ik ben de eerste en de laatste. Er is geen God buiten mij”, werd tot Israel gezegd (Jes. 43 : 8—11). Daarom zijn wij getuigen van Christus en zijn Koninkrijk voor alle mensen tot de einden van de wereld.

Jezus Christus is de *waarachtige getuige van God* (Openb. 3 : 14). In de wereld van leugens, dubbelzinnigheden en afgoderij brengt Hij „de waarheid die vrijmaakt” (Joh. 8 : 32). En zoals God hem heeft gezonden, zendt Hij ons.

Jezus Christus is de *getrouwe getuige van God* (Openb. 1 : 15). Door zichzelf te offeren aan het kruis verlost Hij ons van de zonde en goddeloze machten en verzoent Hij de schepping met God. Daarom zullen wij leven

in God en zullen wij gered worden in God. „Zo is er dan nu geen veroordeling voor hen die in Christus Jezus zijn, die niet in het vlees wandelen, maar in de Geest” (Rom. 8 : 1 vv.).

Wij geloven ontwijfelbaar in de *tegenwoordigheid en leiding van de Heilige Geest*, die van de Vader uitgaat en van Christus getuigt (Joh. 15 : 26). Ons getuigenis van Christus wordt gesterkt in de Heilige Geest en leeft in de belijdende gemeenschap van de kerk.

Onze navolging, Zijn heerschappij

In ons belijden van Christus in deze tijd en onze voortdurende bekeringen tot de wegen van Christus bemoedigen en ondersteunen wij elkaar.

Christus belijden en bekeerd worden tot zijn navolging behoren onscheidbaar bij elkaar. Degenen die Jezus Christus belijden en zichzelf, hun zelfzucht en onderworpenheid aan de goddeloze „heerschappijen en machten” verloochenen, moeten hun kruis opnemen en Hem volgen. Zonder een duidelijke belijdenis van Christus kan onze navolging niet herkend worden; zonder echte navolging zullen de mensen aarzelen onze belijdenis te geloven. De prijs voor de navolging, d.i. een vreemdeling worden temidden van de eigen mensen, veracht worden omwille van het Evangelie, vervolgd vanwege het verzet tegen onderdrukkende machten en gevangengezet vanwege de liefde voor arme en verloren mensen, is dragelijk tegenover de kostbare liefde van God, geopenbaard in het lijden van Jezus.

Wij *betreuen* alom verbreide goedkope bekeringen. Wij *betreuen* een kunstmatige prediking van het Evangelie, van een leeg Evangelie zonder de oproep tot persoonlijke en gemeenschappelijke navolging. Wij *belijden* onze eigen angst voor het lijden met Jezus. Wij zijn bang voor vervolgingen, voor de angst en de dood. Hoe meer wij echter zien naar de gekruisigde Christus alleen en vertrouwen in de kracht van de Heilige Geest, des te meer zal onze vrees overwonnen zijn. „Indien wij delen in zijn lijden, is dat ook om te delen in zijn verheerlijking” (Rom. 8 : 17). Wij vereren de martelaren van alle eeuwen en van onze tijd en kijken naar hun voorbeelden ter bemoediging.

Wij *betreuen* bekeringen zonder het getuigenis van Christus. Er zijn miljoenen die de Blijde Boodschap nog nooit gehoord hebben. Wij *belijden* dat wij ons het Evangelie vaak schamen. Wij vinden het gemakkelijker in

onze eigen christelijke kring te blijven dan ervan te getuigen aan de mensen van de wereld. Hoe meer wij zien naar onze verrezen Heer, des te meer wordt onze gemakzucht overwonnen en zijn wij in staat te belijden: „Want wee mij, indien ik het Evangelie niet verkondig” (1 Cor. 9 : 16). Wij *betreuen* het dat ons belijden van Christus in deze tijd wordt gehinderd door de verschillende kerkelijke richtingen waarin de belijdende gemeenschap van de kerk zich heeft opgesplitst. Wij vatten voor ons hedendaags belijden tegenover hedendaagse uitdagingen de geloofsbelijdenissen van onze verschillende tradities op als richtlijnen en niet als surrogaten. Omdat het bekeerd-zijn tot Christus het lidmaatschap van het belijdende lichaam van Christus noodzakelijkerwijs inhoudt, *verlangen en streven* wij hartstochtelijk naar een wereldlijke gemeenschap.

In het belijden van Christus en het bekeerd-zijn tot Zijn Heerschappij ervaren wij de vrijheid van de Heilige Geest en geven wij uitdrukking aan de uiteindelijke hoop voor de wereld. Door zijn waarachtig en getrouw getuigenis heeft Jezus Christus ons bevrijd van de slavernij van de zonde tot de heerlijke vrijheid van de Geest. Binnen de vicieuze cirkel van zonde, dood en duivel zijn ook de vicieuze cirkels van honger, onderdrukking en geweld. Zo zijn bevrijding tot gerechtigheid, diepere gemeenschap en menselijke waardigheid op aarde binnen de grote vrijheid van de Geest, die niets anders is dan de macht van de nieuwe schepping.

Wij *betreuen* elke scheiding in denken en praktijk tussen de persoonlijke en de gezamenlijke dimensie. „Het gehele Evangelie is voor de gehele persoon en de gehele wereld” betekent dat wij geen enkel gebied van het menselijk leven en lijden kunnen overslaan zonder het getuigenis van de hoop.

Wij *betreuen* het dat sommigen bevrijding van zonde en kwaad reduceren tot de sociale en politieke dimensie; wij *betreuen* evenzeer dat anderen bevrijding beperken tot de persoonlijke en eeuwige dimensie.

In het getuigenis van heel ons leven en onze belijdende gemeenschap *werken* wij met hartstochtelijke liefde voor de totale bevrijding van de mensen en verwachten wij dat Gods Koninkrijk komt. Wij *bidden* in de vrijheid van de Geest en *zuchten* met onze lijdende medemensen en heel de zuchtende schepping tot de heerlijkheid van de drieënige God geopenbaard is en allen in allen zullen zijn. Kom, Heer Jezus, kom tot ons, kom tot de wereld!

Het zoeken naar culturele identiteit

In alle samenlevingen van vandaag is er een zoeken naar culturele identiteit. Overal ter wereld zien christenen zich voor die vraag gesteld. De conferentie van Bangkok over de Boodschap der Bevrijding in deze tijd (1973) vraagt: „Cultuur geeft vorm aan de menselijke stem die de stem van Christus antwoordt... Hoe kunnen we, in plaats van vreemde... opgelegde en niet echt geaccepteerde modellen van bekering over te nemen, op verantwoorde wijze de stem van Christus beantwoorden?” In ons omgaan met elkaar hebben wij ontdekt dat de Christus die ons in onze eigen culturele context tegemoet treedt, ons op een nieuwe manier, zoals wij hem belijden, geopenbaard wordt. Omdat Christus op een bijzondere manier deelt in het lot van allen die uitgebuit en onderdrukt worden, ontdekken we dat wij, wanneer wij hen ontmoeten, hem beter begrijpen.

Wij bevestigen dat het noodzakelijk is Christus zoveel mogelijk volgens onze eigen culturele omgeving te belijden. Op zo'n manier hebben wij hem horen belijden op deze Assemblée door christenen uit alle delen van de wereld. Wij kunnen, als een gedeeltelijk antwoord op de door de conferentie van Bangkok aan de orde gestelde vraag, zeggen dat Jezus Christus geen kopieën maakt; hij maakt originelen. Wij hebben ontdekt dat dit belijden van Christus vanuit onze verschillende culturele contexten niet alleen een elkaar inspirerende uitwisseling is, maar ook een elkaar corrigerende. Zonder dit gemeenschappelijk delen zouden onze individuele, door context bepaalde, verklaringen steeds armzaliger en beperkter worden. Wij hebben elkaar nodig om de verloren dimensies van het belijden van Christus te herwinnen en bovendien nieuwe, ons nog onbekende dimensies te ontdekken. Als wij zo met elkaar omgaan, worden wij allen veranderd en worden onze culturen omgevormd.

Er is een grote verscheidenheid in onze belijdenissen van Christus. Door de verlichting van de Heilige Geest zijn wij niettemin in staat geweest hem te herkennen in de verkondiging van christenen in omstandigheden die cultureel van de onze verschillen. Dat is mogelijk omdat wij Christus als God en Heiland belijden volgens de Schrift. En hoewel ons lezen en interpreteren van de Schrift tot op zekere hoogte ook op zichzelf cultureel

bepaald is, geloven wij dat het bij het geheimenis van Christus hoort, dat hij het is die ons samenbrengt, ook al belijden wij hem op verschillende manieren.

Wij geloven dat wij niet alleen naar elkaar moeten luisteren, maar ook moeten weten wat mensen van een ander of geen geloof zeggen over Jezus Christus en zijn volgelingen. Wij kunnen geen éénstemmigheid bereiken over het feit òf en hoe Christus in andere religies aanwezig is, maar wij geloven dat God zijn getuigen heeft in elke generatie en elke samenleving. Ook kunnen wij de mogelijkheid niet uitsluiten, dat God van buiten de kerk tot christenen spreekt. Wij zijn tegen elke vorm van syncretisme, maar wij bevestigen de noodzaak van de dialoog met mannen en vrouwen van andere religies en ideologieën, als een middel voor wederzijds begrip en praktische samenwerking.

Structuren die het belijden van Christus verhullen

Wij erkennen dat er machtsstructuren en sociale factoren zijn, die de Christus die wij trachten te belijden, verhullen. Voor een zwarte christen is het bijvoorbeeld moeilijk te geloven, dat de Christus die hij of zij belijdt dezelfde Christus is die de blanke christen belijdt. De structuren van raciale onderdrukking hebben het beeld van Christus verhold. Voor een vrouw is het moeilijk een Christus te belijden die bevrijdt en verenigt, wanneer haar — in kerk en samenleving — in naam van diezelfde Christus de onderdanigheid aan de man geleerd is. Ook de structuren van het seksisme verhullen het beeld van Christus. Zowel in staten die pretenderen christelijk te zijn als in staten die dat niet doen, bestaan ernstige beperkingen ten aanzien van godsdienstoefening. In beide soorten van maatschappij zijn waarschijnlijk politieke structuren die het belijden van Christus kunnen én doen verhullen. In dergelijke maatschappijen zijn christenen ertoe geroepen net zo sterk bij hun belijden van Christus betrokken te zijn als degenen die hun belijden zouden kunnen proberen te bestrijden of ondermijnen, dat zijn.

Ook economische structuren kunnen het belijden van Christus verhullen. In consumptie-economieën, of ze nu kapitalistisch of socialistisch zijn, wordt op verschillende manieren de nadruk gelegd op productiviteit, competitie en materialistische waarden. Dit vergroot de kloof tussen de geïndustrialiseerde landen en de Derde Wereld en vermindert de kwaliteit

van het leven in de geïndustrialiseerde samenlevingen. Terwijl wij een Christus belijden die bevrijdt en verenigt, dragen de economische structuren waarin wij leven bij tot verslaving aan rijkdom en tot scheiding.

Hoe treden wij dit materialisme dat het belijden van Christus in de weg staat en tot zorgeloze samenlevingen leidt, tegemoet? Wij hebben hoop daar waar kerken, in welke culturele context dan ook, Christus belijden door te staan voor wat waarachtig menselijk is, waar christenen „de tekenen van Christus dragen” temidden van een lijdende mensheid, waar kerken zich in de naam van Christus bezighouden met algemeen maatschappelijke problemen en waar gemeenschappen van christenen radicaal hun levensstijl veranderen als teken van hun navolging.

In onze onderlinge gesprekken kwam ook naar voren dat er een soort nationalisme kan ontstaan dat afbreuk doet aan het oprechte zoeken naar culturele identiteit en ons belijden van Jezus Christus die één maakt kan verhullen. Wij willen ervan getuigen, dat het in deze Assemblee mogelijk is gebleken anderen van verschillende nationale en culturele tradities te ontmoeten en toch onszelf te blijven, omdat wij allen tot hem behoren.

Wij weten ook dat het niet alleen de maatschappelijke machtsstructuren zijn die het belijden van Christus kunnen verhullen. Soms zijn de institutionele structuren van de kerk zelf onderdrukkend en ontmenselijkend. Daar waar kerken vereenzelvigd worden met rijkdom en bevoorrechte posities worden zowel het prediken van en het luisteren naar het Evangelie bemoeilijkt en wordt Christus verhuld. Alleen als wij die bij de kerk behoren hem in ons eigen leven ontmoet hebben en door hem zijn veranderd, zullen wij in staat zijn zijn naam met kracht en rechtsgeldigheid te noemen.

Ondanks alle culturele verschillen, ondanks de maatschappij- en kerkstructuren die ons belijden van Christus verhullen, en ondanks onze eigen zondigheid verkondigen en belijden wij samen Christus, want wij hebben vastgesteld dat Hij voor geen enkele cultuur vreemd is en dat Hij verlost en oordeelt in al onze samenlevingen. Onze gemeenschappelijke belijdenis is, dat Jezus Christus bevrijdt en verenigt.

DE BELIJDENDE GEMEENSCHAP

Gemeenschap in de Geest

Het belijden van Christus is niet alleen diep persoonlijk, maar ook wezenlijk gemeenschappelijk.

Zij die deel hebben aan het leven van Christus en hem belijden als Heer en Heiland, als Bevrijder en Brenger van Eenheid, zijn bijeengekomen in een gemeenschap die is gesticht en wordt onderhouden door de Heilige Geest. Het belangrijkste en uiteindelijke doel van deze gemeenschap van de Geest is de viering van het Avondmaal en de verheerlijking van de Drieënige God. De lofprijzing is de diepste belijdenis die al wat ons verdeelt, te boven gaat.

Door woord, sacrament en zorg voor elkaar doet hij ons veranderen en groeien en brengt hij ons tot integratie van eredienst en aktie. Deze kracht vult onze zwakheid.

Christus belijden *in deze tijd* betekent, dat de Geest maakt dat wij ons bezighouden met alle onderwerpen waarover deze Assemblee gesproken heeft: zonde en vergeving, macht en machteloosheid, uitbuiting en ellende, het wereldomvattende zoeken naar identiteit, het veel voorkomend verlies van christelijke motivatie en het geestelijk verlangen van hen die Christus' naam nooit gehoord hebben.

Het betekent dat wij in gemeenschap staan met de profeten die Gods wil en belofte verkondigden voor de mensheid en de samenleving, met de martelaren die hun belijdenis bezegelden met lijden en de dood, en ook met de twijfelaars die hun belijdenis van de Naam slechts kunnen fluisteren. Het belijden van Christus bewaart onze verdeelde kerken en de vele nieuwe en oude gemeenschappen erbinnen en er omheen in één gemeenschap.

Wanneer de Heilige Geest ons de kracht geeft Christus te belijden in deze tijd, dan hebben wij de plicht om met bezorgdheid voor en solidariteit met heel Gods schepping te spreken en te handelen. Concreet betekent dat: als de machtigen Christus belijden, moeten degenen die lijden daarmee kunnen instemmen; als degenen die uitgebuit worden Christus belijden dan moeten de rijken in zo'n belijdenis kunnen horen dat hun eigen vrijheid wordt aangekondigd.

Wij zijn in onze tijd binnen de gemeenschap van de kerk getuige van het ontstaan van nieuwe gemeenschappen: missionaire orden, oecumenische experimenten, leefgemeenschappen en aktiegroepen, die met eeuwenoude of spontane en nieuwe vormen van eredienst en aktie experimenteren. Al deze groepen vertegenwoordigen pogingen om antwoorden te vinden op de verbrokkeling van onze samenlevingen en op de eenzaamheid die het

gevolg is van het uit elkaar vallen van het traditionele gemeenschapsleven. Ze drukken ook de voortdurende kracht uit van de oproep van het Evangelie tot gemeenschap en zorg voor elkaar, die de Geest brengt in ieder die aangeraakt is. Ondanks de problemen die deze groepen de geïnstitutionaliseerde kerken vaak geven, herkennen wij een creatieve uitdaging in hen. Wij dringen er bij de kerken op aan deze groepen met begrip tegemoet te treden, hun zoeken naar echtheid te respecteren en hen niet af te wijzen, opdat dergelijke groepen de grotere gemeenschap niet de rug toekeren en ieder van ons de gelegenheid verliest onze ontdekkingen en geestelijke vruchten te delen.

Nogmaals: al het christelijk gemeenschapsleven is een schepping van de Geest van Christus, die gevoed wordt door zijn woord en sacrament, bijeengehouden door liefde en voortgestuwd door hoop. De eredienst is haar anker en de bron van haar geestkracht. Door goed geïnformeerde voorbeden waarin mensen verweg en dichtbij bij naam genoemd worden, leven zij aldus in solidariteit met de hele gemeenschap van genade en ook onweerstaanbaar met al degenen die lijden en schreeuwen om waardigheid. Door deze gebeden en door oude en nieuwe vormen van diakonale zorg worden banden gesmeed die de aarde omvatten en de door mensen gemaakte scheidingen van ras en klasse, macht en uitbuiting doorbreken.

Gebed en lijden

De eredienst, het Avondmaal in het bijzonder, is het instrument waardoor al deze gemeenschappen zichzelf openstellen voor God en zijn schepping; zo worden scheidismuren afgebroken en creatieve en concrete vormen van solidariteit gestimuleerd. In de eredienst worden wij voortdurend herinnerd aan de tijd die komt en worden wij ertoe gebracht te leven in de verwachting van het Messiaanse Koninkrijk; zo worden vertrouwen en dringende noodzaak verenigd in één gemeenschappelijk leven. Voortdurend voelen wij de schaamte en pijn dat wij onze verdeeldheid aan de tafel van de Heer, waar wij Gods bevrijding voor en ten bate van de gehele mensheid ervaren, niet hebben overwonnen. In vele van onze kerken is er een groeiend aantal mensen dat geen acht slaat op de theologische en juridische barrières die de gemeenschappelijke viering van het Avondmaal onmogelijk maken. Hier hebben wij geen eenstemmigheid gevonden in

onze reacties op zulke ontwikkelingen, maar wij voelen een sterke gemeenschappelijke band in het erkennen van de dringende noodzaak van de oproep van onze Heer tot volledige eenheid.

Christus belijden in gemeenschap betekent de lijdende en opgestane Heer belijden. Wij mochten zijn Kruis niet weigeren. Hij zal ons zijn leven niet weigeren.

Wij weten dat het aanvaarden van de lijdende Christus de enige weg is om onze gevoelens van machteloosheid ten opzichte van het kwaad te overwinnen. Wij weten ook, dat dit aanvaarden ons misschien weer geloofwaardig zal kunnen maken in de ogen van de wereld. Daarom bidden wij dat onze kerken telkens opnieuw zullen terugkeren naar de werkelijkheid en belofte van het Kruis, zodat wij samen mogen worden tot rentmeesters van het nieuwe leven in Christus.

CHRISTUS BELIJDEN IN EREDIENST EN LEVEN

De werkelijkheid onder ogen zien

„Christus belijden” of „christelijk getuigenis” beschrijft vóór alles dat voortdurende handelen waardoor een christen of een christelijke gemeenschap Gods daden in de geschiedenis verkondigt en Christus tracht bekend te maken als „het Woord dat vlees geworden is en onder ons gewoond heeft” (Joh. 1 : 14). Ons belijden van Christus in deze tijd zou Gods vleeswording ontkennen als het beperkt zou zijn tot maar enkele gebieden van ons leven. Het heeft te maken met geheel het menselijk leven: onze woorden en daden; ons persoonlijk en gemeenschappelijk bestaan; onze eredienst en verantwoord dienstbaar-zijn; onze bijzondere en oecumenische context.

Dit alles gebeurt onder de leiding van de Heilige Geest, opdat allen verenigd en verzameld mogen worden in het ene en enige Lichaam van Christus (Col. 1 : 18, Eph. 1 : 22—23) en het eeuwige leven mogen verkrijgen — om de ware God en hem die hij gezonden heeft te kennen en lief te hebben (Joh. 17 : 3).

Christus belijden is een daad van dankbaarheid voor Gods trouw en zijn bevrijdende aanwezigheid in ons leven. Hem is de macht en de heerlijkheid. Het christelijk getuigenis heeft tegelijkertijd te maken met de strijd van christenen tegen de macht van het kwaad in henzelf, in de kerken en

in de samenleving. Deze macht komt op vele manieren tot uiting: in verleidingen van verschillende aard, in vooroordelen die in ons gevoed worden door geboorte, sexe, klasse, ras, religie of nationaliteit; in ontmenselijkende politieke en sociaal-economische machten; in vijandigheid die menselijke verhoudingen kapot maakt; in zelfzuchtige ambitie die drijft op de ellende en het lijden van anderen; in ziekten die geen genezing kennen. Temidden van zo'n werkelijkheid wordt ieder van ons opgeroepen in onze doop Christus te belijden volgens de bijzondere gaven (charisma) die ieder van ons van God gekregen heeft.

De liturgische eredienst, een handeling van de kerk waarin het Avondmaal centraal staat, verkondigt in zichzelf dankbaar de dood en de opstanding van de Heer „totdat Hij weerkomt” en neemt de mensen op in het mystieke verbond met God.

Geloofsbelijdenissen zijn uitingen van de christelijke levensgemeenschap, gisteren en vandaag. Ons getuigenis is geworteld in en wordt gevoed door die gemeenschap. Gisteren vloeit over in vandaag, het heden is betrokken op het verleden, in een voortdurende dialoog. Wij benaderen onze bijbelse en confessionele erfenis met vragen die voortkomen uit onze betrokkenheid op het heden. Tegelijkertijd aanvaardden wij dankbaar van die erfenis de lichtende kritiek en de verblijdende bemoediging voor concrete dienstbaarheid en broederschap.

Christelijke echtheid

Hoewel het op papier afgezaagd en zelfs naïef lijkt, willen wij met nadruk herhalen dat de sleutel tot het echt belijden van Christus de christen is die daadwerkelijk een christen is. Echte christenen leven de dood en opstanding van Christus door in onbaatzuchtige dienstbaarheid aan anderen het vergeven leven voor te leven, en geloven in de Geest door wiens kracht alleen wij in staat zijn ons leven van navolging te leven (1 Cor. 12 : 3). In het bijzonder in een gesecculariseerde omgeving of in omstandigheden waarin religieus bezig-zijn wordt bespot of zelfs aangevallen, zijn de belangrijkste belijders die gewone en niet opzienbarende mensen die bij elkaar komen in kleine, zorgende gemeenschappen. Zij blijven vrijmoedig Christus verkondigen, zich heel goed bewust van hun eigen zwakke en zondige staat. Hun persoonlijke en gemeenschappelijke levensstijl roept vragen op als: „Wat is de betekenis van uw leven, en waarom leeft u zo?”.

Dan moet men de Naam noemen. Onze ervaringen leren echter hoe weinig Christus vandaag met luide woorden en steeds opnieuw wordt beleden of in grootse programma's van veelsoortige activiteiten, maar dat Hij wordt beleden juist in de stilte van een gevangenis of van een kerk waaraan beperkingen zijn opgelegd maar die nog steeds dient en wacht en bidt. Wij worden, zoals altijd in de kerk, in deze tijd gezegend met mensen die belijden, met martelaren „zelfs tot in de dood”.

Juist in die milieus die zo hard zijn geworden ten opzichte van elk religieus belijden of in die gebieden die eeuwenlang al zo weinig „succes” hebben geboekt, mag het belijden van Christus gegrond zijn in vooral die hoop die voortkomt uit ons opgenomen-zijn door de Geest in de zending, de dood en het leven van Jezus Christus. Alleen die hoop houdt ons staande, alleen die hoop verlaat ons nooit.

In de oproep om Christus te belijden moet tevens een beroep worden gedaan op *gemeenschappelijk* getuigenis dat de kerken, zelfs al zijn ze gescheiden, op elke plaats samen moeten dragen. Door samen de middelen en ervaringen in de zending te delen, getuigen zij van al de goddelijke gaven van waarheid en leven die zij reeds in gemeenschap delen. Een dergelijk getuigenis zou tegelijkertijd zo volledig mogelijk de inhoud van het christelijk geloof moeten bevatten. Zo'n oecumenisch vertrouwen van de kerken waar dan ook houdt verder een trouw in aan de noden van de plaatselijke kerken die ook ergens anders een gemeenschappelijk getuigenis proberen te geven.

Voor vele christenen in zeer verschillende situaties staat het belijden van Christus gelijk aan betrokkenheid bij de strijd tegen onrechtvaardigheid en voor vrijheid. In veel gevallen is het christelijk geloof een dynamische kracht geworden, die mensen bewust maakt en nieuwe hoop in hopeloze situaties brengt. Op deze manier wordt het belijden van Christus bevrijd van het louter verbalisme dat het leven en de dienst van de kerk stil legt en introvert en twistziek maakt.

Welke aarzelingen hebben wij om duidelijk ons geloof tegenover anderen te belijden?

- Een verlies aan vertrouwen in de God die wij verkondigen en in de kracht van het Evangelie, zodat ons het vertrouwen ontbreekt in onze zending als christenen?

- Omdat wij de vreugdevolle en heel makende liefde van God niet diep genoeg ervaren, zodat wij niet eerlijk in staat zijn rekenschap af te leggen van de hoop die in ons is?
- Niet bereid zijn anders te zijn ten opzichte van degenen voor wie het Goede Nieuws slecht nieuws is?
- Door het geloof dat Jezus Christus uniek en beslissend is verkeerd op te vatten als „een aanmatigende leerstellige superioriteit” en niet als het nederige en gehoorzame rentmeesterschap van de kerk die weet dat zij „gesteld is in het vertrouwen op het Evangelie”?

Wij belijden Christus in het perspectief van het komende Koninkrijk. Zijn Geest is de Geest van de Nieuwe Tijd. Dat maakt ons bescheiden en hoopvol. Niets dat door personen, kerken en samenlevingen tot stand wordt gebracht zal op zichzelf het Messiaanse tijdperk stichten. Nooit kunnen mannen en vrouwen gerechtvaardigd worden door hun werken. Toch blijft de belofte van het Koninkrijk van kracht en geeft de christenen moed om in gebed en actie hierop te antwoorden. Het belijden van Christus zal niet tevergeefs zijn.

EEN OPROEP TOT BELIJDEN EN VERKONDIGING

Wij kunnen de Blijde Boodschap niet naar eigen believen voor onszelf houden. Het Evangelie dat niet verkondigd wordt, is een duidelijke tegenstrijdigheid.

Wij zijn geroepen de gekruisigde Christus, de kracht Gods en de wijsheid Gods te prediken (1 Cor. 1 : 23, 24).

Evangelisatie is daarom geworteld in dankbaarheid voor Gods zelf-opofferende liefde, in gehoorzaamheid aan de opgestane Heer.

Evangelisatie is als een bedelaar die de andere bedelaar vertelt waar zij beiden brood kunnen vinden.

Het gehele Evangelie

Het Evangelie is goed nieuws van God, onze Schepper en Verlosser. Op zijn weg van Jeruzalem naar Galilea en naar de einden der aarde ontsluit de Geest immer nieuwe aspecten en dimensies van Gods beslissende openbaring in Jezus Christus. In onze tijd zou het Evangelie nieuw kunnen zijn

voor de onderdrukten als een boodschap van bemoediging om vol te houden in de strijd voor bevrijding in deze wereld, als een teken van hoop op Gods komende Koninkrijk. Voor vrouwen zou het Evangelie het nieuws kunnen brengen van een Christus die vrouwen machtigde om te prediken en te getuigen, en van de Verrezen Heer, die het eerst aan een vrouw verscheen. Voor kinderen zou het Evangelie een oproep voor liefde voor de „kleintjes” kunnen zijn en aan de rijken en machtigen zou het de verantwoordelijkheid om zich te bekommeren om de armoede van de armen duidelijk kunnen maken.

Wij verheugen ons wanneer wij het Evangelie horen spreken in onze eigen situatie en wij moeten proberen het Evangelie te verkondigen in ieders eigen context, maar wij moeten ook trouw blijven aan het historisch apostolisch getuigenis zoals wij dat vinden in de Heilige Schrift en traditie met Jezus Christus als middelpunt, omdat wij het anders aanpassen aan onze eigen verlangens en belangen.

Het Evangelie houdt altijd in: de aankondiging van Gods Koninkrijk en liefde door Jezus Christus, het aanbod van genade en de vergeving van zonden, de uitnodiging tot berouw en geloof en gemeenschap in hem, de oproep tot gemeenschap in Gods kerk, de opdracht tot getuigenis van Gods reddende woorden en daden, de verantwoordelijkheid in de strijd voor gerechtigheid en menselijke waardigheid, de plicht om alles wat een volledig mens-zijn in de weg staat aan de kaak te stellen en een bereidheid om het leven zelf te riskeren.

De gehele persoon

Door de kracht van de Heilige Geest richt het Evangelie zich tot alle menselijke noden en doet het ons leven veranderen. Door het brengen van vergeving verzoent het ons met onze Schepper, ontvonkt het in ons de ware blijdschap van het kennen van God en belooft het ons het eeuwige leven. Door ons als Gods mensen te verenigen, geeft het een antwoord op onze behoefte aan gemeenschap en gemeenschappelijkheid. Door de openbaring van Gods liefde voor alle mensen, maakt het ons tot verantwoordelijke, kritische en creatieve leden van de samenlevingen waarin wij leven. De Blijde Boodschap van Jezus' opstanding verzekert ons dat Gods gerechte doel in de geschiedenis zal vervuld worden en maakt ons vrij om met hoop en moed voor die vervulling te werken.

De gehele wereld

De wereld is niet alleen Gods schepping, maar ook het strijdperk van Gods zending. Omdat God de wereld liefhad, mag de kerk geen enkel deel ervan verwaarlozen, noch degenen die de reddende Naam gehoord hebben noch de overgrote meerderheid die het nog niet gehoord hebben. Onze gehoorzaamheid aan God en onze solidariteit met de mensenfamilie eist van ons dat wij gehoorzaam zijn aan Christus' opdracht om Gods liefde te verkondigen aan ieder mens, van elke klasse en elk ras, in elk werelddeel, in elke cultuur, in elke omgeving en historische context.

De gehele kerk

Evangelisatie kan niet worden gedelegeerd aan begaafde enkelingen of bijzondere genootschappen. Het is toevertrouwd aan de „gehele kerk”, het lichaam van Christus, waarin de bijzondere gaven en functies van alle leden niets anders zijn dan uitdrukkingen van het leven van het gehele lichaam.

Die volledigheid moet uitdrukking vinden in elke bijzondere culturele, sociale en politieke context. Daarom moet de evangelisatie van de wereld beginnen op het niveau van de gemeente, in haar lokale en oecumenische dimensies: eredienst, sacrament, prediking, onderwijs en genezing, gemeenschap en dienstbaarheid, getuigenis in leven en dood.

Te vaak staan wij als kerken en gemeenten het Evangelie in de weg, vanwege ons gebrek aan missionaire ijver en missionaire structuren, vanwege onze verdeeldheid, onze zelfvoldaanheid, ons gebrek aan katholiciteit en oecumenische geest.

De oproep tot evangelisatie houdt daarom een oproep tot berouw in, tot vernieuwing en inzet voor een zichtbare eenheid.

Nog altijd zijn wij, onvolmaakt en gescheurd als wij zijn, ertoe geroepen om onszelf nederig en met vreugde in dienst te stellen van de onvoltooide zending. Wij hebben de opdracht het Evangelie uit te dragen over de gehele wereld en het op alle gebieden van het menselijk leven te laten doordringen. Wij herkennen de tekenen van het feit dat de Heilige Geest in deze tijd de kerk oproept tot een opnieuw zich inzetten voor evangelisatie, zoals duidelijk geworden is op de conferentie van Bangkok over „Salvation Today” (1973), van Accra over „Rekenschap afdragen van de

hoop die in ons is” (1974), van Lausanne over „De evangelisatie van de wereld” (1974) en de Bisschoppensynode van de Rooms-Katholieke Kerk over „Evangelisatie in de moderne wereld” (1974).

Over de methodologie

Vele kerken, christelijke personen en groepen bevinden zich in deze tijd onder spanningen, conflicten en uitdagingen die dwingen tot een duidelijke keus tussen ofwel Christus belijden of hem verloochenen. Weer anderen zien zich geplaatst in dubbelzinnige situaties waarin de vraag rijst: Wat is de juiste tijd om te belijden en hoe moeten wij het doen? Dat leidt tot de vraag van de „methodologie” of de „opvoeding tot zending”. Er moet een aanzet gegeven worden tot programma's voor leken training ten einde lekenarbeiders toe te rusten tot de verkondiging van het Evangelie in loco in het leven van alledag, inclusief degenen die vanwege hun beroep culturele grenzen overschrijden.

Nooit tevoren heeft de wereldkerk zo'n veelomvattend geheel van communicatiemiddelen ter beschikking gehad als wij vandaag hebben — literatuur, audio-visuele en electronische middelen. Wij moeten dergelijke middelen beter leren gebruiken, maar niemand kan het levend getuigenis in woorden en daden vervangen van christelijke personen, groepen en gemeenten, die deel hebben aan het lijden en de vreugde, in de strijd en de feesten, in de frustratie en de hoop van de mensen met wie zij het Evangelie willen delen. Welke „methodologieën” van communicatie dan ook zouden kunnen passen in verschillende situaties, ze moeten in ieder geval geleid worden door een nederige geest van gevoeligheid en deelname. Zorgvuldig luisteren is een wezenlijk bestanddeel van ons getuigenis. Alleen als wij gevoelig zijn voor de brandende noden en verlangens van anderen zullen wij weten wat Christus door middel van onze dialoog zegt. Wat wij „holistische methodologie” of „methodologie die het totale leven omvat” zouden willen noemen, gaat louter techniek of tactiek te boven. Het is geworteld in Gods eigen „strategie van de liefde” die ons vrij maakt om onbevangen te antwoorden op zijn oproep tot éénwording met hem en onze medemens.

Een besef van dwingende noodzaak

Wij moeten leren beseffen dat het nú nodig is. Al zullen er dan misschien

vragen zijn over theologische definities en problemen over hoe het precies uitgevoerd moet worden, theoretische of praktische verschillen mogen nooit het vuur van de evangelisatie doven.

Het belijden van Christus moet *in deze tijd* gedaan worden. „Zie, nú is het de tijd des welbehagens; zie, nú is het de dag des heils” (2 Cor. 6 : 2). Het kan niet wachten tot een tijd die ons schikt. Wij moeten bereid zijn het Evangelie te verkondigen wanneer mensen het moeten horen.

Maar wij moeten in onze ijver om de Blijde Boodschap te verspreiden, oppassen voor het fanatisme dat het horen van het Evangelie onmogelijk maakt en de gemeenschap met God verbreekt. De wereld vereist en God vraagt van ons, dat wij de noodzaak inzien van de verkondiging in deze tijd van het reddende woord van God. De tijd die God aangenaam is vraagt van ons dat wij in alle spoed antwoorden. „Want wee mij, indien ik het Evangelie niet verkondig!” (1 Cor. 9 : 16).

(vert.: Tj. de Boer)

Aanbevelingen aan de Kerken

Wij, als gedelegeerden van de Vijfde Assemblee van de Wereldraad van Kerken, in Nairobi bijeen, zijn enige tijd in een zeer goede oecumenische geest bij elkaar geweest om Jezus Christus te belijden en te verkondigen als Heer en Heiland onder het thema „Jezus Christus bevrijdt en verenigt”. Wij nodigen al onze broeders en zusters overal ter wereld uit om na te denken over de dingen die in Nairobi aan de orde zijn geweest en met ons samen te werken als wij ermee verder gaan. Wij vragen iedereen die Christus wil navolgen om hem samen met ons te belijden in deze oecumenische beweging, waartoe de Heilige Geest de stoot gaf. In deze geest van oecumenische navolging waartoe wij ons voelen oproepen, nodigen wij onze medechristenen uit zich samen met ons bezig te houden met de volgende zaken, die *wij aanbevelen bij de kerken die lid zijn van de Wereldraad van Kerken*:

1. Dat de kerken dit rapport van Sectie I van de Assemblee over „Christus belijden in deze tijd” vertalen in de taal van hun land of streek en gebruiken voor studie in de plaatselijke gemeenten.
2. Dat de kerken en plaatselijke gemeenten wegen vinden om de inhoud van het rapport over „Christus belijden in deze tijd” te betrekken op hun eigen culturele, sociale, politieke, economische en ecclesiologische structuren, zodat het gehele Evangelie aan alle mensen in elke situatie verkondigd zal kunnen worden.
3. Dat de kerken de bestudering van inter-culturele communicatie en communicatieprocessen die toepasbaar zijn op zaken wat betreft het geloof en de interpretatie van de Schriften aanmoedigen en ondersteunen; en dat zij speciaal aandacht schenken aan de kwestie van hoe hun eigen interpretatie van de Bijbel cultureel bepaald is.
4. Dat regionale en lokale raden van kerken door bijbelstudie en vanuit de gemeenschappelijke ervaring, gaan nadenken over het gemeen-

- schappelijke van hun geloof, om te komen tot het samenstellen van informatiemateriaal dat te maken heeft met hun bijzondere situatie.
5. Dat de kerken de beste talenten binnen en buiten de kerk gebruiken om liederen, gebeden en andere liturgische teksten te schrijven die betrekking hebben op belangrijke hedendaagse onderwerpen en problemen, en dat zij dergelijke teksten binnen de oecumenische beweging onderling uitwisselen.
 6. Dat de kerken manieren vinden waarop degenen die lijden in de naam van Christus bij naam genoemd worden in de voorbeden van alle gemeenten en dat de gelovigen geïnformeerd worden over de omstandigheden van de aldus genoemde mensen. Niemand die gevangen zit, gemarteld, gekweld of vervolgd wordt, mag ontsnappen aan de waakzaamheid van de biddende kerk.
 7. Dat de kerken zich nog meer gaan inspannen om de barrières die de gemeenschappelijke viering van het Avondmaal in de weg staan, te overwinnen.
 8. Dat de kerken een bredere deelname op alle kerkelijke niveaus aanmoedigen en bevorderen aan oecumenische studie met betrekking tot het belijden van Christus, zoals de studie over „Rekenschap afleggen van de hoop die in ons is”.
 9. Dat de kerken met elkaar en met de nationale en regionale raden van kerken waartoe zij behoren geloofsverklaringen en theologische overwegingen over actuele problemen uitwisselen om elkaar ervan te verzekeren dat in zulke verklaringen de belangen van de armen en gediscrimineerden gehoord kunnen worden en machtigen en rijken zullen kunnen horen dat hun bevrijding aangekondigd wordt. Zo zullen de kerken geholpen kunnen worden bij hun eigen pogingen Christus te belijden.
 10. Dat de kerken voortdurend de mogelijkheden bestuderen en in de praktijk brengen om nieuwe en overdrachtelijke methoden te ontwikkelen waarmee hun belijden van Christus in deze tijd wordt uitgedrukt, waarbij ze in het bijzonder gebruik kunnen maken van algemeen begrepen en gebruikte methoden van de moderne kunst in toneel, film en andere artistieke uitingen.
 11. Dat theologische lesprogramma's bestudering van zending en evangelisatie als een normaal onderdeel van de cursus zouden moeten bevatten.
 12. Dat de kerken onderzoek doen naar de verhouding tussen christelijke en nationale identiteit in hun bijzondere context, zodat kerkleden de moed vatten om voorrang te geven aan hun christelijke identiteit.
 13. Dat de kerken in „consumptie-maatschappijen” het ontstaan van „tegen-culturen”, waarin mensen worden geaccepteerd zonder „productief” of „succesvol” te zijn, aanmoedigen en bewerkstelligen en aldus hun leden helpen hun consumptieve levensstijl te veranderen.
 14. Dat de kerken alle christenen aanmoedigen die van Christus getuigen door middel van een geheiligd leven en door het dagelijks deelnemen aan en strijden met anderen voor een rechtvaardige orde in kerk en samenleving, en dat deze speciale gaven en verplichtingen aanvaard worden als middelen tot verbreding van het terrein van dienstbaarheid van de kerk ten opzichte van alle mensen.
 15. Dat de kerken groepen en christelijke gemeenschappen binnen en buiten de kerkelijke structuren helpen om met elkaar en de kerk in contact te komen, elkaar te ontmoeten en gemeenschappelijke planning en actie uit te wisselen en te ontwikkelen.
 16. Dat de kerken de noodzaak erkennen Christus te horen en te zien belijden door christenen uit andere delen van de wereld, in het bijzonder die kerken die traditioneel zendelingen uitzonden naar andere landen, maar zelf nooit zendingarbeiders ontvangen hebben; wij moeten zendingswerk dat de cultuur-grenzen van alle zes continenten overschrijdt, aanmoedigen en onze gaven en beste modellen van evangelisatie met elkaar delen.
 17. Dat de kerken onderzoeken in hoeverre hun missionaire structuren het belijden van Christus verhullen en studie maken van de redenen voor en de verschillende aspecten van de oproep tot een moratorium die door enkele kerken gedaan is in hun streven naar een grotere effectiviteit van de zending.
 18. Dat de kerken middelen scheppen tot uitwisseling en wederzijdse „feedback” tussen kerkleiders en gemeenteleden (hearings of consul-

taties over voor de gewone kerkleden belangrijke onderwerpen) om het gemeenschappelijk belijden van Christus te verrijken.

19. Dat degenen die gangmakers zijn (bijvoorbeeld theologische docenten, bisschoppen, kerkelijke organisatoren) persoonlijk betrokken blijven bij evangelisatiewerk aan de basis.
20. Dat de kerken met een verschillende culturele achtergrond in multinationale samenlevingen niet alleen met elkaar praten over het belijden van Christus, maar Christus samen verkondigen.
21. Dat kerken in plaatselijke situaties samenwerken in:
 - a) de bestudering van hun gegeven situatie en de uitdagingen ervan aan de kerk,
 - b) de leniging van de noden van de gemeenschap, zo dat dat leidt tot zelfwerkzaamheid en volledigheid,
 - c) het lijden in solidariteit met degenen wier omstandigheden zij niet kunnen veranderen (bijvoorbeeld de armen en ellendigen) en wier omstandigheden zij met kracht trachten te veranderen (bijvoorbeeld de slachtoffers van discriminatie).

(vert.: Tj. de Boer)

Boekaankondiging

Mission trends no. 2: Evangelization, uitgegeven door Gerald H. Anderson en Thomas Stransky C.S.P. bij Eerdmans Publishing House, Grand Rapids, \$ 2,95.

In dit nummer van „Wereld en Zending” willen wij wijzen op een boek over “Evangelization” dat pas is uitgekomen. Het is een symposium-boek, dat 22 documenten bevat over het oer-oude en weer springlevende thema: evangelisatie. De verzamelaars zijn de bekende Amerikaanse missioloog Gerald Anderson en de Rooms-Katholieke missioloog Stransky, C.S.P. Het boek geeft geen commentaar. Het is louter een verzameling van documenten en heeft ook niet de pretentie meer te zijn dan dat. Het is een nuttige bundel, waarin de verklaringen van ‘Bangkok’, ‘Lausanne’, de bisschoppensynode van Rome, de Oosters-Orthodoxe verklaring van Boekarest en die van Taizé, waarnaar ook in dit nummer verwezen wordt, in geselecteerde vorm voorkomen.

Verder bevat deze bundel een aantal zeer gevarieerde opstellen over het mandaat tot en de zin van evangelisatie (o.a. Löffler's diepe opstel over bekering, de lezing van Rene Padilla in Lausanne, de oproep tot de nadruk op missionaire gemeenten van Hans-Ruedi Weber en het opstel van Martin Marty, dat zoekt naar andere wegen in de evangelisatie.

Daarna volgen een aantal opstellen over prioriteiten en strategieën in de evangelisatie, onder welk hoofd opstellen van Katholieken als Samuel Rayan, ‘evangelicals’ als Ralph Winter, ‘ecumenicals’ als Visser 't Hooft en ‘Pentecostals’ als Manoel de Mello broederlijk naast elkaar staan.

Een derde sectie in dit boek geeft documenten over een „gemeenschappelijk geloof en een verdeeld getuigenis”, terwijl de vierde sectie documenten geeft over nieuwe perspectieven in de relatie met mensen van ander geloof en met aanhangers van ideologieën. Men vindt daar bijeen opstellen van Cantwell Smith, Stephen Kim en Donald E. Macinnis.

Anderson en Stransky hebben nuttig werk verricht door deze documentatie bijeen te brengen. Men moet er geen interne dialoog verwachten. Maar wel de stof die ter voorbereiding van de dialoog over evangelisatie in de huidige wereld kan dienen.

J. Verkuyil

Aan dit nummer werkten mee:

- A. H. van den Heuvel,
oud-directeur van de afd. communicatie van de Wereldraad van Kerken;
thans secretaris-generaal Synode Ned. Hervormde Kerk.

Mortimer Arias,

auteur van "Salvacion es liberacion" (over de Bangkok Conferentie), "Implicaciones sociales del protestantismo" in "La Iglesia en el contexto latinoamericano" (lezingen voor de Methodistische theologische faculteit in Sao Paulo), (in het Duits: „Die hellen Schatten, Evangelische Christen in Südamerika", Stuttgart 1972);

hij is vooral bekend geworden vanwege de 27 stellingen over Evangelisatie in Latijns Amerika (1974), waaruit hij in zijn te Nairobi gehouden lezing telkens citaten geeft; bisschop Arias is ook sterk betrokken bij de samenwerking met de Aymara Indianen in Bolivia, hij bevordert in het bijzonder Indiaans leiderschap in de kerk en in de samenleving.

H. Bootsma,

algemeen secretaris Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk.

D. C. Mulder,

hoogleraar in de godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit te Amsterdam;
lid van de „commissie voor de dialoog met mensen van ander geloof en met aanhangers van ideologieën" van de Wereldraad van Kerken.

Ter inleiding

Het eerste en tweede nummer van deze jaargang waren thema-nummers, achtereenvolgens gewijd aan Suriname en aan de thematiek van Sectie I van „Nairobi” betreffende evangelisatie. Dit nummer is weer een vrij nummer, waarin verschillende onderwerpen aan de orde komen.

U vindt hierin in de eerste plaats een actueel artikel van drs. R. G. van Rossum over de kerk in het huidige Chili. Drs. Rogier van Rossum, missioloog, die zowel in Heerlen als in Nijmegen doceert, is in ons land een van de beste kenners van Latijns Amerika, al zal hij dat zelf ontkennen. In dit tijdschrift heeft hij telkens moment- en tijdopnamen gegeven over de situatie in Latijns Amerika in het algemeen en in Chili in het bijzonder. In „Wereld en Zending” 2, 1972 publiceerde hij een artikel: Uit de samenleving, in de samenleving: ontwikkeling van de Katholieke Kerk in Latijns Amerika: in no. 6, 1973 schreef hij heet van de naald een zeer aangrijpende „Nabeschuwing op Chili’s zwarte September”.

In dit nummer geeft hij een tijdopname van de huidige situatie van kerk en samenleving in Chili. Het is de bedoeling om over afzienbare tijd een geheel Chili-nummer in dit tijdschrift te publiceren. Aangezien Van Rossum’s recente waarnemingen uiteraard zeer tijdgebonden zijn (ieder ogenblik kan de situatie veranderen) publiceren wij dit stuk reeds nu in anticipatie op het later volgende thema-nummer. Wij hopen, dat het requisitoir van een man die het corpus delicti zo van nabij kent niet ongehoord zal verklinken.

Het tweede artikel is nog een na-oogst van het vorige nummer, een artikel dat te laat binnenkwam voor het Suriname-nummer. Het is geschreven door ds. S. O. Meeuwes en drs. Waagmeester, een theoloog en een socioloog. Zij hebben vooral gelet op de kerk in Suriname als *sociaal-culturele institutie* en hun artikel is eigenlijk een appèl op de kerk (vooral de Broedergemeente) om intenser te reageren op de stemmen die roepen om diepere betrokkenheid van de kerk bij de sociaal-culturele ontwikkeling van Suriname.

Het derde artikel is een introductie in de tweedelige case-studie, die dr. F. J. Verstraelen wijdde aan de "Roman Catholic Church in Zambia". In dit tijdschrift is reeds vaak aandacht geschonken aan de wederzijdse assistentie van kerken. Deze studie-in-loco leidt ons op zeer goed gedocumenteerde wijze in de manier waarop het Rooms-Katholieke episcopaat in Zambia daarmee bezig is en de consequenties die dat heeft. Dat de auteur zelf als gids optrad, is in dit geval een voordeel.

Daarna volgt een bijdrage van de heer J. A. E. Vermaat over de "Love China"-conferentie, die in 1975 in Manilla werd gehouden door een groot aantal organisaties van "evangelicals". In de derde jaargang (no. 5) van dit blad hebben wij een aantal beschouwingen opgenomen over Nieuw China uit de gegevens van de conferenties in Bastad en Leuven. Het was een eerste poging in ons tijdschrift om zich een weg te banen naar een nieuwe bezinning op de theologische implicaties van het nieuwe China door te luisteren naar de onderling nogal verschillende visies van China-kenners. Ook onder "evangelicals" is er grote belangstelling voor China. De benadering is, zoals de lezers zullen merken, een heel andere dan bij de schrijvers in het bovengenoemde China-nummer.

De heer Vermaat is werkzaam bij de Evangelische Omroep. Wij nemen zijn bijdrage gaarne op, omdat wij van mening zijn dat niemand ten aanzien van China de wijsheid in pacht heeft en wij van elkander kunnen leren. Wij hopen dan ook, dat de lezers deze bijdrage als een aanvulling op ons China-nummer willen aanvaarden en overwegen.

Vervolgens vindt u in dit nummer in geconcentreerde vorm de kroniek die dr. A. de Groot schreef over de congregatie Societas Verbi Divini, onder de titel: „Van een duits verleden naar een aziatische toekomst?“. Dr. F. J. Verstraelen was zo vriendelijk deze kroniek samen te vatten. Deze kroniek is als 't ware een schouwvenster waardoor je kijkt in de internationale verwickelingen waarin de oude missiecongregaties hun weg zoeken naar een nieuwe toekomst.

Verder treft u in dit nummer aan de „Bibliografie van missiologische literatuur over 1975" (en nog enkele titels van 1974), verschenen in de Nederlandse taal. Drs. L. Lagerwerf heeft ons reeds enige malen deze dienst bewezen in de eerste maanden van een nieuwe jaargang. Wij zijn haar zeer erkentelijk voor de voortzetting van deze nuttige traditie in ons blad.

In de boekbesprekingen ditmaal een uitvoerige bespreking van de sociologische dissertatie van dr. C. van der Poort, die een sociologisch onderzoek deed naar een van de onafhankelijke kerken in Zaïre. Zowel de dissertatie als de bespreking zijn een typische vrucht van de wederzijdse beïnvloeding van sociologische en theologische analyse. Tevens wordt aandacht geschonken aan de verschijning van het jongste boek van prof. Verkuyl: Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap. Op 17 mei heeft het Zending Wetenschappelijk Werkverband een hele dag gewijd aan de bespreking van dat boek. Prof. Jansen Schoonhoven gaf een dwarsdoorsnede en drs. Van Rossum sprak over de praktische relevantie van het 12de hoofdstuk. In dit nummer vindt u een samenvatting van hun analyses.

J. Verkuyl, secr./eindredacteur

Chili, een aarzelende kerk

Heet van de naald hebben wij vlak na de val van Allende aandacht besteed aan de kerkelijke ontwikkelingen in dit land. Het wordt nu tijd, na twee en half jaar junta-werkelijkheid daarop terug te komen vanuit het perspectief van ons tijdschrift. Dit is geen neutraal of puur politiek perspectief. De missionaire traditie van reformatorische zowel als van katholieke huize heeft mét alle tekortkomingen op dit punt weet van een bepaalde samenhang tussen de verkondiging van de hoop die in ons leeft en de strijd voor een rechtvaardige samenleving die vrouwen stelt in de mens en de armen recht doet. Daarmee wordt gekeken én naar het land én naar de kerk. In onze bijdrage zullen wij geen kroniek maken van de feiten (folteringen, brute repressie, ook van centumpartijen, doden), maar proberen de systematiek erachter aan te duiden, een systematiek waarbij schaamteloos gebruik wordt gemaakt van een aantal zogenaamde „christelijke waarden”, een systeem dat het christendom karikaturiseert.

Toen de generaals in september 1973 de macht overnamen deden zij dat heel uitdrukkelijk als christelijke generaals. Zij voelden zich geroepen om uit de rond Allende geschapen chaos — wij weten nu via Amerikaanse verhoren hoe de C.I.A. verwickeld was in het opruimen van de laatste weerstand tegen het militair-industrieel complex in Latijns Amerika — een nieuw Chili op te richten. Daartoe begonnen ze aan de inrichting van een „corporatieve, christelijke en nationale staat” die het land weer aanzien en welvaart moest geven. Dat dat offers vroeg hebben ze nooit verheeld. Na twee en half jaar is er tijdspanne genoeg om zich af te vragen: heeft al dat lijden, hebben al die folteringen, heeft heel die ontwaarding van een bewustgeworden volksklasse werkelijk geleid tot het doel dat de generaals zich stelden? Feitelijk blijken de offers gebracht voor een hele kleine groep, kent Chili momenteel een even grote economische chaos als de warboel die de militairen ertoe zette het dan maar zelf te gaan doen. Komt dat vanwege de wangunst der tijden?: schulden opgehoopt tijdens de regeringen Frei en Allende, het constant zakken van de koperprijs, de oliecrisis? Gloort er dus een andere toekomst als die externe barrières genomen zijn

en het model van de junta werkelijk aan positieve uitwerkingen toekomt? Met deze vragen zullen wij ons eerst kort inlaten. Vervolgens gaan we in op de opstelling van de kerk, haar aarzelingen en onze relatie daarmee.

(1) DE OPBOUW VAN EEN „CHRISTELIJKE FASCISTISCHE STAAT”

Op 11 september 1973 werd de nieuwe zetel van de regering Pinochet “Edificio Diego Portalès” gedoopt. De junta plaatst zich daarmee welbewust binnen de lijn van de conservatieve staatsman en grondlegger van het Chileense leger Portalès welke het Chili van 1830 tot 1891 domineerde. In het blad “Chile America” ontleedde Julio Silva Solar (voormalig parlements lid van de christendemocratie en later van “christelijk links”) de ideologie van de junta op dit portalisme. Op 13 maart 1974 komt de junta met een “Declaration de principios del Gobierno de Chile” waarmee de junta zich voorstelt de leerstellige basis te leggen voor het type samenleving dat de junta van de grond wil krijgen tegenover wat ze zelf noemt “de twee grote Tendencias Inspiradoras (marxistisch en „westers”) die het wereldtoneel beheersen”. cfr. *Munoz, R., ss.cc., Reflexion critiana sobre la Declaracion de principios del gobierno de Chile*, In DEI-materiales no 1, setiembre 1974.

In het type staat dat Portalès in 1830 ontwierp ligt de overheersing ge-waarborgd van leger, rijke klasse en clerus. De liberale democratie die vanaf 1891 van de grond komt, grondt zich juist op andere groepen, ook op de opkomende volksklasse en stelde zich open voor buitenlandse, en met name dan, noordamerikaanse invloed.

Als de junta stelt echt „nationaal” te willen zijn dan bedoelt ze dat in *portaliaanse zin*, dus contra een regering als uitdrukking van partijen en klassen welke het land vanaf 1891 zou hebben kapotgemaakt. De junta-staat moet herkend worden aan haar „nationale”, dwz. klassenoverstijgende doelstellingen. De staat van Portalès en het ideaal van de junta vormen een autoritaire staat, oligarchisch, met een dergelijk beperkt stemrecht dat de overheersing van de oude aristocratie verzekerd blijft.

Door een staatsbestel opnieuw in het leven te roepen dat in 1891 verdween staan wij voor een uniek geval van politieke regressie: het land verloor zijn grandeur op het moment dat de bezittende klassen hun macht uit handen gaven. Portalès symboliseerde voor uiterst rechts immer het vaderland dat partijen en ideologieën transcendeerde.

Dit brengt ons tot een tweede poot van het juntadenken: *het katholiek integrisme*.

Zoals de staat van Portalès wil ook de staat van Pinochet een "katholieke, confessionele" staat zijn. Zonder op allerlei oude verwortelingen te wijzen dateert dit integrisme, de ontwikkeling ervan uit de regeringsperiode van de christendemocratie. Traditionele sectoren raakten in paniek door de sociale stroomversnelling opgeroepen door de landhervorming en de universiteitshervorming uitgaande van de regering Frei. Ze vonden elkaar in 1966 in de groep Fiducia met als brandpunt een aantal docenten en studenten aan de katholieke universiteit van Santiago. Landhervorming als doodzonde tegen het sacrosancte privébezit. Naar buiten toe, met in het banier afbeeldingen van Maria en het Heilig Hart van Jezus, noemden ze zich „kruisvaarders van het anticommunisme". De uitgangspunten van de christendemocratie werden verworpen als een „afschuwelijk mengsel van christendom en communisme, dat binnen het katholicisme een alles ondermijnende verwarring teweegbracht. Met steun van de bisschop van La Serena en enkele parlementsleden kwam het tot de oprichting van de T.F.P. (de chileense tak van de vereniging ter Verdediging van Traditie, Gezin en Eigendom). Een bekend braziliaans initiatief dat vanaf 1960 in Brazilië de regering Goulart en het marxisme bevocht.

Hun voornaamste mikpunt was de christendemocratie en één van de speerpunten van het regeringsprogram Frei, de opzet van de landhervorming, gediskwalificeerd als communautair socialistisch. Voor de TFP is orde juist „een compromisloze, hiërarchische christelijke beschaving, sacraal in zijn doelstellingen, anti-egalitair en anti-liberaal". Een kerk mag zich niet neerleggen bij een regering die godsdienstvrijheid voorstaat, de onaantastbaarheid van het privé-eigendom loslaat, want dat vormt een keerpunt van de Tien Geboden.

Silva Solar wijst nog op elke andere rechtskatholieke groepen. „Vaderland en Vrijheid", nauw verbonden met Opus Dei, welke zich met fondsen uit de USA veel efficiënter keerden tegen de linkervleugel in christendemocratie. Een belangrijk punt binnen haar program voor de vrijheid en de cultuur vormde het zgn. *grémialismo*" (*gremio* = corporatie), waarmee het oude fascistisch corporativisme van stal gehaald werd. Het sloeg vooral aan in sommige universitaire clubs en bij de beroepsorganisaties van de kleine burgerij, expediteurs, kleine handelaars, bus- en taxi-chauf-

feurs die straks dodelijke slagen toebrechten aan de regering Allende. Tenslotte een derde beweging „Hispanidad" die nog over Portalès heen gaat en teruggrijpt op de gouden tijden van het spaanse kolonialisme. Arturo Fontaine, onderdirecteur en hoofdartikelenschrijver van *El Mercurio*, en Jaime Guzman, tekstschrijver van Pinochet, komen uit Hispanidad. Hun intergeralisme verwerpt de ideeën van de franse revolutie, schuift hun invloed op de latijnsamerikaanse onafhankelijkheid weg, kritiseert het politiek liberalisme zowel als het christelijke politieke denken van Maritain als onpraktisch. Het staat een integrale, autoritaire en onverdraagzame staat voor, die de waarheid bezit, waar haar tegenstanders in dwaling verkeren.

Als, wat veel gebeurt, andere christelijke stemmen zich tegen dit soort opvattingen verzetten, aarzelen ze niet de kerk af te schrijven vanwege haar aanvaarding van „materialistische dogmata". Voor hen staat kerk voor een compromisloze houding. De ergste perversiteit vormt de klassenstrijd waarvoor de marxistische penetratie het voertuig is. Die bestrijden staat identiek met de bestrijding van satan. De jacht op de marxisten krijgt de allure van iets ridderlijks. De oligarchie had trouwens haar militaire roeping nooit moeten verlaten om zich te gaan wijden aan winstgevende zaken als handel en industrie.

Uit dergelijke obscurantistische bronnen welt de ideologie van de junta op. Het wezenlijke van die ideologie, het scharnierpunt waar alles omdraait is de visie op privébezit als het centrale punt van het maatschappelijke leven. Van gelijke waarde dan als de eerbied voor de individuele persoon. Het blasfemische is dat dit een uitwerking heet van het christelijk karakter van de Chileense staat. Silva Solar vat de voornaamste beginselen waarmee de junta werkt als volgt samen: 1) de rechten van de individuele mens gaan vooraf aan en staan ook boven die van de staat; 2) de staat is in dienst van de persoon en niet omgekeerd; 3) het doel van de staat is het algemeen welzijn; 4) dit algemeen welzijn eist eerbiediging van het subsidiariteitsbeginsel krachtens hetwelk de staat slechts een aanvullende rol mag spelen in de economie waarbinnen de particuliere onderneming absolute prioriteit geniet; 5) het subsidiariteitsbeginsel veronderstelt de volledige aanvaarding van het vrij ondernemerschap, kernstuk van de junta-ideologie. Het gaat er de junta om de economische rol van de staat tot zijn eenvoudigste proporties terug te brengen. Alle rechten, alle grondrechten van

de mensen zijn uiteindelijk onderworpen aan het particulier bezitsrecht. Dat is onaantastbaar, de sleutel tot een werkelijk vrije samenleving. Binnen deze opvattingen vormt vrijheid een eigenschap van het bezit. Bezit als onderwerp van de vrijheid, van de rechten van de mens, van de democratie. Feitelijk is dit een onverbloemde adhesie aan de bezittende klasse met haar internationale vertakkingen. Klassestrijd is geen werkelijk bestaand conflict voortkomend uit de productieverhoudingen binnen de kapitalistische structuur, maar een gevolg van een ideologische kijk op de samenleving.

De staat die moet worden ingericht, moet een organische democratie worden welke de democratie verzwakt door het materialisme van de samenleving en de marxistische drijfveren moet vervangen. Deze staat berust wezenlijk op de corporaties. Haar doel is de strijd tegen ontbindende krachten en afzien van haar economische functie.

Vanuit deze religieuze visie op eigendom en vaderland worden alle democratische bewegingen, socialistisch en marxistisch gezien als buitenlandse import gericht op het verraad van het vaderland. De junta betreurt dat de democratische en socialistische leerstellingen „het Westen en de Kerk” hebben overweldigd zodat beide ernstig gecompromitteerd zijn. Chili moet terug naar een hispanistische en middeleeuwenachtige opzet van de corporatieve christelijke staat. Een enorme sprong achterwaarts die echter in de ogen van de junta alle onderdrukking, nu nodig, rechtvaardigt.

Wij hebben hier niet te doen met wat obscure preambula die verder niet in het verhaal voorkomen. De junta is bezig met een systematische afbraak van de rol van de staat op economisch gebied. Dat is een streven dat binnen de recente Chileense geschiedenis een complete ommekeer betekent. Immers vanaf de grote economische crisis in de dertiger jaren is de participatie van de regering in de opbouw en ontwikkeling van de industrie doorslaggevend geworden. Vanuit de Corporación de Fomento zijn overheidsbedrijven gesticht, is de electrificatie ter hand genomen, is begonnen met het aanboren van olie en het verwerken van erts, werden landbouwproefstations geopend ter verbetering van de landbouw en introductie van nieuwe cultures zoals suikerbieten. Vanaf de vijftiger jaren is er een fiscale politiek gevoerd om de eigen industrie te beveiligen tegen initiatieven uit ontwikkelder landen en onder president Ibanez werd een grote staatsbank geformeerd die met name zorgde voor landbouwcrediet.

M.a.w. onder rechtse, centrum- en linkse regeringen speelde de staat een bepalende rol bij de ontwikkeling van de infrastructuur van het land, de groei van de economische sector en zelfs bij de ontwikkeling van de landbouw, al bleef deze duidelijk achter. Daarnaast waren er omvangrijke initiatieven uitgaande weer van de staat voor de opzet van een volksverzekering, volkswoningbouw, enz.

Het behoeft geen twijfel dat de chileense staat op tal van punten ook goed misgetast heeft: de verbeteringen kwamen vooral ten goede aan de middenlagen en de betere arbeidersgroepen, een gezond competitie-element ontbrak vaak voor de ondernemers die zich te afhankelijk opstelden ten aanzien van de staat. Geen redelijk wezen kan echter ontkennen dat bij de fundamentele verbetering van de leefomstandigheden van een groot deel van de chileense bevolking de staat een wezenlijke rol heeft gespeeld.

De Unidad Popular is alleen maar verder gegaan, met name op het precaire punt van de landbouw en de verdeling van de grond en de verdere toeïgening van de mijnbedrijven. Ze ontkende de functie van het particulier initiatief niet, maar streefde wel naar controle over de levensbronnen van het land. En wat de landbouw betreft bracht ze een versnelling binnen het project van Frei. Dit heeft rechtstreeks tot de coup geleid. Nadat de militairen de politieke macht in handen paktten hebben ze een program ontvouwd waarmee enerzijds de economische rol van de staat moest worden teruggebracht en anderzijds alle voorrang gegeven moest worden aan de particuliere onderneming.

De zg. “Chicago-boys”, leerlingen van Milton Friedman, directeur van het economisch departement van de universiteit van Chicago kregen de vrije hand voor een volledige terugkeer naar het zuiverste economisch liberalisme. Vrijgemaakt van haar economische functies kon de staat zich weer helemaal geven aan haar wezenlijke taken: de handhaving van de binnenlandse veiligheid, de defensie, een paar overheidsdiensten waarin voor het particulier initiatief geen brood zit.

In de twee en half jaar dat de junta nu aan het bewind is, is zij van deze lijn niet afgeweken: de chileense munt wordt permanent gedevalueerd, er is geen controle op de prijzen, een systematische verkleining van de staatsbegroting, het openstellen van de grenzen voor buitenlandse producten, goede waarborgen voor buitenlandse investeringen, schadeloosstelling voor de nationalisatie van de kopermijnen, ontmanteling van de Corpo-

racion de Fomento (van de 400 daarmee gelieerde bedrijven bleven er 16 over), teruggave van een goed deel van de onteigende gronden aan de oorspronkelijke bezitter, geen faciliteiten voor grotere corporatieve verbanden van kleine boeren, dénationalisatie van het banksysteem. Ieder kan bevroeden welke desastreuze sociale gevolgen deze ombuiging van een economisch systeem met zich meesleept. Niet alleen is de werkelijke koopkracht van de arbeiders met 65 % verminderd, is de werkeloosheid ontstellend toegenomen, ook de middengroepen weten nu wat de steun aan de putsch hen kost.

(2) DE AARZELINGEN VAN DE KERK

„Standrecht, razzia's om een klimaat van angst en onzekerheid in stand te houden. Gefusilleerde priesters. Dénationalisatie van de economie. Dictatuur. Corruptie, wetenschappelijk begeleide folteringen. Politiestaat. Kinderen, verdwenen of gefolterd in het bijzijn van hun ouders. Vrouwen verkracht door politiehonden. Economische crisis, verkrachting van de moraal. Ontmoediging. Diefstal, uitbuiting . . . Dat zijn de nieuwe waarden opgelegd door het Pinochet-bewind”.

Kwalificaties uit een rapport voor de voltallige bijeenkomst van het chileense katholieke episcopaat op 25 april 1975. Een rapport dat geheim is gehouden. Het bestaat uit twee delen. Het eerste duidt op de onderdrukking van politieke tegenstanders, ontleedt de militaire inlichtingendiensten (DINA, SIFA, SICAR, SIM) gecoördineerd door Pinochet zelf), het rechtsbestel, de politieke partijen, de controle op het onderwijs, op het werk van de kerken, de economische, sociale, internationale, agrarische politiek. Het tweede deel met een 18 bijlagen geeft cijfers over verbanningen, gevangenen, folteringen, doden, vermiste mensen, speciaal ingerichte folterplaatsen, de verschillende foltertechnieken die worden gebruikt, medische mogelijkheden op dat gebied, enz.

In een uiterst sobere stijl geredigeerd, maakt de dorre technische beschrijving elk adjectief overbodig. Het is een moedig stuk werk van het Comité voor de Vrede, toen gedragen door Fernando Ariztia, hulpbisschop van Santiago en Helmut Frenz, bisschop van de Lutherse kerk.

Na ampele discussies besloten de bisschoppen het rapport geheim te houden in de hoop hun relaties met de militaire junta niet dusdanig te spannen dat er geen goed gedaan meer zou kunnen worden voor de slachtoffers

van de junta. Charles Condamines: „uit kerkpolitiek oogpunt een te respecteren standpunt; op korte termijn althans. Op lange termijn echter, en vooral bezien vanuit de geloofwaardigheid van het christelijk geloof in Chili, vormt dit zwijgen een ernstige dwaling”.

Na de aanvankelijke naïeviteit waarmee de junta werd begroet althans als een minder kwaad dan de situatie rond Allende heeft de kerk heel wat gedaan om afstand te nemen van de militaire dictatuur. Bisschoppen, priesters en gelovigen die er zich toe lenen hun christelijke zegen te geven aan de antimarxistische en tegen het volk gerichte kruistocht van de junta vormen een kleine minderheid. De grote meerderheid spant zich enorm in om hulp te bieden aan de slachtoffers van de junta: hulp aan de politieke gevangenen, scheppen van werkgelegenheid, gaarkeuken, enz. Er is niets van het Franco- of Salazarepiscopaat uit de jaren veertig, vijftig, zestig.

Die inzet moet echter ook niet overschat worden. De verantwoordelijkheden van de kerken blijven uitermate groot want ondanks alles blijven ze over grote privileges beschikken: — ze behielden de vrijheid van het woord, ze kunnen hun werk blijven doen, terwijl alle andere organisaties, politiek, cultureel, op het gebied van sport, enz., zijn opgeheven of gemilitariseerd; de kerken behielden bovendien de mogelijkheid over de zeer omvangrijke financiële bronnen uit de internationale christelijke solidariteit te blijven beschikken.

Het is daarom helemaal niet verwonderlijk dat de kerk in dit vacuüm (vergelijk de situatie in Brazilië) over een adhesie uit het volk beschikt die ze sinds de nationale onafhankelijkheid in die mate nooit heeft gehad. Ieder kan bevroeden hoe groot de bekoringen zijn die de kerk in een dergelijke situatie bedreigen.

De bekoring tot stilzwijgen, een combinatie van traditionele kerkelijke prudentie en politieke berekening. Over de schending van de mensenrechten bijvoorbeeld. Telkens even wachten, want het schijnt dat Pinochet toch matiging wil, het lijkt dat Kissinger er niet zo happy mee is, in de rest van de wereld is het ook niet anders.

De bekoring om de aperte leugens over het marxisme niet te weerspreken, het misbruik van allerlei christelijke waarden maar te laten lopen. Dat alles om met de junta in onderhandelingspositie te blijven. Een positie echter die in twee en een half jaar niets heeft opgeleverd.

Of toch wel wat, maar dan op eigen kerkelijk erf? De kerken zijn voller

dan vroeger, werkelijk veel studenten melden zich aan voor de priesterstudie, „politiek blijkt toch niet het leven te kunnen vullen”, zei bisschop Valdès op de evangelisatiesynode in Rome. „Militanten zelfs keren terug naar de kerk die ze geneigd waren te minachten. Het christelijk net van werken van barmhartigheid, van volksontwikkeling is aanzienlijk gegroeid. Het economisch, sociaal en cultureel gewicht van de Kerk is sterk toegenomen”, wist Valdès de synode voor te houden.

De grote meerderheid van bisschoppen, priesters en belijdende katholieken stelt zich voor voordeel te trekken uit de vrije ruimte die hun gelaten wordt om te werken aan de verzoening tussen onderdrukkers en onderdrukten. Toch heeft die situatie iets genants. De gedachte die mij tijdens een recente reis door Noordoost Brazilië telkens achtervolgde, — een vitale basiskerk en de puinhopen van elke politieke en syndicale arbeid — komt ook hier naar boven. Kan een stuk christelijke voorspoed zich werkelijk wel vestigen op een volkomen uitroeiing van elke vorm van arbeidersorganisatie? Zijn, zoals Condamines zich afvraagt, de vermoorde, verbannen, gefolterde priesters en gelovigen dan geen christenen? Kan er een vitaal christendom zijn als het volk systematisch geslachttoferd, vernederd en gedesorganiseerd wordt? Heeft vrijheid voor de kerk zin als ze geen dienst kan zijn voor de onderdrukten in hun strijd voor bevrijding? Een missioloog kan er toch geen vrede mee hebben dat de kerk doel op zich wordt en er vanaf ziet een bevrijdingsinstrument te zijn.

11 september accepteerde het chileense episcopaat de militaire coup, zij het met nuances van grote reserves tot onvoorwaardelijk enthousiasme. Sinds het rapport van april 1975 kent het episcopaat de situatie waarin de dictatuur Chili bracht tot in details. Logisch zou vandaaruit een veroordeling van de junta te verwachten zijn. Als officiële kerk heeft de kerk dat officieel niet gedaan. Ze blijft hopen op een politieke verschuiving en rekent een directe politieke stellingname niet tot haar competentie. Door zich te beperken tot een overigens imponerende charitatieve rol (voor de vragen die hieraan vastzitten zie *Munoz, R.*, ss.cc., *O Serviço da Igreja ao Homem: problemas e criterios teologico-pastorais*, in *REB* 35, 1975, 824–835) en door geen scherpe aanklacht in te dienen tegen de perfide misvorming van de christelijke boodschap door de junta compromitteert de kerk de toekomst van de evangelisatie. Wij schrijven dit in alle onbescheidenheid vanuit een vrij land. Wat over kardinaal Silva Henriquez van

Santiago in de chileense pers geschreven wordt tart alles, vooral in de voorbije november- en decembermaand toen het „samenwerkingscomité voor de vrede in Chili” opgeheven moest worden. De conclusie van een werkgroep van de Verenigde Naties (Commissie voor de Rechten van de Mens): „de foltering van politieke gevangenen is een instelling geworden; ze maakt een integrerend deel uit van het huidige regime” is met evenzoveel woorden onderschreven door pater Precht die nu aan het hoofd staat van het door Silva Henriquez in plaats van het Vredescomité opgerichte „Vicariaat van de Solidariteit”, waarvan helaas andere christelijke kerken en joodse genootschappen geen deel meer uitmaken. Dit vicariaat en voordien het vredescomité vormen een uitnemende uitzondering op het algemeen gedrag van de officiële kerkelijke institutie: ze brengen het protest waar het gebracht moet worden, namelijk op politiek gebied. En dit wordt hen van de zijde van de eigen zusters en broeders in het geloof niet in dank afgenomen.

Men mag overigens ook niet alle caritas op de mesthoop van de onwaarachtigheid gooien. In het juist aangehaalde artikel van Munoz blijkt juist een diepgaande gedachtenwisseling over efficiënte hulp: bedienen wij ons van de nood van de mens voor het opbouwen van een machtig kerkelijk-sociaal apparaat, profiteren wij dus van de paniek onder de mensen of willen wij „vertrekken vanuit de solidariteit die opkomt vanuit de volksklassen zelf „om die te steunen, d.w.z. staan wij achter het concrete lokale initiatief”. Munoz wijst op de realiteit van het laatste en wijst zo de weg uit de impasse rond politiek en verpolitieking waarin de chileense kerk nu al jaren hangt, en haar profetische functie bevríest.

De toekomst van Kerk en Zending in het onafhankelijk Suriname: enkele aspecten

1. INLEIDING

Op 25 november 1975 verwierf Suriname de status van een politiek onafhankelijke natie. Het markeerde hiermee een verandering in zijn verhouding, niet alleen politiek, tot de andere landen in de wereld. In welke richting deze verandering zich zal voltrekken is sterk afhankelijk van de ontwikkeling van een nieuw bewustzijn omtrent de eigen plaats in de wereld van vandaag.

De eerste uitingen van een nieuw bewustzijn in deze worden, naar voorbeelden elders in de wereld, het eerst merkbaar op sociaal-cultureel gebied. Zelden leidt dit tot ingrijpende wijzigingen in sociaal-economisch opzicht. Het is zelfs mogelijk dat bestaande sociaal-economische verhoudingen een zekere beperking opleggen aan een sociaal-culturele ontwikkeling.

Voor de christelijke kerken in Suriname, die merendeels tot nu toe zowel financieel als cultureel gevoed werden van buiten Suriname, roept dit de vraag op in hoeverre zij, als sociaal-culturele institutie, een bijdrage kunnen leveren aan de ontwikkeling van een nieuw sociaal-cultureel bewustzijn, ongeacht de sociaal-economische beperkingen die hieraan gesteld worden.

In het korte bestek van dit artikel kunnen alleen de contouren aangegeven worden van mogelijke ontwikkelingen van de christelijke kerken (voortaan: de Kerk) in Suriname, ontwikkelingen die afgeleid worden uit de huidige positie van de Kerk als sociaal-culturele institutie in de Surinaamse samenleving.

In dit artikel wordt overwegend gedacht aan de kerken met een relatief lange geschiedenis in de Surinaamse samenleving, zoals de Rooms-Katholieke kerk, de Hervormde Gemeente, de Evangelische Broedergemeente, e.d. als er gesproken wordt van de Kerk. De nieuwere kerken, zoals de geloofszendingen, komen op een enkel punt afzonderlijk ter sprake.

2. DE SOCIAAL-CULTURELE VERSCHIEDENHEID

Suriname is een staatkundig onafhankelijke republiek geworden. Hiermee is een periode afgesloten van 300 jaar afhankelijkheid als plantage-kolonie en van 20 jaar als rijksdeel van het Koninkrijk der Nederlanden. In deze tijd heeft de Kerk zich ontwikkeld tot een vrij complex sociaal instituut, dat verschillende terreinen van de samenleving bestrijkt. Naast haar religieuze activiteiten heeft zij economische, medische, educatieve en andere maatschappelijke activiteiten ontwikkeld. De sociaal-economische en politieke problemen van de samenleving zijn dan ook bijna de problemen geworden van de Kerk. Als zodanig heeft de Kerk er grote moeite mee haar eigen identiteit te bepalen binnen de totaliteit van de surinaamse samenleving.

Enerzijds heeft de Kerk bijgedragen aan de verheffing van de surinaamse bevolking, met behulp van haar onderwijs en haar medische verzorging, uit haar positie van afhankelijkheid: slaaf, contractarbeider, e.d. tot de positie van gelijkwaardige burgers van Suriname; anderzijds heeft zij zich hierbij in belangrijke mate geïdentificeerd met een bepaalde positie binnen die samenleving, namelijk die van de sociale middenklasse van de surinaamse gemeenschap, en daarmee met het cultuurpatroon van de sterk op het Westen gerichte lokale middenklasse. Als de Kerk deze positie voor haar leden nog niet bereikt heeft, vormt deze in ieder geval haar belangrijkste referentiekader. De Kerk heeft voor vele Surinamers de mogelijkheid geopend sociaal in aanzien te stijgen, zich maatschappelijk te verbeteren, maar zij heeft daarmee de sociale hiërarchie, volgens welke de sociale verhoudingen binnen de surinaamse samenleving zijn gestructureerd, mede gelegitimeerd d.i. onderschreven.

Door deze positie van de Kerk binnen de surinaamse gemeenschap is zij in een moeilijk parket geraakt en ziet zij zich geconfronteerd met een groot aantal problemen, waarvan de oplossing bepalend is voor haar toekomst in Suriname. Enkele van deze sociaal-culturele problemen worden in het onderstaande aangegeven:

Het in het Westen overheersende cultuurpatroon is onder invloed van wetenschap en technologie sterk gesecculariseerd. Het heeft de 'technische mens' opgeleverd, de mens die zich buiten de natuur heeft gesteld om deze te beheersen.

Surinamers die een westerse opleiding hebben genoten, komen met dit

cultuurpatroon in contact en ontleen een belangrijk gedeelte van hun identiteit daaraan. Zij identificeren zich meer met de gangbare waarden van dit cultuurpatroon dan met de dominante waarden van een door hun Kerk bepaald cultuurpatroon of levenswijze. Zij ervaren de Kerk nog maar als van geringe betekenis voor hun maatschappelijke positie, en daarmee voor hun sociale identiteit. Zij kunnen zich m.a.w. een waardige plaats geven binnen de surinaamse samenleving en daarmee in de wereld van vandaag zonder te verwijzen naar de Kerk. Zij beroepen zich daarbij meer op kenmerken van het voornoemde westerse cultuurpatroon, die zij zich eigen hebben gemaakt en waarmee zij zich 'legitimiseren'. De Kerk heeft zich tegen deze ontwikkelingen, geïmporteerd van buiten, niet gekeerd, mede omdat zij er zelf deel van uitmaakte. Zij heeft ze in feite bevestigd, en vanwege haar functie in het maatschappelijk leven, gesanctioneerd.

Geleidelijk heeft de Kerk veel van haar werkzaamheden echter prijsgegeven, en deze laten overnemen door de overheid. Veel is m.a.w. onttrokken aan de directe invloed van de Kerk. Zij is daarmee zelf in een positie geraakt, dat zij niet meer of weinig meer is dan een sacraments-'bedrijf' (d.i. een organisatie ter bediening van sacramenten. De voorgangers hiervan zijn getraind in de juiste bediening ervan, dat in hoofdzaak dan ook hun ambt uitmaakt).

De Kerk heeft geen eigen weg noch eigen ontwikkeling gegeven voor de structurering van de sociale verhoudingen binnen de surinaamse gemeenschap. Hij heeft hiermee veel van haar spankracht verloren, zoals zichtbaar is in de teruggang van het kerkbezoek, in de grote afwezigheid van jongeren in de Kerk, en in de grote mentale afstand binnen de Kerk tussen ouderen en jongeren. Hiermee hebben juist de huidige voorgangers van de Kerk te kampen. In deze termen drukken zij de problemen uit, waarmee zij zich geconfronteerd zien.

Behalve gevolgen voor de Kerk van ontwikkelingen a.h.w. van 'buiten-af' staat zij onder invloed van ontwikkelingen van 'binnen-uit'. Deze plaatsen de Kerk voor een geheel andere problematiek. In de Kerk zijn de gevolgen merkbaar van een groeiend cultureel bewustzijn binnen de onderscheiden ethnische groeperingen van Suriname. Een groei die samenhangt met ontwikkelingen elders: in Afrika, Indonesië en andere voor Surinaamse groeperingen belangrijke referentie-landen. Er is meer contact over en weer, Surinamers bezoeken die landen of nemen er via de media kennis

van. Deze groei houdt ook nauw verband met het meer op de voorgrond treden van de betrokken groeperingen binnen de surinaamse samenleving, en met hun grotere en meer bewuste deelname aan het nationaal gebeuren. Momenteel drukt dit cultureel bewustzijn zich nog slechts uit in het promoveren van nieuwe vormen in kleding, muziek, artistieke uitingen e.d., meer derhalve in de uiterlijkheden van een cultuur. Zolang de Kerk verdraagzaam is, — wat zij echter niet over de gehele linie toont —, ten aanzien van verschillen en variaties in de uiterlijke vormgeving van het kerkelijk en ceremonieel gebeuren, doen zich nog geen grote problemen voor. De belangrijke plaats die ceremoniën, i.e. de bediening der sacramenten, innemen in het kerkelijk gebeuren, verleent aan de uiterlijke vormgeving van het individuele en sociale gedrag een bijzondere dimensie, waardoor kleine variaties hierin reeds tot spanningen kunnen leiden. Indien de groei van het cultureel bewustzijn zal leiden tot een uiting ervan op het niveau van fundamentele waarden en van fundamentele houdingen tegenover de Mens en de Maatschappij, dan zal een conflict met een Kerk, die de waarden onderschrijft van het moderne Westen, onvermijdelijk zijn.

Sociaal-culturele verschillen in deze en de toename ervan zijn nu en dan reeds merkbaar in de discussies die binnen de Kerk plaats vinden. Het betreft hier discussies bijvoorbeeld omtrent de relaties tussen de basisgemeenten en de kerkelijke elite en de aard van hun onderlinge communicatie (c.q. het ontbreken ervan), omtrent polygamie, omtrent bepaalde artistieke uitingen als zang en dans, e.d. Ook in het wegblijven van grote groepen christenen uit het huidig kerkelijk gebeuren onderkent men de ontwikkeling van een nieuw bewustzijn, van een stil protest tegen het niet erkend zien van een andere levensbehoefte, niet alleen individueel, maar ook collectief.

De Kerk staat derhalve onder invloed van twee sociaal-culturele ontwikkelingen, enerzijds de ontwikkeling van wat hiervóór genoemd is de 'technische mens', anderzijds de ontwikkeling van een nieuw cultureel bewustzijn bij de verschillende ethnische groeperingen van Suriname. De laatste ontwikkeling zal sterk gestimuleerd worden vanuit de nieuwe positie die een politiek onafhankelijk Suriname in de wereld nu heeft ingenomen. De eerste ontwikkeling zal echter ook in kracht toenemen. Het is te voorzien dat de huidige sociaal-economische ontwikkeling van de surinaamse gemeenschap ingrijpende veranderingen teweeg zal brengen, waarop weini-

gen voorbereid zijn. In beide gevallen betreft het ontwikkelingen, die van buitenaf gestimuleerd worden. Ze zijn niet te begrijpen vanuit de interne ontwikkeling van de surinaamse gemeenschap en derhalve niet vanuit het oogpunt van de eigen behoeften en het eigen initiatief van de surinaamse bevolking.

Ook de Kerk staat onder invloed van ontwikkelingen die van buiten komen, en die haarzelf direkt aangaan. Deze ontwikkelingen zullen meer in het licht staan van de instandhouding van de Kerk als zodanig, dan van verandering van de sociaal-culturele verhoudingen, die nu de structuur van de surinaamse samenleving bepalen, en die mede als resultaat heeft: armoede, werkeloosheid en de grote afstanden tussen de onderscheiden sociale en ethnische groeperingen van de surinaamse gemeenschap.

Er is nog een perspectief waaronder van sociaal-culturele verschillen kan worden gesproken met betrekking tot de Kerk in Suriname. En in feite kan het voorgaande omtrent deze sociaal-culturele verschillen het best begrepen worden vanuit dit perspectief, t.w. het denken over de sociaal-religieuze werkelijkheid in de surinaamse gemeenschap. Er wordt namelijk in Suriname, en ook in Nederland met betrekking tot Suriname omtrent Kerk, kerkgemeente e.d. overwegend gedacht in termen ontleend aan het modern westers denken. De denkcategorieën die men hanteert ontleend men aan het denken over Kerk, kerkgemeente e.d. in het Westen met de aan die plaats gebonden eigenschappen, zoals men die vindt in de beschrijving van de Kerk en van godsdienst in termen van kerkbezoek, kerkgemeente, kerkelijke bijdragen, regelmatige kerkgemeentelijke activiteiten e.d. De westerse christen met zijn regelmaat van . . . e.d., d.i. zijn kerkelijk, d.i. in zijn ogen christelijk religieus gedrag, heeft al erg grote moeite om zichzelf geheel te herkennen in het gedrag van zijn surinaamse geloofsbroeder. Er is de neiging om het niet nakomen van de in de ogen van een westers christen belangrijke kerkelijke verplichtingen als een blijk te zien van niet-religieus gedrag. Dit wil zeggen dat een bepaalde vorm van kerkgemeentelijk gedrag geïdentificeerd wordt met een religieuze ervaring. Zijn er in het gedrag van de surinaamse christen nog enkel aanknopingspunten van herkenning, dezelfde 'westerse christen' heeft geen enkel houvast met het zicht op zijn niet-kerkgemeentelijke medeburger, laat staan als dit een hindoe of moslim is.

De sociaal-culturele verschillen betreffen hier de toepassing van denk-

kaders ontleend aan een andere dan de surinaamse situatie op deze laatste situatie. Het betreft ook het (on)vermogen om bijvoorbeeld een politieke institutie te kunnen onderscheiden van een religieuze institutie, d.i. om een religieuze institutie, louter vanwege de overeenkomst in vorm (of naam), namelijk met een vertrouwde religieuze institutie, te kunnen houden voor een politieke institutie.

Het onvermogen om onderscheidingen als deze te maken, kan verantwoordelijk worden gesteld voor vele problemen, die in het voorgaande als sociaal-culturele verschillen, en de gevolgen ervan, zijn aangegeven.

3. DE CHRISTELIJKE EENHEID

In het voorgaande werd steeds gesproken over de Kerk, alsof er slechts sprake is van één Kerk in Suriname. Menigeen zal echter betwisten dat de verschillende christelijke kerken onder één noemer kunnen worden gebracht, of dat zij beschouwd kunnen worden als variaties op één grondthema. Er zijn verschillen tussen de onderscheiden christelijke kerken en bewegingen, verschillen die zich niet zo eenvoudig laten overbruggen. Het zijn verschillen die samenhangen met de verschillende sociale posities van de leden van de onderscheiden kerken op de maatschappelijke ladder van de surinaamse samenleving, en met de daarmee corresponderende levenswijzen. Er is ook een samenhang met de verschillende rol die de onderscheiden kerken spelen en gespeeld hebben voor hun leden in het maatschappelijk proces.

In het voorgaande werd reeds gewezen op de belangrijkheid van het modern westers cultuurpatroon voor een goed begrip van de sociale verhoudingen binnen Suriname. Dit cultuurpatroon is in belangrijke mate normgevend voor het sociaal gedrag, ook van de kerken. Een volkskerk als de evangelische broedergemeente refereert, ondanks haar verleden, sterk aan dit patroon.

De onderscheiden kerken hebben een overeenkomstige functie vervuld voor de surinaamse bevolking — en vervullen die nog steeds — in haar maatschappelijke ontwikkeling. Zij hebben haar leden echter uit verschillende lagen van de bevolking gerecruiteerd en zijn mede daardoor op een verschillende positie in de maatschappij uitgekomen. Het is moeilijk tegen deze achtergrond de onderscheiden kerken onder één noemer te brengen. Zij verdragen elkaar namelijk maatschappelijk niet geheel, dan alleen in ter-

men van meer of minder, hoog en laag, onder- en bovenschikking. De Kerk verschafte en verschaft haar leden een sociale identiteit, verschillend naar positie binnen de hiërarchische structuur van de surinaamse samenleving. Een kleine groep mensen heeft dit patroon van hoog en laag binnen de samenleving, en wel in relatie tot de Kerk waar men lid van was, weten te doorbreken. Zij beroepen zich wat hun sociale identiteit betreft niet meer op de Kerk, maar op hun opleiding en hun beroep. Zij verwijzen daarmee impliciet naar de maatstaven die gangbaar zijn in het voornoemd westers cultuurpatroon. Tot voor kort was er een duidelijk verband tussen Kerk en opleiding, of beter: tussen de Kerk en de mogelijkheid om een opleiding te volgen. Bekering diende vaak een erg praktisch doel. De snelle ontwikkelingen op sociaal-economisch gebied, vooral buiten Suriname, hebben deze verbinding verbroken, en hebben sommigen op basis van eigen inspanning de 'lift' omhoog gegeven. Het betreft een kleine groep mensen, die zich tegen de achtergrond van de oude identiteiten als hervormd, rooms-katholiek, broedergemeente e.d. nergens meer thuisvoelt. Het is hierdoor maatschappelijk een erg kwetsbare groep geworden, vooral voorzover de anderen nog steeds denken in termen van de oude identiteiten. Toch is er ook onder hen een keuze gedaan. Sommigen hebben zich bijna uitsluitend gericht op een sterk verwesterde levenswijze, anderen hebben hun eigen positie in discussie gesteld, en zijn a.h.w. meer introvert geworden in hun analyse van de situatie, waaruit zij zelf zijn voortgekomen. Deze laatste groep heeft het moeilijker dan de eerste, omdat haar aanvankelijk een referentiekader ontbreekt. Zij hebben andere kaders gevonden uiteindelijk, waarmee zij zich duidelijk onderscheiden van het patroon van de eerste groep, en waarmee zij, soms met enige rancune, zich opstellen tegenover de oude, d.i. meer kerkgebonden levenswijze. Beiden hebben gemeen hun geringe betrokkenheid met het kerkgebeuren.

De jonge kerken, die zich vooral in de jaren '60 uitgebreid hebben in Suriname, de zgn. geloofszendingen, hebben op een eigen wijze ingespeeld op de conflicten die ontstaan zijn uit de botsing van de snelle sociale veranderingen en de gevolgen daarvan met de traditionele levenswijzen. De trek naar de stad, en uiteindelijk naar Nederland, de achteruitgang van de kleinlandbouw en het ambacht, de toenemende werkeloosheid en de zekere starheid van de traditionele kerken hebben vele mensen ontworteld uit de oude vertrouwde kaders. Het zijn deze mensen die houvast zoeken in

nieuwe, veelal religieuze, kaders. De jongere kerken hebben veel van deze mensen die bezig waren te zoeken naar een houvast, en naar een nieuwe identiteit, weten op te vangen. Deze jongere kerken worden door de traditionele kerken verschillend ervaren. Enerzijds is er een belangstelling voor hun nieuwe vormen van christelijk bewustzijn, anderzijds is er duidelijk sprake van een verzet, vooral namelijk als de aanwezigheid van deze kerken ervaren wordt als een bedreiging van het eigen instituut. Het gevoel van bedreiging wordt niet alleen ontleend aan de constatering van de grote aantallen 'ontrouwe' gemeenteleden, die men terugvindt in de diensten van de jongere kerken, maar ook aan de onderkenning van de andere accenten die zij in hun leer en in hun religieus en maatschappelijk handelen leggen.

De jongere kerken verwijzen minder naar de hen omringende samenleving dan misschien alleen in negatieve zin. Ze zijn meer met de 'andere wereld' bezig. Ze maken veel tijd vrij voor de religieuze bijeenkomsten en de gezamenlijke evangelische activiteiten. Zij benadrukken de persoonlijke beleving, en de eigen uiting daarvan meer dan het collectief ondergaan van traditionele ceremoniële scenario's. Zo is voor hen de doop door de Geest belangrijk. Alleen hij die een diepe emotionele ervaring met het geloof heeft gehad, is 'bekeerd' of 'gered'. Deze ervaring is van groot belang om te komen tot een nieuwe identiteit, tot een 'wedergeboorte' van bewustzijn. Zij legt de basis voor een proces van resocialisatie, voor een weer kunnen deelnemen, en thans volwaardig, aan de samenleving.

De onderscheiden kerken en bewegingen dienen derhalve het streven en de identiteit van mensen op verschillende plaatsen binnen de surinaamse gemeenschap: plaatsen, die soms elkaar inderdaad niet verdragen. Tegen deze achtergrond is het moeilijk te spreken van één christelijke kerk binnen de surinaamse gemeenschap. Het impliceert een revolutionair begrip, omdat die eenheid, door de verstrengeling van de kerken met de verschillende posities binnen de surinaamse samenleving, de eenheid van de surinaamse bevolking zou inhouden. De onderscheiden christelijke kerken zullen echter hun „historisch gegroeide” posities niet makkelijk prijsgeven, d.w.z. dat de leden van de onderscheiden kerken niet eenvoudigweg over hun historisch gegroeide behoeften en voordelen zullen uitgroeien, of deze overstijgen in dienst van een ander ideaal, dat namelijk deze onderscheidenheid ontkent.

Volledigheidshalve moet ook het verschijnsel genoemd worden van de verdwijnende kerken. Er is een enkele kerk, of een enkele beweging, die ophoudt te bestaan, namelijk als haar leden vertrekken, d.i. het land verlaten. De gereformeerde kerk is hier een voorbeeld van, althans gedeeltelijk. Haar leden werden voor het overgrote deel gevonden onder de nederlandse groep van onderwijzers, leraren en militairen, e.a. Deze groep vermindert in aanzienlijke mate.

4. RELATIE TOT DE ANDERE GODSDIENSTIGE GROEPERINGEN

De surinaamse kerk verkeert in een voor velen weinig benijdenswaardige, voor sommigen ook weer zeer intrigerende situatie: namelijk dat zij samenleeft met vertegenwoordigers van andere wereldreligies. Zij deelt de surinaamse samenleving met verschillende niet-christelijke partners, die zich beroepen op eigen eeuwenoude tradities, zoals moslims en hindoes. De erkenning van hen als gelijkwaardige partners in de samenleving is altijd zonder conflicten gegaan, getuige o.a. de troebelen rond de erkenning van Idul-Fitre en Phagoea als Nationale feestdagen van Suriname.

Weinig mensen zijn zich ervan bewust dat christenen tot voor kort uitgesproken voorrechten genoten in Suriname, vooral in vergelijking met de andersdenkenden. Voorrechten op het gebied van de salariëring van hun geestelijke voorgangers, van subsidiëring van het christelijk onderwijs, van internaten, medisch werk, e.d. Subsidies kwamen daarbij niet alleen van de surinaamse overheid, maar ook van 'steun'-groepen in Nederland. Hindoes, mislims e.a. ontbrak het aan dit soort 'steun'-groepen. Weinigen beseffen ook dat deze privileges, die historisch begrijpbaar zijn, door niet-christenen als onrechtvaardig werden en worden beschouwd.

De erkenning dat er veel niet-christelijke medeburgers zijn met wie op voet van gelijkwaardigheid geleefd zal moeten worden, zal niet makkelijk komen bij christenen die hun christen-zijn beleven en beleefden vanuit een relatief bevoorrechte positie binnen de surinaamse gemeenschap: zij kwamen eerder in verbinding met de stad en de stedelijke leefwijze, eerder in het hoger onderwijs en in hoge maatschappelijke posities, e.d. Zij zijn gewend om niet-christenen als heidenen te betitelen, waarmee ook een waardering wordt uitgesproken. Opvallend is ook dat surinaamse christenen weinig bekend zijn met gewoonten, gebruiken en denkbeelden van bijvoorbeeld hindoes, moslims e.a., terwijl juist dezen over christelijke gebruiken

wel enigermate geïnformeerd zijn. Dit laatste is ook niet te verwonderen als men afgaat op wat de surinamer dagelijks over de radio en de t.v. hoort en ziet en wat hij uit zijn krant haalt, of wat hij van school heeft meegereggen. Vele vooraanstaande hindoes en moslims hebben hun opleiding op een christelijke school genoten.

Ten aanzien van de positie van de niet-christenen, waaronder de hindoes, moslims e.a. binnen de surinaamse samenleving is er de laatste jaren heel wat veranderd. Zij hebben een hogere maatschappelijke positie weten te veroveren, zowel op economisch, als op wetenschappelijk, ambtelijk en politiek terrein. Suriname kent nu op vele plaatsen kleurrijke moskeeën en tempels, eigen hindoe- en moslimscholen, internaten e.d. Er zijn contacten gelegd of geïntensiveerd, met Indonesië, India, Afrika en andere landen. Deze landen worden in toenemende mate door Surinamers bezocht, maar ook komen er uit deze landen meer mensen naar Suriname. Onder de laatsten nemen leermeesters een belangrijke plaats in. Deze worden ook wel voor enige tijd uitgenodigd om lessen te geven, e.d., om de betrokkenen in Suriname verder te vormen in hun eigen cultuur, de cultuur namelijk waar zij uit vandaan komen. Bij de niet-christenen versterken deze ontwikkelingen het gevoel van eigenwaarde, dat vaak gepaard gaat met een meer kritische houding ten opzichte van de Kerk, vooral als zij vereenzelvigd wordt met de westerse cultuur.

Binnen de niet-christelijke geloofsgemeenschappen voltrekken zich veranderingen die vergelijkbaar zijn met die welke in het voorgaande voor de Kerk werden geschetst. Evenmin als er één Kerk is, één christelijke gemeenschap, is er één hindoe- of één moslimgemeenschap. Er zijn verschillende stromingen binnen deze gemeenschappen, waartussen niet altijd even harmonische verhoudingen bestaan.

Deze verschillen, en dat is een belangrijk uitgangspunt, als men zich afvraagt wat de toekomst van een geloofsgemeenschap in Suriname zal zijn, namelijk of een politieke onafhankelijkheid ook een 'geloofs'-onafhankelijkheid impliceert, moeten eerder begrepen worden vanuit ontwikkelingen buiten Suriname dan vanuit Suriname zelf. (Dat de verschillen een geheel eigen functie vervullen binnen Suriname voor de onderscheiden groeperingen, die zich met een bepaalde stroming identificeren, vormt een onderwerp apart).

Geestelijke leiders die Suriname bezoeken vanuit welke geloofsgemeen-

schap ook: misloms, hindoes, christenen, e.a. brengen veelal de conflicten over die in de situatie en het land bestaan waar zij zelf uit vandaan komen. Door zich als Surinamer te vereenzelvigen met een bepaalde leer of met een bepaalde geloofsgemeenschap identificeert men zich impliciet met een conflict, dat niet een eigen conflict is, d.i. niet eigen aan de surinaamse situatie. Er gaat hierbij een geweldige invloed uit op het denken van de desbetreffende Surinamer, met name als hij meer over de leer die hij kiest, gaat lezen, waar een prediker, zending, e.a. zich nauwelijks van bewust is. Men kan hier als voorbeeld noemen de rivaliteiten of misschien beter: het gebrek aan samenwerking en coördinatie van werkzaamheden tussen zendingsorganisaties, die in eenzelfde 'zendings-veld' werkzaam zijn. Te genover haar achterland, c.q. in Nederland, vertelt elke organisatie haar eigen verhaal in termen van het aantal leden of volgelingen dat men daar (c.q. Suriname) heeft, het aantal kerken, scholen, internaten, medewerkers (uitgezonden of niet). Dit draagt bij tot de identiteit van deze organisatie binnen de nederlandse gemeenschap. Het werk dat deze organisaties doen dient daarmee voor een belangrijk gedeelte haar eigen belang ongeacht de consequenties voor de samenleving in kwestie ('zendings-veld'). Voor de beoordeling van het laatste ontbreken haar ook de maatstaven.

Uit deze bondige schets van de surinaamse geloofsgemeenschappen en hun relatie met de 'afhankelijkheid' van het buitenland, doemt het beeld op van mensen, die ieder voor zich deel uitmaken van een andere geloofsgemeenschap, waarvan het denken, en de voorstellingen e.d. omtrent mens en samenleving niet in Suriname zijn ontwikkeld en die weinig verbinding hebben met de situatie die de surinaamse samenleving hen biedt.

Als men bedenkt dat de wereldcentra van waaruit deze geloofsgemeenschappen gevoed worden nog maar nauwelijks contact kennen onderling, hoe zou men dan van de Surinamer kunnen verwachten dat hij wel tot die verbinding in staat is.

Indien de Surinamer echter van zijn eigen situatie uit, vanuit zijn land en volk, begint te denken en indien hij niet reproduceert wat de tradities van buiten hem geleerd hebben, namelijk uitsluitend te denken in de termen van vreemde eeuwenoude tradities, en niet ook in die van zijn eigen ervaringen, vanuit een inzicht en een analyse van zijn eigen situatie, dan is het niet onwaarschijnlijk dat er verschillende dwarsverbindingen kunnen

ontstaan tussen leden van de onderscheiden geloofsgemeenschappen, d.i. niet tussen dé hindoe en dé christen, of tussen dé moslim en dé christen, maar tussen moslims, christenen, 'animisten', hindoes, e.a. die in hun visie op de mens en op de samenleving gelijkgericht van denken en waardering zijn. Op verschillende plaatsen in de surinaamse gemeenschap komen dit soort verbindingen reeds tot stand. Surinamers van verschillende ethnisch-culturele achtergrond onderkennen hun gemeenschappelijke belangen, namelijk leden te zijn van eenzelfde gemeenschap, samen te leven als gelijken. Dit leidt er vaak toe dat men zich dan óf distantieert van de eigen tradities, óf dat men juist meer belangstelling aan de dag legt voor de tradities van anderen. In beide gevallen gaat het om de ander en niet om de traditie. Wat in het voorgaande aangeduid werd als de kwetsbare positie van hen die het christelijk 'nest' hebben verlaten, en die problemen hebben met het vinden van een ander kader, waarmee zij zich kunnen vereenzelvigen, dat is ook op deze mensen van toepassing, mensen die hun culturele traditie van minder belang achten dan hun medemensen.

Er zijn verschillende controles op mensen die naar dergelijke samenwerkingsverbanden streven. De surinaamse samenleving is klein, het wordt gauw opgemerkt dat men een andere weg inslaat. De sociale controle is erg groot op een afwijking van wat als normaal beschouwd wordt. Vandaar dat men kan verwachten dat het leggen van deze 'dwarsverbindingen' eerst elders tot stand zal komen voordat het in Suriname wordt overgenomen. Het is echter ook mogelijk, en niet geheel denkbeeldig, gezien het feit dat men zo dicht op elkaar zit, dat Suriname leiding zal kunnen geven aan nieuwe vormen van gemeenschapsontwikkeling, namelijk met als ondergrond verschillende culturele kaders, op basis van gemeenschappelijke ervaringen en belangen.

De Kerk heeft, zoals in het voorgaande omschreven, een sterk sacramentalistisch karakter. Ze heeft haar leden enkele eenvoudige leefprincipen meegegeven, welke zich beperken tot de normering van individueel gedrag, met als enige sociale uitloop het gezinsgedrag. De Kerk heeft daarmee eigenlijk haar leden weinig houvast gegeven voor hun sociaal voorkomen, in de uitgebreide zin van een deelname aan de samenleving in verschillende verantwoordelijke posities. Zodra leden van de Kerk de legitimering of de bestrijding van bepaald gedrag verzochten van de Kerk, gedrag buiten het gezin, en buiten enkel primaire relaties, heeft de Kerk

het veelal laten afweten. Het resultaat hiervan is dat de Kerk en ook de niet-christelijke geloofsgemeenschappen weinig invloed hebben op de sociaal-economische ontwikkelingen van de surinaamse gemeenschap. Zij dienen er meer toe bepaalde posities binnen die samenleving te legitimeren dan zelf deze samenleving mede vorm te geven.

Er zijn echter verschillende voorbeelden te noemen van pogingen om het gemeenschapskarakter van het geloof, van welk ook, te laten prevaleren boven de zuiverheid van het eigen instituut en van de instandhouding ervan. Het waren individuele pogingen van leden van de broedergemeente, katholieken, hindoes, e.a. om *samen* het probleem van medemenselijkheid en samenleving binnen Suriname op te lossen. Pogingen die echter ook weer vaak ontmoedigd werden, veelal van boven-af, vanuit de top der hiërarchie van het eigen instituut. Redenen hiertoe moeten enerzijds gezocht worden in het streven van de leiding van de onderscheiden instituten de eigen identiteit te handhaven, anderzijds o.a. in de politieke functie van het instituut binnen de surinaamse gemeenschap, waar bepaalde categorieën van de bevolking hun belangen weten te verdedigen via de binding aan dit instituut. In beide gevallen staat de Kerk (als ook de andere geloofsgemeenschappen) in dienst van de waarborging van de continuïteit van de samenleving in haar huidige ordening, alsmede in dienst van het onderhouden van de cultuur die in deze samenleving de 'scepter zwaait'.

5. CONCLUSIE

In het voorgaande is, in een beschouwing over de Kerk in Suriname als sociaal-culturele institutie vooral gelet op de positie die zij inneemt binnen de surinaamse samenleving als geheel. Er werd gewezen op de rol die zij voor verschillende groeperingen binnen die samenleving vervulde en nog vervult en op enkele specifieke problemen die dat voor haar met zich mee bracht. Het bleek dat de Kerk zich in haar werk hoofdzakelijk richtte op de individuele mens en tot enkele van zijn primaire relaties. De sociale orde van de surinaamse samenleving als zodanig viel eigenlijk niet binnen haar gezichtsveld.

Er gaan de laatste tijd steeds meer stemmen op die kerk en zending in relatie brengen tot de transformatie van deze sociale orde. Van de Kerk wordt dan verwacht dat zij in toenemende mate haar programma's en beleid bewust plaatst in het perspectief van de invloed ervan op de strijd

voor gerechtigheid in de wereld, en op de strijd om te ontkomen aan ver-slaving, armoede, geestelijke apathie en naijver binnen de surinaamse gemeenschap. Men is van mening dat dit een toekomst van de Kerk impliceert in termen van haar eigen doelstellingen. Het is namelijk nooit de bedoeling van de Kerk geweest zich als instituut te handhaven. De Kerk is er voor de mensen.

Het is de vraag of de Kerk of dit moment in staat is haar leden te motiveren aan Suriname te werken als aan een nieuwe samenleving, met mensen, die samenwerkend geleid worden door nieuwe waarden, waardoor geen armoede meer zal bestaan, geen onderdrukking van de medemens, maar waardoor een ieder de ander erkent als gelijkwaardig van God en aan zichzelf, ongeacht de taal die hij spreekt en ongeacht ook de symboliek die hij hanteert.

Stemmen die hiertoe opwekken worden zeker binnen de huidige kerken in Suriname gehoord. Men ontkomt echter soms niet aan de indruk dat juist deze stemmen binnen de Kerk niet serieus worden genomen, en dat aan deze oproep misschien eerder buiten de Kerk gevolg zal worden gegeven. Tenslotte, wil de zending, nu vanuit Nederland gezien, die stemmen goed verstaan, en wil zij werkelijk participeren in de ontwikkeling van een nieuw sociaal-cultureel bewustzijn binnen de surinaamse samenleving, dan zal zij zich haar eigen positie, in Nederland dus, ook meer bewust moeten maken. Dit houdt in dat zij meer dan in het recente verleden zicht moet trachten te krijgen op haar eigen situatie. Pas dan kan een christelijke kerk zich een zendingstaak toeëigenen en kan de Zending werkzaam zijn.

Afrikaanse christenen en „wederkerige assistentie”

ENKELE ASPECTEN VAN EEN CASE-STUDIE OVER DE ROOMS-KATHOLIEKE KERK IN ZAMBIA

In 1973 maakten wij in het kader van een studie-project over „wederkerige assistentie van Kerken” een case-studie over de R.K. Kerk in Zambia.¹⁾ Deze studie is nu gepubliceerd onder de titel *An African Church in transition. From missionary dependence to mutuality in mission. A case-study on the Roman-Catholic Church in Zambia*, Leiden 1975.^{*)} Assistentie, lokalisatie, wederkerigheid, zie hier drie aspecten waaraan wij in deze case-studie zeer uitvoerige aandacht hebben geschonken. Deze aspecten corresponderen met de in de hedendaagse missiologie vaak vermelde fasen van afhankelijkheid, onafhankelijkheid en interdependentie.²⁾ In dit veel gebruikt interpretatie-schema wordt echter vaak de indruk gewekt alsof het fasen zijn die elkaar opvolgen en elkaar uitsluiten. Wie de moeite neemt dit schema te testen in de concrete setting van een kerk in opbouw, komt echter tot de conclusie dat men deze fasen niet zo zeer diachronisch maar veeleer synchronisch moet zien. Dit blijkt althans uit een nadere analyse van het lokalisatie-proces van de R.K. Kerk in Zambia. Assistentie van buitenaf kan daar niet los worden gezien van de actieve lokale participatie, en met het lokaal worden van die kerk groeit tevens het vermogen om een bijdrage te leveren op interkerkelijk en missionair terrein.

In een procesmatige benadering hebben wij gepoogd de dynamische verstrengeling van buitenlandse assistentie, het lokalisatie-gebeuren en de groei naar volwassen (= ook gevende) relaties na te gaan. Zoals dat in alle processen waar mensen bij zijn betrokken het geval is, zijn wij daarbij ook gestoten op obstakels en weerstanden, alsmede op positieve aanzetten

*) Deze publicatie is te bestellen bij afd. Missiologie, I.I.M.O., Boerhaavelaan 43, Leiden (f 17,50, incl. portokosten). In dit artikel wordt naar deze publicatie verwezen als 'Case study Zambia'.

en ontwikkelingen die de ontplooiing tot een lokaal verwortelde kerk met volwassen relaties in de weg staan of bevorderen.

In dit artikel kunnen wij slechts in grote lijnen nagaan welke de problemen en mogelijkheden zijn van deze 'African Church in transition' om een bijdrage te leveren in interkerkelijke en missionaire relaties. Wie een meer gedetailleerd inzicht wil krijgen zal de bovenvermelde publicatie moeten bestuderen.

1. HET LOKALISATIE-PROCES VAN DE KATHOLIEKE KERK IN ZAMBIA

Als wij een momentopname zouden maken van de Katholieke Kerk in Zambia, dan is de eerste indruk dat er weinig of zelfs in het geheel geen ruimte of enige opening voor een bijdrage vanuit deze kerk bestaat. Statistisch gezien is er immers nog altijd een massieve en (tenminste getalsmatig) oppressieve dominantie van buitenlandse full-time kerkelijke werkers: van de 440 priesters zijn 86 % nog buitenlanders, van de 171 religieuze Broeders 95 % en van de 594 religieuze Zusters 79 %.³⁾ Ofschoon er geen exacte gegevens ter beschikking staan is het eveneens een feit dat de Katholieke Kerk in Zambia nog in zeer hoge mate afhankelijk is van buitenlandse financiële hulp voor de lopende kosten van het kerkelijk bedrijf, voor instituten en projecten. Het is verder ook niet zo moeilijk om te ontdekken dat er in deze kerk nog veel denk-, expressie- en organisatie-vormen voorkomen die als „buitenlands” moeten worden gekwalificeerd. En dit in negatieve zin in zoverre die vormen niet voortkomen uit het „pelgrimskarakter” van de kerk maar uit van buitenaf opgelegde modellen.

Zo'n statistische en statische momentopname doet echter geen recht aan het *dynamische proces* waarin de Katholieke Kerk in Zambia zich bevindt, met name onder invloed van politieke en socio-economische veranderingen (overgang van koloniaal bewind naar onafhankelijkheid, 1964) en van impulsen uitgaande van het tweede Vaticaanse Concilie. In onze studie hebben wij veel nadruk gelegd op dit proces van verandering waarbij de Kerk volop betrokken is.⁴⁾ Ofschoon er nog veel obstakels en weerstanden zijn die het lokalisatie-proces in de weg staan (zowel structureel als ideologisch), zijn er toch ook heel wat tekenen aanwijsbaar dat deze Kerk ernst maakt met het streven een echt lokale kerk te worden. Dit komt tot uiting in een nieuwe oriëntatie (zowel bij de buitenlandse

missionarissen als bij de lokale leden van de Kerk), en in nieuwe initiatieven en realisaties op het terrein van lokaal leiderschap, self-support en selfhood. ⁵⁾

Hoe men het ook bekijkt, de opgave om een waarlijk lokale kerk te worden en te komen tot volwassen relaties met andere lokale kerken en actief zich in te zetten voor de missionaire opdracht, zal uiteindelijk tot stand moeten worden gebracht door de leden van de kerk zelf. Om dit te realiseren, zullen zij in veel opzichten moeten veranderen in hun visie, houdingen en gevoelens en bijgevolg ook in hun gedragingen, beleid en activiteiten en eveneens de moed hebben om bepaalde structuren te doorbreken. In onze studie staat daarom centraal na te gaan welke de 'driving forces' zijn in de opvattingen en houdingen van de verschillende categorieën kerkleden ⁶⁾ welke het proces van verandering bevorderen, en de 'restraining forces' die verandering hinderen of blokkeren. Uit de combinatie van beide krachtvelden, de 'resultant force' kan dan bepaald worden of er, en zo ja, in welke richting verandering plaatsvindt. ⁷⁾

In ons onderzoek zijn wij heel in het bijzonder nagegaan in hoeverre de buitenlandse missionaire assistentie het lokalisatie-proces bevordert of hindert. Zo is bijvoorbeeld gebleken dat de zogenaamde „oppressieve" buitenlandse missionarissen het meest optimistisch zijn ten aanzien van de innerlijke en uiterlijke kracht van de Kerk om zonder hen (de buitenlandse missionarissen) verder te gaan. ⁸⁾ Ze zijn er dan ook meer dan de lokale kerkleden van overtuigd dat het beter zou zijn voor het echt lokaal en relevant worden van de Kerk als er geen buitenlandse priesters meer naar Zambia zouden komen. ⁹⁾ Ze funderen hun standpunt door o.m. te wijzen op de mogelijkheid om nog meer pastorale verantwoordelijkheid over te dragen aan leken, en op de noodzaak de bestaande kerkrechtelijke vorm van een celibatair priesterschap aan te vullen met de mogelijkheid om gehuwden tot het priesterambt toe te laten.

De grotere participatie van de leken (uit een potentieel van 881.270 gedoopte leden, in 1973) welke op het terrein van 'ministries' en 'self-support' tot uiting komt en de betere training die nagestreefd wordt voor de meer dan 800 catechisten (velen van hen potentiële priesters!) bergen in zich de gerechtigde hoop op de verwerkelijking van een door lokale mensen gedragen en gevormde lokale Kerk. ¹⁰⁾

2. DE AARD VAN DE BESTAANDE RELATIEPATRONEN

De overgrote meerderheid van de katholieken in Zambia wil heel bewust een levend contact onderhouden met de Katholieke Kerk(en) buiten Zambia. ¹¹⁾ Ze zijn er zich ook van bewust dat er in feite heel wat verbanden en relaties bestaan, al ontbreekt er nog veel aan inzicht en kennis betreffende de Katholieke Kerk en de missionaire situatie buiten eigen gebied. ¹²⁾

Het aanvaarden van buitenlandse relaties en zelfs het zich bewust zijn van bestaande verbanden met andere lokale katholieke gemeenschappen buiten Zambia, sluit echter nog niet noodzakelijkerwijze wederkerigheid in. Zo'n bewustzijn of gevoel van verbondenheid met het grotere geheel van de christelijke gemeenschap kan ook een uitdrukking zijn van een verkeerde mentaliteit en valse zekerheid in de zin van: wat we nodig hebben, daar zullen anderen wel zorg voor dragen, onze broeders of zusters, of misschien meer exact, onze „vaders en moeders" ... Zo'n opvatting zou gemakkelijk een toestand van „eeuwigdurende minderjarigheid" kunnen bestendigen. Wederkerigheid sluit daarom heel nadrukkelijk een (groeiende) bewustzijn en bereidheid in om een actieve rol te spelen in onderlinge relaties.

Wanneer wij de bestaande relaties-naar-buiten van de Katholieke Kerk in Zambia onder de loupe nemen, moeten we het volgende onderscheid maken: er zijn relaties waarin de R.K. Kerk van Zambia structureel als een gelijkwaardige partner optreedt en relaties waarin dit (nog niet) het geval is. Zo heeft deze Kerk in het Afrikaanse continent structureel gelijkwaardige relaties met de Associatie van de leden van de Bisschoppelijke Conferenties van Oost-Afrika (AMECEA) en op het niveau van de Synode van de Bisschoppelijke Conferenties van Afrika en Madagascar (SECAM). Op R.K. wereld-niveau is de Katholieke Kerk van Zambia een gelijk partner in de Bisschoppen Synode (Rome).

Het relatiepatroon met de Kerken in Europa, Amerika (en India) heeft tot nu toe echter een ander karakter. Men kan hier niet spreken van een direct en structureel gelijkwaardig verband. De meest zichtbare schakel met deze Kerken bestaat voorlopig nog uit geld en mensen. Deze worden verstrekt door gespecialiseerde instanties die weinig geïntegreerd zijn in de Kerken van waaruit ze opereren. Men kan dus concluderen dat

er geen directe en structurele banden bestaan van de Katholieke Kerk in Zambia met andere individuele lokale Kerken buiten Afrika.

Men kan ook niet zonder meer beweren dat de buitenlandse missionarissen een soort structurele band vormen tussen de lokale Kerk die ze dienen en hun respectievelijke thuis-Kerken. Op de eerste plaats kan de lokale Kerk welke zich meer en meer bewust wordt van eigen identiteit het niet langer accepteren dat buitenlandse missionarissen de lokale Kerk als zodanig naar buiten vertegenwoordigen. Op de tweede plaats blijkt dat de buitenlandse missionarissen zich niet erg verbonden voelen met de Kerken in hun eigen vaderland.¹³⁾

Gezien deze structurele verschillen in relatiepatronen is het dan ook gemakkelijker voor de Katholieke Kerk in Zambia om lokale Kerken in Afrika en de „universele” Kerk als gelijkwaardig te ontmoeten dan individuele Kerken in Europa, Amerika of Azië. Er zijn echter tekenen dat de versmalde en meer indirecte relaties met Kerken buiten Afrika zich kan gaan ontwikkelen tot relatiepatronen op het niveau van Kerk tot Kerk. De pogingen ondernomen in sommige westerse Kerken om duidelijker verband te leggen tussen de missionaire opdracht in eigen omgeving en daarbuiten en om (buitenlandse) missionaire assistentie meer te integreren in leven en werken van de Kerk als geheel, zal een meer directe interkerkelijke relatie bevorderen.

3. OPVATTINGEN EN HOUDINGEN IN ZAMBIA OVER WEDERKERIGHEID

Wij kunnen hier slechts globaal ingaan op de opvattingen en houdingen van de kerkleden in Zambia over problemen en mogelijkheden van de Katholieke Kerk in Zambia om een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van het christendom buiten Zambia.¹⁴⁾ Uit het onderzoek blijkt dat ongeveer één-vijfde van mening is dat de Katholieke Kerk in Zambia niets kan bijdragen in dit opzicht. Diegenen die wel zo'n bijdrage zien zitten, refereren meer naar „Afrika” (60.7 %) dan naar andere delen van de wereld (50.1 %). Er blijkt ook minder aarzeling te bestaan om de vraag naar een bijdrage te beantwoorden met betrekking tot eigen continent dan tot de „rest van de wereld”.¹⁵⁾ Dit algemene standpunt correspondeert enigermate met het verschil in structurele relatiepatronen waarover wij hierboven spraken, al spelen ook andere factoren sterk mee zoals zal blijken.

Degegen die een positief standpunt innemen, verwijzen in hun uitleg naar drie soorten bijdragen:

- op het terrein van *zijn*: de kwaliteit van lokaal Kerk-zijn door het verwezenlijken van eigen persoonlijkheid en identiteit (27.0 %);
- op het terrein van *doen*: het zenden van materiële hulp (14.4 %) en mensen (9.4 %);
- op het terrein van *denken en plannen*: door het verstrekken van ideeën en informatie (17.0 %) en het actief deelnemen aan bijeenkomsten en conferenties (10.6 %).

Van degegen die een nadere uitleg geven kwalificeert 16.3 % hun negatief standpunt door te verduidelijken dat geen absoluut „neen” is bedoeld, maar een voorlopig „neen” in de zin van „nu nog niet”, misschien wel in de toekomst als de eigen ontwikkeling verder is gevorderd.

Uit de visies en standpunten van de verschillende categorieën kerkleden blijkt duidelijk waar zij mogelijkheden, maar ook waar zij beperkingen en belemmeringen zien voor wederkerigheid in de overgangstijd waarin hun Kerk zich bevindt. Hun gezichtspunten en evaluaties stemmen daarbij niet altijd overeen.

3.1. Voorwaarden voor wederkerigheid

Een eerste voorwaarde om wederkerigheid te kunnen realiseren, is de mogelijkheid daartoe principieel te aanvaarden (tenminste impliciet). Ofschoon veel respondenten een beetje verrast bleken door de vraag of de Katholieke Kerk in Zambia iets te bieden heeft naar buiten, bleken velen toch geen grote moeite te hebben deze vraag in een juist perspectief te zien:

„Ik geloof in onderlinge hulp. In Afrika is onderlinge hulp wel bekend. Met de vruchten van mijn akker help ik mijn familieleden. Maar die kunnen niet altijd maar door blijven ontvangen, zij zullen op hun beurt zelf ook moeten geven. Hetzelfde geldt ook voor het christendom!”

(handelaar)

Een andere voorwaarde is, zelf een in lokale omstandigheden en aspiraties verwortelde Kerk te zijn of daartoe op weg te zijn. Verscheidene respondenten legden een verband tussen lokale Kerk zijn en potentieel voor wederkerigheid. Zij doen dit door eenvoudig deze interconnectie te ver-

melden, of door – kritisch – de afwezigheid of slechts gedeeltelijke verwezenlijking van een lokale Kerk te zien als een obstakel voor wederkerigheid:

„De vraag of wij als Zambiaanse christenen iets te bieden hebben, is een zeer nieuwe vraag. Het valt moeilijk te bekijken. Dit zal slechts tot stand komen wanneer men kan zeggen: „dit is de Zambiaanse Kerk (welke natuurlijk ook katholiek is).” (leraar Middelbare school)

3.2. *Opvattingen geconditioneerd door de overgangsfasen*

De standpunten die de ruimte en het potentieel voor wederkerigheid in een overgangperiode evalueren, reflecteren in feite de verschillende tijds-dimensies van zo'n periode: ze benadrukken ofwel de nog altijd doorwerkende en vaak negatieve invloed van het verleden, ofwel de actuele ambivalente situatie van een ontwikkelingsland en een zich ontwikkelende Kerk, terwijl een derde groep met een oog voor nieuwe situaties vooruitziet naar de toekomst die al begonnen is.

Conditionering door het „verleden”: Sommige Zambiaanse respondenten betwijfelen of zij wel iets te bieden hebben aan het Westen, dat geacht wordt in alle opzichten beter af te zijn niet alleen wat rijkdom en kennis, maar ook wat religiositeit en christendom betreft. Deze opvatting, mede een erfenis van het recente koloniale verleden dat een te geïdealiseerd beeld van het Westen projecteerde, bewerkt bij sommige Zambiaanse katholieken een gevoel van inferioriteit en „junioriteit”. We zouden deze houding kunnen bestempelen als een „Europa is altijd beter” syndroom:

„Wij kunnen niets bijdragen. We zijn nog jong. De mensen ginds hebben een veel beter begrip van alles.” (huisvrouw)

„Het christendom in Zambia heeft geen betekenis voor het christendom buiten ons land. Wat ik vaststel is dat het christendom uit Europa komt.” (winkelier)

Conditionering door het „heden”: Veel respondenten benadrukken sterk het feit dat Zambia een ontwikkelingsland is en de Katholieke Kerk in Zambia een kerk in ontwikkeling. Nodig is eerst eigen land en Kerk te ontwikkelen. Het is een „nog niet” houding:

„Slechts wanneer de Kerk in Zambia veel dingen heeft, kunnen we er aan gaan denken andere landen te helpen.” (landbouwer)

De algemene conclusie van dit standpunt is dat in de huidige fase van ontwikkeling van de Kerk nog geen bijdrage kan worden geleverd, of slechts in zeer beperkte mate:

„We bidden, maar als we genoeg priesters hebben zullen we die uitzenden. Maar een baby kan anderen niet helpen.” (kantoorbediende)

Wel zijn verschillende van deze respondenten ervan overtuigd dat de ontwikkeling van de Katholieke Kerk in Zambia in de goede richting gaat. Ze vertrouwen er daarom op dat met een dergelijke ontwikkeling de capaciteit om een bijdrage te leveren zal toenemen:

„Momenteel kunnen we niets doen. Maar in de toekomst zullen we helpen met priesters en ideeën.” (leerling Middelbare School)

Conditionering door de „toekomst”: Een beperkt aantal respondenten is er zich van bewust dat nu reeds veranderingen en verschuivingen plaats vinden in het Afrikaanse en westerse christendom waardoor echt wederkerige relaties in zicht komen. Het is een „nieuwe horizons”-houding. Met betrekking tot *Zambia* merken sommigen op dat er een groeiend bewustzijn is dat christen-zijn ook betekent verantwoordelijkheid op zich te nemen welke geen halt kan houden aan eigen grenzen. Ook wijzen sommigen vanuit eigen ervaring (reizen!) erop dat het Westen ook niet zonder veel menselijke en geestelijke problemen is:

„Er is momenteel een ontwaken in Afrika dat de Kerk in Europa heel wat te leren heeft van de Kerk in Afrika.” (leraar)

In het *Westen* is de triumfalistische periode van een eenzijdige missionaire beweging voorbij. De Kerken worden er geconfronteerd met een crisis van ontkerkelijking en ontkerstening. Ze beseffen duidelijker ook in een missionaire situatie te verkeren en zijn meer en meer bereid open te staan voor ervaringen en experimenten vanuit de vroegere „missie-landen”. Eén manier waarop Zambiaanse christenen deze verandering in het Westen ervaren, is het verschillende karakter van bezoeken door kerkelijke leiders in het Westen. Ofschoon de meeste kerk-leiders meestal nog voor „zaken” naar Europa en Amerika gaan, zijn ze tot de ontdekking gekomen dat tegenwoordig méér van hen gevraagd wordt dan alleen maar „bedelen”. Moesten ze vroeger met aandoenlijke verhalen voor de dag komen, nu ontmoeten ze meer en meer een echte belangstelling voor de manier waarop zij het probleem en de uitdaging van een christelijke ge-

meenschap in een missionaire situatie ter hand nemen. Een Zambiaanse kerkelijke leider brengt zo'n ervaring, opgedaan tijdens een recent bezoek aan Europa en Amerika, als volgt naar voren:

„Na een discussie waaraan ik deelnam, zeiden de mensen: „Afrikaanse priesters zullen ons komen evangelizeren. Hun zion van geloof is schijnend, die van ons dof”. Mijn woorden waren zo krachtig, dat de mensen ernaar luisterden en ze aanvaardden.”

Kritische evaluatie

In onze studie hebben we een kritische evaluatie pogen te geven van de boven beschreven drie opvattingen en houdingen die corresponderen met de drie in elkaar grijpende momenten van een overgangstijd. Men moet daarbij echter wel bedenken dat het typeringen zijn waaraan wij in het bestek van dit artikel onvoldoende reliëf kunnen geven. In de praktijk van het leven zitten verschillende houdingen vaak verstrengeld bij een en dezelfde persoon.

De kritiek komt hierop neer dat het „Europa is altijd beter”-syndroom gebaseerd is op een overwaardering van materiële welvaart en technische kennis en op zowel een verkeerde interpretatie betreffende de oorsprong van het christendom als ook op een zeer gebrekkige kennis (zoniet totale onkunde) van de reële religieuze situatie en crisis in het Westen.

Degenen die zich blindstaren op het „heden” verengen hun blik in de context van de ontwikkelingsproblematiek door een (voorlopig althans) negatief standpunt te fixeren op een gebrek aan geschoold personeel en materiële goederen. Van hieruit besluiten ze dan tot de onmogelijkheid nu al een bijdrage te leveren. Omdat er veel overeenkomsten bestaan tussen een „ontwikkelingsland” en een „Kerk in ontwikkeling” ligt de bekoring voor de hand situatie en mogelijkheden van beiden op één lijn te stellen. Toch heeft de laatste – zelfs in haar fase van een slechts gedeeltelijk gerealiseerd lokalisatieproces – „rijkdommen” ter beschikking welke zij kan en moet delen met andere Christelijke gemeenschappen. Degenen die enigermate zicht hebben op de verschuivingen en veranderingen in het kerkelijke en maatschappelijke leven in eigen land en elders, blijken ook het scherpste oog te hebben voor de mogelijkheden en zelfs noodzakelijkheid van wederkerige relaties welke nu al zichtbaar worden, maar die in de nabije toekomst zeker nog duidelijker contouren zullen

aannemen. Zij herkennen zich ongetwijfeld in de „boodschap tot de buitenlandse missionarissen” die door de AMECEA-Bisschoppen die deelnamen aan de Synode in Rome (1974) is uitgegeven:

„Een nieuw missionair tijdperk is begonnen, een nieuwe missionaire geest is vaardig geworden tussen de oudere en jongere Kerken. Deze bestaat uit een broederlijk geven en nemen. Laat daarom onze lokale Kerken in Afrika leren om te geven juist zoals de missionarissen zichzelf ter beschikking hebben gesteld voor het Evangelie. Laat ook de oudere Kerken bereidheid tonen om van de jongere Kerken hun oprechte maar tegelijk broederlijke bijdrage te aanvaarden voor de evangelisatie van de moderne wereld.”¹⁶⁾

3.3. De inhoud van de bijdrage in wederkerige relaties

In volwassen relaties tussen Kerken zal de vrucht van wederkerigheid – behalve in het inspelen op elkaars duidelijke noden en behoeften – moeten bestaan in het elkaar corrigeren, complementeren en inspireren. Eén van de redenen waarom dit laatste mogelijk is, wordt gevonden in wat sommige anthropologen de ‘cultural coding’ noemen van een menselijke groepering. Een bepaald „Volk van God” met een specifiek culturele en bijgevolg bijzondere vorm van menselijke en christelijke manier van leven en beleven, kan juist daardoor complementierend, corrigerend en inspirerend optreden in zijn relatie tot een „Volk van God” met een andere culturele codering.

Wij moeten een bijzondere vorm van christendom zoals bijvoorbeeld „Afrikaans christendom” dan ook niet interpreteren als een tendens naar isolationisme of een gesloten particularisme. Abbé Sastre heeft in 1956 erop gewezen dat Afrikanisering van het christendom niet bestaat in het verbijzonderen van het universele, maar in het brengen van een bijzonder element tot een universele resonantie.¹⁷⁾

Wij moeten ons er daarbij van bewust zijn dat degenen die puur „object” leken van een eenzijdige missionaire ijver, wel degelijk ook een actieve rol hebben gespeeld juist door zich open te stellen voor en mee te werken (of tegenstand te bieden) aan wat van buiten op hen afkwam:¹⁸⁾

„Onze bijdrage bestaat in het aannemen van de blijde boodschap door anderen gebracht.” (Zambiaanse broeder)

3.3.1. *Bijdragen in de vorm van mensen en geld?*

Voor Zambiaanse Katholieken bestaat de meest zichtbare missionaire bijdrage die van buitenaf aan hun kerk in opbouw wordt gegeven uit geld en mensen. Het is daarom niet verwonderlijk dat beide elementen genoemd worden bij het ter sprake komen van een missionaire bijdrage, uitgaande van de katholieke gemeenschap in Zambia.

Wat de *geldelijke bijdrage* betreft, het zijn vooral leken (27.9 %) en catechisten (33.3 %) die van mening zijn dat hierin de bijdrage van de Katholieke Kerk in Zambia dient te bestaan. Dit is natuurlijk een beetje bevreemdend, want de beweging voor zelf-financiering is pas recentelijk een belangrijke en meer systematisch aangepakte aangelegenheid geworden in deze Kerk en de weg naar self-reliance in financieel opzicht is nog lang niet afgelegd. Vandaar dat andere respondenten, de buitenlandse missionarissen met name, zich afvragen of er wel enige bijdrage in materieel opzicht gemaakt kan worden zolang de lokale Kerk nog niet op substantiele wijze opkomt voor haar eigen financiële noden en behoeften. Leken en catechisten schijnen toch wel danig onder de indruk van financiële kerkelijke assistentie en reduceren daarmee misschien de ware aard van missionaire relaties welke meer in een geestelijke dan in materiële bijdrage zouden moeten bestaan.

Het is duidelijk dat de buitenlandse missionarissen in Zambia en ook de Kerken in het Westen niet primair uitzien naar een financiële bijdrage vanuit de kerken in ontwikkeling. Wel kon de suggestie worden opgevangen, dat de Kerk in Zambia wellicht een materiële bijdrage zou kunnen leveren aan landen en kerken in Afrika welke veel „armer” zijn dan Zambia en de Kerk in Zambia. In feite worden er vanuit kerkelijke fondsen en collecten reeds bijdragen naar buiten geleverd zoals bijvoorbeeld aan de Paus en naar aanleiding van rampen (Sahel, overstromingen in India enz.). In het Aartsbisdom Lusaka is men vanaf 1973 begonnen met een vastenactie welke de bedoeling heeft meer oog te krijgen voor een stuk verantwoordelijkheid ook buiten de directe eigen omgeving. Er wordt in Zambia in de fase van 'self-support' dus ook al enige aandacht geschonken aan 'supporting others'.¹⁹⁾

Wat betreft *het uitzenden van Zambiaanse missionarissen* is het eveneens voor de hand liggend dat Zambiaanse kerkleden aan een bijdrage in dit

opzicht denken. Omdat men in feite nogal erg clericaal denkt aan het uitzenden van priesters, is men wat de realisatie daarvan betreft wel wat nuchterder dan met betrekking tot financiële bijdragen. Immers, meer dan van wat dan ook zijn de Katholieken in Zambia zich bewust van het luttele aantal lokale priesters (59 in totaal, in 1973): 62.3 % van de respondenten beschouwt dan ook het gebrek aan roepingen, met name voor het priesterschap, als het grootste probleem waarmee de Katholieke Kerk in Zambia momenteel te worstelen heeft. Onder „missionarissen” bijna uitsluitend priesters te verstaan moet natuurlijk worden beschouwd als een reductie van het begrip „missionaris”, want ook religieuzen en leken vallen eronder. Deze gereduceerde opvatting reflecteert wellicht de ervaring van de gemiddelde Zambiaanse Katholiek, dat een priester dé missionaris bij uitstek is, omdat hij de priester vaker ontmoet en deze meer direct betrokken schijnt te zijn bij kerkelijke en missionaire activiteiten. Enkele respondenten zien een mogelijkheid voor Zambiaanse personele assistentie buiten de traditionele opvatting van een missionaris om. Zij denken dan aan een mogelijke bijdrage door die leden van de Kerk die voor bezoek, zaken of studie naar het buitenland gaan. Sommigen vermelden verder dat er een persoonlijk of gemeenschappelijk getuigenis kan worden gegeven aan Europeanen of andere niet-Zambianen die Zambia bezoeken of daar wonen. Zoals de zaken echter nu staan, kan de Katholieke Kerk van Zambia zeker niet primair een bijdrage leveren op het terrein van materiële en personele assistentie.

3.3.2. *Bijdragen vanuit een Afrikaans-christelijke overtuiging en praxis*

Bijna alle categorieën kerkleden beschouwen de kwaliteit van het christelijk leven als bijdrage nummer één van de Katholieke Kerk in Zambia aan de ontwikkeling van het christendom in het algemeen. Het is niet altijd duidelijk of ze daarbij verwijzen naar een voorwaarde of naar iets dat reeds verwezenlijkt is. Wel worden er enkele concrete punten in dit opzicht genoemd.

– Communale en religieuze waarden:

Enkele respondenten zijn van mening dat de kwaliteit van het christelijk leven van een lokale kerkgemeenschap op zichzelf al een bijdrage voor het christendom als geheel betekent:

„Wij geven heel wat. Denk aan eenvoudige mensen die bijdragen tot de rijkdom van de Kerk, gezien vanuit het geloof. Bijvoorbeeld, door anderen te helpen, gezangen te componeren en door hun gebed. Wij hebben echter geen publicaties om daar bekendheid aan te geven.” (Zambiaanse Bisschop)

Zeer veel buitenlandse missionarissen in Zambia getuigen dat ze heel wat geleerd hebben van de Afrikaanse levenswijze en van de Afrikaanse christenen voor hun eigen menselijke en geestelijke ontwikkeling. Deze getuigenissen bevatten concrete aanduidingen op het terrein van sociale waarden en menselijke verhoudingen, persoonlijke kwaliteiten, religieuze houdingen, de levensopvatting en het levensritme.²⁰⁾ Verschillende van deze punten worden eveneens vermeld waar gevraagd wordt naar de bijdrage die de Zambiaanse Kerk in haar relaties naar buiten kan geven.

– Apostolaat van het gebed:

Veel Zambiaanse Katholieken noemen spontaan het voorsprekende gebed als hun bijdrage tot verdieping en uitbreiding van het christendom ook buiten eigen land:

„Wij kunnen voor jullie, Europeanen, bidden dat jullie goede christenen worden.” (huisvrouw)

„Wij betreuren hetgeen er in Ierland gebeurt. Het enige wat we kunnen doen is bidden. We zouden het graag zien dat onze broeders en zusters vrijelijk aan de voorschriften van ons geloof zouden beantwoorden, want we wensen ons met hen verbonden te voelen.” (zakenman)

Wij komen hier dus een opvatting van wederkerigheid tegen waarin de bijdrage zich in eerste instantie baseert op het menselijk en christelijk gehalte van een lokale gemeenschap en waarin ook het apostolaat van het gebed weer een echte plaats inneemt. Een dergelijke interpretatie van wederkerigheid kan wellicht ons vaak tot iets „doen” gereduceerd verstaan van assistentie verlenen (geld, mensen, expertise) heilzaam corrigeren.

– Inbreng van eigen standpunten:

Een meer zichtbare en „hoorbare” bijdrage van de Afrikaanse Kerken, ook van de Katholieke Kerk in Zambia, in hun relaties naar buiten bestaat uit het meer vocaal en gearticuleerd worden in het bepalen en presenteren van standpunten.

De Katholieke Kerk van Zambia ontmoet, als lid van de AMECEA, vertegenwoordigers van naburige Katholieke lokale Kerken die tot eenzelfde culturele en geestelijke „bloed-groep” behoren. AMECEA is een

forum om lokale kerkelijke en missionaire problemen in een bredere context en in breder perspectief te leren zien. Tegelijkertijd is het een soort trainingschool om meer actief en effectief tegenwoordig te zijn op internationaal en intercontinentaal kerkelijk niveau. In het rapport van Bisschop Mazombwe, voorzitter van de Bisschoppenconferentie van Zambia, over de in 1974 gehouden Synode in Rome wordt gewezen, behalve op nog bestaande zwakheden (zoals bijvoorbeeld een te gebrekkige theologische reflectie), op een groeiende geschiktheid om een Afrikaanse bijdrage op dat niveau te leveren.²¹⁾

Vanwege zijn geografische ligging en zijn ideologisch-politieke opties is Zambia sterk betrokken bij de strijd voor bevrijding van de door blanke minderheden gedomineerde volkeren van Zuidelijk Afrika. De Kerk in Zambia moet als heraut van heil en bevrijding zich ook betrokken weten bij deze strijd om menselijke bevrijding. Gelukkig zijn in dit opzicht enkele „wapenfeiten” te melden op het tegoed van de Katholieke Kerk van Zambia, al zou men wensen dat de hele problematiek van bevrijding een bredere aandacht en response zou vinden, met name bij de „gewone” Zambiaanse gelovigen. In zijn Paasboodschap van 1970 nam de Zambiaanse Aartsbisschop van Lusaka een duidelijk standpunt in tegen de blanke overheersing en onderdrukking van de zwarte bevolking in Zuidelijk Afrika. Deze boodschap vond brede weerklank en was op zijn minst een noodzakelijke aanvulling op de vaak ondoorzichtige en geheimzinnige diplomatieke benadering van dit probleem door het Vaticaan. In 1973 stelde de organisatie van de Zambiaanse katholieke clerus (AZACC) een aantal pertinente vragen aan het adres van de pro-Nuncius te Lusaka met betrekking tot het concordaat van de H. Stoel met de Portugese regering in verband met de zogenaamde overzeese provincies. Enkele respondenten (te weinig) eisten, dat de Katholieke Kerk in Zambia een duidelijker standpunt zou innemen in sociaal-politieke zaken welke de waardigheid van de mens in het geding brengen op het terrein van onderdrukking, racisme, apartheid enz.

3.3.3. *Zambiaanse ervaringen en vormen van kerk-zijn als inspiratie*

Buitenlandse missionarissen hebben tot op zekere hoogte een vitale band zowel met de Kerk in Zambia als met de Kerk in hun geboorteland.

Ze zijn dan ook beter dan de meeste Zambiaanse kerkleden in staat om een vergelijking te maken tussen het kerkelijk leven in Zambia en dat in hun land van oorsprong.²²⁾

Op de vraag of er aspecten of ervaringen in het kerkelijk leven van Zambia zijn welke inspirerend kunnen zijn voor de kerk in hun eigen land antwoordde de meerderheid van de buitenlandse missionarissen bevestigend.²³⁾ In hun uitleg verwijzen ze dan o.m. naar een meer levendige en actieve deelname aan liturgische vieringen, naar een grotere gemeenschapsgeest en een grotere en meer concrete betrokkenheid van de leken in het kerkelijk leven. Wij mogen hieruit besluiten dat heel wat buitenlandse missionarissen de Katholieke Kerk van Zambia – tenminste in de vernoemde opzichten – beschouwen als een „model” voor de Kerk in hun vaderland.

4. KORT ALGEMEEN BESLUIT

In deze overgangperiode ligt de bijdrage die de Katholieke Kerk interkerkelijk en missionair kan leveren niet primair op het vlak van personele of materiële assistentie. De beste bijdrage die zij momenteel meent te kunnen geven, bestaat uit een actieve participatie in breder verband aan bezinning en planning voor verdieping en ontwikkeling van het wereld-christendom vanuit eigen lokale ervaring en beleving.

Indien wederkerigheid behoort tot de fundamentele structuur van volwassen relaties,²⁴⁾ dan moet de aandacht ervoor worden ontwikkeld.²⁵⁾ Wederkerigheid in interkerkelijke relaties moet echter niet worden opgevat als een super-structuur of als een tactiek om de aandacht af te leiden van de problemen en uitdagingen in de eigen christelijke gemeenschap en de lokale maatschappij ((zoals sommige politieke leiders doen wanneer de problemen in eigen huis te groot worden). Wederkerigheid in zijn volle betekenis kan slechts groeien uit een waarachtig zelf-verstaan en een authentieke zelfverwerkelijking van een lokale christelijke gemeenschap of Kerk. Wederkerigheid is daarom niet iets vaags dat ergens in de lucht zweeft. Het moet zowel in zijn „gevend” als „ontvangend” aspect krachtig verworteld zijn in een waarlijk lokale Kerk welke zich echter heel bewust ontwikkeld binnen het verband van de universele christelijke gemeenschap. Wederkerigheid is echter niet een opdracht welke pas op het eind van een localisatie-proces kan worden verwezenlijkt. De case-studie van de

Rooms-Katholieke Kerk in Zambia toont aan dat reeds gedurende de ups en down van het localisatieproces, ook als daarin buitenlandse assistentie nog een grote rol speelt, de dimensie van wederkerigheid kan opbloeien. Ondanks veel obstakels en onvolkomenheden in de relatiepatronen van de Katholieke Kerk in Zambia, kan men toch een dynamische ontwikkeling in de richting van meer volwassen relaties naar buiten onderkennen, juist omdat deze Kerk op weg is naar een echt lokale Kerk. Zo'n positieve evaluatie moet echter gecombineerd worden met de nuchtere vaststelling dat de R.K. Kerk in Zambia zich in een overgangssituatie bevindt, waarin gelijktijdig het verleden nog als verlamdend, het heden als in vele opzichten blokkerend maar ook nieuwe horizonten en mogelijkheden met elkaar verstrengeld zijn. In zo'n situatie kan het antwoord op de vraag of de Katholieke Kerk van Zambia nu al een bijdrage kan leveren, slechts tastenderwijs worden gegeven.

Wel kan het dynamisch proces dat in de Katholieke Kerk in Zambia aan de gang is ons, Kerken en christenen in het Westen, nu al leren om onze interkerkelijke en missionaire assistentie meer in verband te brengen met het streven zelf in onze eigen omgeving een meer relevante Kerk te worden en bij „wederkerigheid” meer de nadruk te leggen op kwaliteit en „zijn” dan op kwantiteit en „doen”.

1) Dit studieproject is ondernomen door Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afd. Missiologie. Voor de case-studie werd in eerste instantie onderzoek verricht in het rurale diocees Chipata (Eastern Province) en in drie steden van het Aartsbisdom Lusaka (Central Province). Aanvullend werd een 'national survey' gehouden in alle negen R.K. diocesen van Zambia. De case-studie baseert zich o.m. op gegevens, verkregen d.m.v. 179 persoonlijke interviews en 817 uitvoerig beantwoorde questionnaires. Voor verantwoording van opzet en uitvoering van dit onderzoek zie *Case-study Zambia I*, pp. 3-32: Introduction to theme and method.

2) Zie b.v. *Toward Mutuality in Mission, Exchange* no. 2 (1972), p. 42 en *Stage Three. The era of interdependence, Occasional Bulletin from the Missionary Research Library XXIV-5* (July/August 1974), pp. 1-9.

(NB. De titel, verkeerd weergegeven in het Bulletin, hebben wij naar de bedoeling van de auteurs verbeterd).

3) Volgens officiële kerkelijke gegevens van 1973, te vinden in *Impact, A Newsletter from the Catholic Secretariat Zambia*, no. 50 (August 1973).

4) Na een meer algemene en theoretische beschouwing over het proces van verandering (*Case-study Zambia I*, pp. 14-22) zijn wij in de hoofdstukken V en VI

concreet nagegaan welke veranderingen en nieuwe oriëntaties er in de R.K. Kerk te vinden zijn.

5) Zie *Case-study Zambia* VII, pp. 127–196: Ministries and leadership, local and foreign; VIII, pp. 197–278: Self-support and foreign aid; IX, pp. 279–348: Self-hood and foreign influence.

6) De hier bedoelde categorieën zijn: leken, catechisten, religieuzen (vrouwelijke en mannelijke) en clerus (Priesters en Bisschoppen). Bij de religieuzen en de clerus treffen wij voorts de categorieën „lokaal” (= Zambiaans) en „buitenlands” (= ongeveer 20 nationaliteiten) aan.

7) Zie over „planning of change” (auteurs en theorieën) D. Lissenburg, *Samen Thuis, Samen Uit. Een exploratief onderzoek naar enige aspecten van de begeleiding van geplande veranderingsprocessen in Kerken*, Assen 1975; (proefschrift Theol. Fac. Tilburg), p. 59 en passim.

8) Het wegvallen van buitenlandse missionarissen zou vlgs. 29.4 % van de lokale kerkleden de ineenstorting van de Katholieke Kerk in Zambia betekenen; de buitenlandse missionarissen scoren in dit opzicht slechts 10.2 %.

9) Terwijl 10.7 % van de lokale kerkleden van mening is dat er geen buitenlandse priesters meer naar Zambia zouden moeten komen, is het percentage in dit opzicht bij de buitenlandse missionarissen 27.4 %.

10) Wij kunnen in dit artikel niet ingaan op hetgeen er op het terrein van self-support en selfhood in de Katholieke Kerk in Zambia gebeurt. Zie hiervoor *Case-study Zambia*, VIII en IX.

11) 19.4 % van de lokale kerkleden en 12.5 % van de buitenlandse missionarissen zijn echter de mening toegedaan dat de Kerk in Zambia zich zou moeten afsluiten van invloeden (nieuwe ideeën over kerk-zijn en nieuwe experimenten) van buitenaf, om zelf een echt lokale Kerk te kunnen worden. Over opvattingen en houdingen t.a.v. relaties naar buiten, zie *Case-study Zambia* XI, pp. 396–405. N.B. In hoofdstuk XI zijn wij ook uitvoerig ingegaan op de verhouding van de Katholieken tot de Protestantse Kerken in Zambia (pp. 427–442).

12) Het is daarbij opvallend dat bij de meeste kerkleden in Zambia de kennis over situatie en ontwikkeling van de Katholieke Kerk in Afrika veel geringer is dan over de Kerk in Europa en Amerika. Zie *Case-study Zambia* XI, pp. 405–416 over ‘availability of knowledge about existing outside relations’.

13) Buitenlandse missionarissen beantwoordden de vraag door „wie” zij naar hun mening en gevoelens uitgezonden zijn als volgt: 38.2 % door de eigen missionaire congregatie of orde, 32.4 % door de universele Kerk, 13.3 % door eigen missionaire instantie én universele Kerk en slechts 6.4 % door hun „thuis”-Kerk.

14) In *Case-study Zambia* XII, pp. 481–512 hebben wij meer gedetailleerd de standpunten van de verschillende categorieën (zie noot 6) geanalyseerd. Wij hebben deze analyse daar geïllustreerd met talrijke letterlijke aanhalingen van meningen, die het geheel natuurlijk zeer verlevendigen met de ‘couleur locale’. In dit artikel kunnen wij er slechts enkele doorgeven.

15) 17.3 % van de respondenten gaven „geen antwoord” m.b.t. een mogelijke

bijdrage in Afrika, terwijl 28.0 % de vraag m.b.t. een bijdrage buiten Afrika onbeantwoord lieten.

16) *Africa's Bishops and the World Church, AMECEA* – Nairobi 1975, p. 36.

17) Aangehaald in Aylward Shorter, *The African Contribution to World Church*. GABA publications no. 22, Kampala 1972, p. 1.

18) Ook in de beginfase van de missionering hebben degenen die aan het „ontvangende eind” zaten een actieve (positieve en negatieve) rol gespeeld. Over het functioneren van missionaire assistentie zie *Case-study Zambia* XII, pp. 455–457.

19) Meer informatie over ‘self-support and supporting others’ in *Case-study Zambia* VIII, pp. 274–278.

20) In onze studie zijn we eveneens zeer uitvoerig ingegaan op de relaties binnen de Kerk, met name op het wederkerighedsaspect in de interpersoonlijke verhoudingen van de buitenlandse missionarissen met de lokale christenen, *Case-study Zambia* XII, pp. 464–483. Zie ook F. J. Verstraelen, *Expatriate missionaries and reciprocal relationships*, 7 pag. (= paper voor een conferentie over ‘Christianity in independent Africa’, gehouden te Jos, Nigeria van 31 augustus–5 september 1975).

21) *Case-study Zambia* XII, pp. 508–509. Cf. J. Heijke, Afrikaanse Bisschoppen op de Romeinse Synode, *Wereld en Zending* IV–4 (1975), pp. 270–294.

22) Dit feit van een ‘existentiële’ verbondenheid wordt niet teniet gedaan door de constatering dat een groot deel van de buitenlandse missionarissen enerzijds een beetje „vervreemd” is van het kerkelijk leven in hun vaderland en anderzijds ook niet volledig „geïntegreerd” is in kerk en samenleving van Zambia. Zie *Case-study Zambia* XII, pp. 513–515: Some data on the links of expatriate missionaries.

23) Van de buitenlandse missionarissen beantwoordden 58.2 % deze vraag positief, 18.6 % negatief. Er is echter een groot verschil tussen de verschillende categorieën: de priesters (74.6 %) blijken meer positief te zijn in dit opzicht dan de Broeders (46.5 %) en Zusters (44.6 %).

24) In *Case-study Zambia* XII, p.p. 445–463 wordt uitvoerig ingegaan op filosofische, sociologische en missiologische evaluaties van „wederkerigheid” zoals die in recente discussies en met name ook in het studieproject van het IIMO over „wederkerige assistentie van Kerken” tot uiting zijn gekomen.

25) Zie *Case-study Zambia* XII, pp. 509–512: Promoting awareness of reciprocity.

Love China '75 Evangelische bezinning op China

INLEIDING

Sinds kort is er in evangelische kringen een bezinning op gang gekomen over de problematiek van het nieuwe China. Daarbij gaat het niet om een „dialog” met het Maoïsme, maar veeleer om een bezinning op de mogelijkheden om, nu er een nieuwe opening van China op gang begint te komen, in contact te treden met christenen en kerken in dat land. Sterk ligt daarbij de nadruk op de nieuwe mogelijkheden van zending en evangelisatie.

In dit kader werd in Manilla een grote conferentie over het thema „Love China” belegd, waaraan zo'n 420 evangelisch gezinde christenen uit 19 landen deelnamen - 7—11 september 1975. In hoeverre deze conferentie verband hield met het in 1974 in Lausanne belegde congres voor wereld-evangelisatie is niet geheel duidelijk geworden: naar Lausanne werd slechts een enkele maal verwezen.

Ik had het voorrecht deze conferentie te mogen bijwonen en heb daarbij vele gesprekken kunnen voeren, onder andere met Chinese jongeren die recentelijk nog in China zijn geweest.

In dit artikel zou ik graag enkele impressies van de conferentie willen doorgeven.

DE KERK IN CHINA VOOR EN NA DE COMMUNISTISCHE MACHTSOVERNAME

Gesteld kan worden dat christenen in Azië zich intens betrokken weten bij het gebeuren in China. Dit geldt niet alleen voor de traditionele en bij de oecumenische beweging aangesloten kerken (men leze bijvoorbeeld de rapporten van de Lutherse Wereld Federatie over China), maar recentelijk ook grote groepen evangelisch en „charismatisch” georiënteerde kerken en kerkgemeenschappen. De eerste groep benadrukt de dialoog, terwijl de tweede groep meer de nadruk legt op de confrontatie door zending en evangelisatie. Op de conferentie in Manilla is het missionair-

verkondigend element sterk naar voren gekomen. De rol van de oecumenische beweging kwam nauwelijks ter sprake.

Het overgrote deel van de conferentiegangers was afkomstig uit Azië. Verder waren er een aantal Amerikaanse en Britse oud-zendingelingen die in China werkzaam waren tijdens de communistische machtsovername van 1949. Een van hen was de bekende Leslie T. Lyall, schrijver van het boekje *Come Wind, Come Weather*, die een referaat hield over de kerk in China gedurende de periode 1949—1966. Arnold Lea besprak de periode 1807—1949 en Horace Williams belichtte de periode 1924—1950.

Veel nieuws kwam in deze lezingen niet naar voren. Leslie Lyall herhaalde grotendeels wat hij reeds in zijn boeken had vastgelegd. Gelukkig konden geïnteresseerden, waaronder schrijver dezes, op de boekentafel het nodige aanvullende materiaal krijgen, waaronder een behoorlijk uitgebreide literatuurlijst over China. De boeken die op de boekentafel verkrijgbaar waren bleken niet alleen te zijn beperkt tot de eigen kring. Zo kon men er het boek van Richard C. Bush, *Religion in Communist China* en het boek van Francis P. Jones, *The Church in Communist China* alsmede een M.I.T. uitgave getiteld: *Chinese Communist Society: The Family and the Village* kopen.

In de lezingen die werden gehouden kon men veel persoonlijke impressies terugvinden, vooral waar gesproken werd over de periode 1929—1949. De referaten over de kerk in China werden natuurlijk vanuit de evangelische hoek belicht. Christenen als Wang Min-tao en Watchman Nee werden uitvoerig besproken. Dezen streefden naar een autonome kerk los van een specifiek westerse context.

Omtrent het lot van Wang Min-tao is weinig bekend. Leslie Lyall deelde mij in een der gesprekken mede dat zijn vrouw in 1974 werd vrijgelaten, maar dat Wang Min-tao, als hij nog leeft, nog gevangen moet zitten (hij zou nu 75 jaar zijn).

PRINCIPIELE DOORDENKING VAN MARXISME, LENINISME EN MAOISME

Het is natuurlijk van belang te weten hoe men in deze kring nu denkt over de ideologieën. Hierover kwam een boeiend referaat van David Aikman, correspondent van het Amerikaanse weekblad TIME in Hong Kong.

Op de tweede dag van de conferentie sprak hij over het thema „Marxisme, de gedachten van Mao en het Christendom”. Het referaat van Aikman

bleek behoorlijk grondig in elkaar te zitten. Het bevatte vele treffende citaten uit de Chinese communistische literatuur en vormde in feite de enige echte bezinning op het verschijnsel van het Maoïsme tijdens deze conferentie. Naar Aikman werd evenwel ademloos geluisterd, hoewel het betoog van behoorlijk niveau was. Algemeen bleek men het met zijn visie op de ideologieën, inzonderheid het Maoïsme eens te zijn.

Aikman begon met een groot aantal citaten uit het zgn. „Rode Boekje”. In een van deze citaten wordt door Mao Tse-tung gezegd: „Wij hebben een geloof nodig in de massa en een geloof in de partij.” Aikman zag het communisme niet direct als een religie of pseudo-religie, maar als een “system of beliefs” (stelsel van geloofsopvattingen). Het Chinese communisme bestaat uit Marxisme, Leninisme en Maoïsme. Er zijn twee kanten aan dit “beliefsystem”: 1. de intellectuele aanspraken en 2. het emotionele en spirituele aspect (persoonlijke inzet en opoffering). Volgens Aikman moet het communisme worden gezien als „een diabolische parodie op het christelijk geloof”. Saillante uitspraak: „De duivel kan niet schep- pen, hij kan alleen imiteren”.

Het Marxisme probeert op een intellectuele wijze iets te bereiken en wil met name bewijzen dat er geen God is. „In het hart van het marxistische denken is de gedachte om God uit te stoten, maar tegelijkertijd verwelkomt het de gedachte van verlossing (salvation) zonder God.”

Mao Tse-tung heeft volgens Aikman veel denkbeelden van Marx gewijzigd. Marx legt de nadruk op de dialectiek van de geschiedenis en vraagt zich af hoe het komt dat het zo'n chaos in de wereld is. Waarom zijn de mensen niet gelukkig? Wat is de oorzaak van de oorlog?

Bij het beantwoorden van vragen als deze heeft Marx reeds van het begin af aan morele kwesties niet bij zijn onderzoek betrokken. Hij zocht naar het absolute zonder God. Voor Marx werd de geschiedenis bepaald door de klassenstrijd en verloopt de geschiedenis in fasen: slavenstelsel, kapitalisme, socialisme, etc. Het einde zal de klassenloze maatschappij zijn — in feite evenwel een utopie.

Marx was een zeer actief revolutionair die ook geprobeerd heeft zijn denkbeelden in praktijk te brengen. Maar hij was geen organisator. Het was Lenin die het communisme heeft gemaakt tot wat het nu is. Zonder Lenin, zo stelde Aikman, zou het Marxisme een van de filosofieën van het verleden zijn geworden.

Lenin ontwikkelde een strategie om de marxistische ideologie te verbrei- den. Hij kwam met het concept van de partij, die als een soort priester- stand ging functioneren. De partij werd gezien als voorhoede van de arbeidersklasse en de partij werd beschouwd onfeilbaar te zijn. Lenin kende slechts één moraal: de revolutie-moraal. Alles kan daardoor worden gerechtvaardigd (revolutie rechtvaardigt de middelen).

Mao Tse-tung begon op te komen op het moment dat Lenin stierf. Hij was uitermate thuis in de westerse filosofische geschriften. Hem stonden twee hoofdzaken voor ogen: China bewapenen tegen het buitenlands imperialisme en het bevrijden van de mens uit de bestaande ellende. Meer dan Marx en Lenin had Mao gevoel voor menselijke woorden. Het blijkt dat Mao in tegenstelling tot Marx diep beïnvloed was door de westers- filosofische concepties inzake de moraal. Het wilde mensen verbeteren en het lot van de Chinese boeren eveneens. Daarvoor ging hij zich inzetten. Als rechtvaardiging van zijn handelwijze zocht hij evenwel een aanvaard- bare doctrine en deze vond hij in het Marxisme en Leninisme.

Aikman betoogde dat Mao geleidelijk aan echter van enkele fundamenteel marxistisch-leninistische principes af begon te wijken. Voor het Marxisme- Leninisme bestaat er geen zonde, geen verlossing in persoonlijke zin en het communisme kan niet door middel van een geloof worden gerealiseerd. Mao ging echter steeds meer de nadruk leggen op de noodzaak van „geloof” in het communisme. Het bij Mao Tse-tung (onderdrukte?) „christelijk” denken kwam naar boven (ongetwijfeld is hij in aanraking gekomen met de christelijke zending) en werden er begrippen als „zonde”, „verlossing”, etc. geïntroduceerd. De nadruk kwam in het Maoïsme te liggen op de persoonlijke verlossing. De filosofie van Mao Tse-tung dwaalde daarbij geleidelijk af van de zuiver materialistische opvattingen van Marx en Lenin. Begrippen als „zonde”, „vergeving”, „bekering” en de gehele idee van de veranderde natuur van de mens kregen in het Maoïsme een centrale plaats. Volgens Aikman gaat het hier om een parodie op de christelijke conceptie van de wedergeboorte.

Aikman wees ook op de vergoddelijking die grote leiders uit het commu- nisme ondergaan. De frase „Lenin leeft!” duidt bijvoorbeeld op zulk een deïficatie. Aikman stelde dat het communisme en het Maoïsme een na- maakprodukt zijn van het christelijk geloof. Hij besloot zijn referaat met de opmerking dat de strijd tegen het communisme niet met „vleselijke mid-

delen" (zoals het stellen van democratie tegenover dictatuur), maar met „geestelijke middelen" gevoerd moet worden, aangezien geen enkel politiek stelsel uiteindelijk tegen het communisme bestand zal blijken (volgens Aikman).

ONTWIKKELINGEN NA 1973: DESILLUSIE BIJ VELE JONGEREN IN CHINA

Een van de meest opvallende ontwikkelingen in China na 1973 is een sterke stroming onder de jongeren die het leven op het platte land moe geworden zijn. Jeugdige Chinezen uit Hong Kong die nog recentelijk de volksrepubliek bezocht hadden, en die daar vele contacten met vooral de jongeren hebben kunnen leggen, hebben mij uitvoerig verteld over deze nieuwe ontwikkeling.

Tijdens de Culturele Revolutie, zo is mij verteld, voelden de jongeren zich actief betrokken bij de verbreiding van het Maoïsme. Zij konden hun energie op voorheen ongekende wijze kwijt en brachten door hun optreden het gehele land in opschudding. Maar ná de Culturele Revolutie beval Mao Tse-tung dat deze jongeren naar het land moesten worden gestuurd om daar in de landbouw te werk te worden gesteld. De tijd van agitatie was toen voorbij: het werd nu een tijd van hard werken onder ruwe omstandigheden. Vooral het leger, dat de gebeurtenissen weer onder controle wilde brengen, heeft daarop aangedrongen. De val van Lin Piao, die tijdens de Culturele Revolutie nog als een soort „godheid" werd vereerd naast Mao Tse-tung en die ook als opvolger van Mao was aangewezen heeft dit gevoel van desillusie onder de jongeren aanzienlijk versterkt. Juist Lin Piao had de Mao-cultus zo bevorderd, onder meer door de uitgave van het „Rode Boekje".

Maar vooral de gedwongen arbeid in de landbouw heeft tot het gevoel van onbehagen bij de jongeren bijgedragen. De Lin Piao-affaire (hij verdween op mysterieuze wijze van het toneel en later werd meegedeeld dat hij tijdens een vlucht poging naar de Sowjet-Unie was verongelukt) gaf vele jongeren het gevoel dat niets meer zeker is. Een der jongeren die ik sprak formuleerde het aldus: „Er verandert voortdurend wat in China. Dit schept een gevoel van onzekerheid." Veel jongeren wachten op de dood van voorzitter Mao. Zij blijken niet meer zo enthousiast te zijn over het Maoïsme als voorheen.

Verder is mij verteld dat de jongere generatie zoekt naar *religieuze alter-*

natieven voor het Maoïsme. Vooral onder de middelbare scholieren moet dit gevoel van onbehagen en het verlangen naar „iets nieuws" sterk leven. Een meisje vertelde mij hoe zij zelf tijdens een van haar recente bezoeken aan Shanghai had meegemaakt, dat jonge mensen zich met „bijgelovigheden" („superstitiousness") bezig gingen houden. Oude verhalen over „geestverschijningen" doen weer de ronde, met name op het platte land. Diverse occulte gewoonten, zoals kaartlezen en spiritistische séances, welke in het oude China wijd verbreid waren, herleven. Er schijnt een duidelijke onzekerheid aangaande de toekomst te zijn. De rooms-katholieke priester Ladany, die de conferentie voorlichtte over de positie van de Rooms-Katholieke kerk in het nieuwe China, deelde tijdens zijn referaat mede dat de verwarring onder de jongere generatie groot is. Berichten uit bijvoorbeeld Kanton wijzen erop dat voor veel jongeren het Marxisme passé is en dat een aantal onder hen naar waarzeggers loopt en deelnemen aan spiritistische séances. Het vacuüm dat na de Culturele Revolutie is geschapen en de geweldige desillusie in de ideologie van het Maoïsme heeft bij vele jongeren een verlangen gewekt naar religie en naar — zoals Ladany het uitdrukte, de „onzichtbare wereld" (invisible world). Ladany sprak van een „geestelijke vernieuwingsbeweging die zich uit op een zeer vervormde wijze".

Ook door andere sprekers ter conferentie, onder andere de Chinese student Wan Wai-yiu uit Hong Kong, die zich in de huidige China-problematiek heeft gespecialiseerd en met wie ik hierover ook een uitvoerig gesprek heb kunnen voeren, werd dit bevestigd.

In hoeverre de hierboven beschreven situatie een algemeen beeld geeft is en blijft voorlopig moeilijk aan te geven. Er zal meer research moeten worden verricht en er zullen meer contacten moeten worden gelegd met personen die *regelmatig* het vaste land van China bezoeken. De contacten die jonge Chinezen vanuit Hong Kong kunnen leggen zijn natuurlijk zeer waardevol. Want zij kunnen zonder moeilijkheden over de grens en hebben ook geen taalproblemen. Een groot deel van de informatie tijdens de Love China '75-conferentie was afkomstig van studenten en China-specialisten uit Hong Kong die recentelijk in China geweest waren. Hun berichten zijn derhalve waardevol.

Op de conferentie werd algemeen gevoeld en uitgesproken dat er nieuwe mogelijkheden liggen voor de zending in het huidige China. De Far East Broadcasting Company (FEBC), in Manilla, welke men bij deze gelegenheid kon bezoeken, zendt dagelijks radio-uitzendingen uit naar het Chinese vasteland. Er zijn vier krachtige zenders die samen geheel China kunnen bestrijken en die in de belangrijkste dialecten het Evangelie via de radio uitzenden (vaak ook door het lezen van grote Schriftgedeelten). Verder viel op de conferentie veel nadruk op het persoonlijk contact, met name nu er een „her-opening” van China plaatsvindt en ook door de mogelijkheden die China zelf biedt aan landen uit de derde wereld, zoals ontwikkelingshulp en andere bijstand. Tanzaniaanse studenten in Peking die een Evangelische achtergrond hebben houden speciale bijeenkomsten waarvoor ook Chinezen worden uitgenodigd.

Wel werd algemeen gevoeld en benadrukt dat de zending zich niet moet binden aan een ideologie of politiek systeem — zowel het kapitalisme als het maoïsme. Het inheemse karakter van de Chinese kerk werd sterk benadrukt door verschillende hoofdsprekers. Soms ging dit ons, Europeanen, wel eens wat te ver en kregen wij de indruk dat *nationalistische* onder-tonen niet geheel vreemd aan de sfeer van de conferentie waren — hetgeen verklaarbaar is uit het feit dat er zoveel Chinezen op de conferentie aanwezig waren.

Tekenend voor de nadruk op het inheemse karakter van de Chinese kerk was het eerste referaat van de baptist S. Hsu over het thema „inheemse bewegingen van christenen”. Hsu benadrukte dat het Westen in het verleden een niet al te fraaie rol gespeeld heeft bij de contacten welke China in de 19e eeuw had. De „zestig jaren van droeve gebeurtenissen” kenden helaas ook in enkele gevallen een droeve vermenging van christendom en (westerse) politiek. Maar in de 20e eeuw komt er in China een beweging op gang die toe wil naar een inheemse kerk. Dr. Sun Yat-sen, zelf een christen, heeft een geweldige bijdrage geleverd tot de opbouw van het land. Na 1900, aldus Hsu, gaan de protestantse zendingen meer aandacht besteden aan de educatie van het Chinese volk en neemt het aantal scholen en universiteiten sterk toe. Na ongeveer 1926 leggen tal van zendingsgenootschappen het bestuur van hun kerken in Chinese handen, maar ze

blijven nog wel als „adviseurs” betrokken bij de kerken. Het doel van de inheems-kerkelijke beweging is dat het christendom in China een Chinese gedaante zou aannemen, waardoor het voor het Chinese volk meer aanvaardbaar zou zijn. Wel legde Hsu in dit kader er sterk de nadruk op dat dit niet mag leiden tot een cultureel-religieus syncretisme. Het gaat niet om een nationale of gesecculariseerde kerk, maar om een Nieuwtestamenteel gebonden kerk. Oude tradities mogen evenwel niet zo maar worden afgewezen, hoewel b.v. de voorvader-verering, waartegen Hsu zich duidelijk keerde, een belangrijke handicap voor de acceptatie van het christendom vormt.

Er waren ter conferentie ook andere interpretaties van de westerse betrokkenheid bij de verbreiding van het christendom in China, met name gedurende de 19e eeuw. Vooral enkele voormalige Europese zendelingen in China erkenden volledig dat de rol van de westerse mogendheden in het verleden bij de „openbreking” van China niet altijd even fraai geweest is, doch dat dit tegelijk niet impliceert dat de zending dan maar uit zelfbeschuldiging het hoofd in de schoot moet leggen. David Adeney heeft hierover in zijn ter conferentie aanbevolen boekje „*China — Christian Students Face the Revolution*” opgemerkt dat ook het imperialistische Romeinse wereldrijk omstandigheden kende, waarvan de christenzendingen hebben geprofiteerd. Paulus, aldus Adeney, beriep zich bijvoorbeeld op zijn Romeinse burgerschap. Maar, zo merkte Adeney — die zelf in China werkzaam was tijdens de communistische machtsovername in 1949 (hij was uitgezonden door de China Inland Mission) — op, veel zendelingen wilden zich politiek niet met enig stelsel identificeren. „Wij vroegen niet om de Britse bescherming, maar wilden ons daarentegen identificeren met het land dat wij voor onze arbeid hadden uitgekozen.”

Eén van de westerse sprekers probeerde in de westerse betrokkenheid bij de geschiedenis van het 19e eeuwse China de „soevereiniteit van God” te herkennen. De wijze waarop het Westen zich heeft misdragen wees hij natuurlijk af, maar, zo stelde hij: „God liep over de betreuwenswaardige handelingen van de buitenlandse regeringen heen” („God overruled the regrettable actions of foreign governments”). Met andere woorden: God heeft de onrechtvaardige daden van mensen toch gebruikt om zijn doel — het Evangelie in China — te bereiken. De man zal het goed hebben bedoeld en ook het overige uit zijn betoog, met name wat hij opmerkte

over Hudson Taylor, was nog niet zo slecht, maar de wijze waarop hij hier de trieste feiten der geschiedenis toch even afdeed door ze in de context van de Goddelijke soevereiniteit te plaatsen, kwam natuurlijk slecht over. Men kon na afloop van dit referaat dan ook geen applaus horen, zulks in tegenstelling tot wat er na afloop van de andere referaten gebeurde.

EEN BRIEF AAN DE KERK IN CHINA

Op de laatste dag van de conferentie kwam er nog een brief ter sprake die een aantal deelnemers wilden toezenden aan de kerk in China. Over de officiële status van dit document bestaat evenwel onzekerheid. Tijdens de slotdiscussies werden enkele amendementen voorgesteld en serieus in overweging genomen, maar uiteindelijk toch niet opgenomen. Tot een stemming of aanvaarding van de brief als officieel conferentie-document is het niet gekomen. Opmerkelijk was wel dat de FEBC de volledige inhoud van de brief nog diezelfde avond over de radio doorseinde naar het Chinese vaste land, waarmee de officiële status van dit document toch weer werd versterkt. Ter informatie volgt hier de inhoud van deze brief:

„Wij, Chinese en andere christenen, die hebben deelgenomen aan de Love China '75-conferentie, die van 7—11 september 1975 in Manilla op de Philippijnen heeft plaatsgevonden, brengen in de Naam van de Here Jezus Christus onze groet over aan onze broeders en zusters die de Here in China aanbidden en aan het gehele Chinese volk.

Hoewel wij uit vele verschillende landen, kerken en culturen afkomstig zijn, zijn wij verenigd bij de herbevestiging van onze overtuiging dat, hoewel de behoeften van het lichaam door menselijke inspanning bevredigd kunnen worden, de behoeften van de innerlijke mens alleen bevredigd kunnen worden door de aanvaarding van het heil door Jezus Christus en dat Hij Here is — zowel in China als in elk ander land.

Wij wijden ons aande versterking van het lichaam van Christus in China door onze gebeden en onze liefde. Wij wijden ons aan de hulp aan de Chinese kerk om te bestaan en het Evangelie uit te dragen aan het Chinese volk en om Gods volk in de wereld voor altijd voor ogen te houden welke geestelijke behoeften er in China zijn.”

CONCLUSIE

Concluderend kan worden gezegd dat in Evangelische kring, ook in de derde wereld, nadruk wordt gelegd op het inheemse karakter van de Chinese kerk en dat men duidelijk solidair wil zijn met deze kerk die in de verdrukking leeft. Tegelijk moet worden opgemerkt dat advies, hulp en daadwerkelijke inzet van westerse zendelingen zeer op prijs wordt gesteld. Hoewel op de conferentie de overgrote meerderheid der christenen afkomstig was uit de derde wereld, was er beslist geen vijandschap tegen het Westen. De typische sfeer van hartelijkheid welke in Evangelische kring op soortgelijke conferenties toch overheersend is, verdrong nationalistische barrières. Van enig gevoel van superioriteit was noch aan Europese of Amerikaanse, noch aan Aziatische zijde sprake. Nadruk viel op de samenwerking om dit immense probleem gezamenlijk aan te pakken. Bij westerse christenen was het besef aanwezig dat het Westen in het verleden niet zonder schuld is geweest en dat de zending zich niet mag inlaten met een ideologie.

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).

Honderd jaar geleden werd de missiecongregatie van het Goddelijk Woord, de *Societas Verbi Divini* (SVD) gesticht door Arnold Janssen. Hij was een Duitse diocesane priester voor wie het gebrek aan missionaire interesse en inzet van de Duitse Katholieken een bron was van voortdurende zorg. Initiatieven in andere landen (Mill Hill Fathers in Engeland, Witte Paters in Frankrijk) hebben stellig meegespeeld in de uiteindelijke beslissing ook in Duitsland een congregatie voor de missie te stichten. Vanwege de toen in Duitsland heersende „Kulturkampf“ zag Arnold Janssen zich genoodzaakt om het eerste missiehuis van de SVD in het vlak over de Duitse grens gelegen plaatsje Steyl te openen (8 september 1875). De SVD is echter geen Duitse congregatie gebleven. Zij is uitgegroeid tot een internationaal en intercontinentaal missionair instituut met meer dan vijfduizend leden. Veranderingen en verschuivingen die in de wereld en de wereldkerk plaatsvonden zijn aan de SVD echter niet voorbijgegaan.

N.a.v. 100 jaar SVD heeft de huidige provinciale overste van SVD-Nederland, dr. A. de Groot, in een opmerkelijke studie het internationale karakter van deze congregatie geanalyseerd in een historisch, verleden en toekomst omspannend, perspectief. Deze studie die hij de titel meegaf: „*De internationale ontwikkelingen en verwikkelingen van een missiecongregatie. Van een Duits verleden naar een Aziatische toekomst?*“*) willen we hier kort samenvatten met soms een aanvullende of verklarende opmerking.

INTERNATIONALE ONTWIKKELINGEN

Uitbreiding op het noordelijk halfrond: De SVD, van oorsprong een Duitse congregatie, heeft vanaf het begin ook niet-Duitsers in haar rangen opgenomen. Aanvankelijk betekende dat echter dat deze min of meer werden geassimileerd in een Duitse taal- en cultuurpatroon. Zo meldden zich bijv. van 1875-1910 130 Nederlandse jongens bij het Duitse gymnasium van de SVD in Steyl. Arnold Janssen nam echter reeds de beslissing om ook in de Anglo-Saksische wereld (USA) te gaan recrutereren. Er bleef echter lange tijd een kern van Duitse leden bestaan voor wie grensoverschrijding buiten het Germaanse cultuurgebied telkens weer moeilijkheden opleverde en die bewust of onbewust een dominerende rol probeerde te spelen.

*) Deze studie is in de vorm van een paper (16 pag.) gepresenteerd tijdens een persconferentie, gehouden te Steyl, 19 augustus 1975. De volledige tekst is nog in beperkte mate voorradig en kan worden aangevraagd bij: Provinciaal SVD, Amersfoortsestraat 20, Soesterberg.

De oprichting van een zelfstandige Poolse SVD-provincie (vanaf 1919) moet dan ook als een doorbraak worden beschouwd op de weg naar internationalisatie. De toeleiding bleef echter nog lange tijd in Duitse handen. Pas in 1967 werd voor het eerst een niet-Duister, nl. de Amerikaan John Musinsky tot algemeen overste van de SVD gekozen.

Het feit dat zelfstandige provincies buiten het Duitse taal- en cultuurgebied zonder al te veel conflicten tot leven zijn gekomen, is van grote betekenis geweest voor de missionaire organisatie van de SVD. Het gaf immers de mogelijkheid om arbeidsterreinen met internationale teams van missionarissen te bezetten, waardoor in de periode van dekolonisatie beter op politieke situaties kon worden ingespeeld.

Uitbreiding naar het zuidelijk halfrond: Na de Eerste Wereldoorlog kwam er een verzoek van Chinese diocesane priesters om zich bij de SVD te mogen aansluiten. Aanvankelijk ging men hier niet op in. In 1920 werd echter een studiecommissie benoemd, die een gunstig advies uitbracht. Als voordelen zag men o.m. betere ascetische vorming, overbrugging van rassen tegenstellingen, gemakkelijker plaatsingsbeleid en betere controle over besteding van missiegelden. Een grote stimulans ging eveneens uit van de Propaganda Fide en de Pausen die in stijgende mate op indigenisatie van alle aspecten, ook het religieuze leven, van de plaatselijke kerk aanstuurden.

Vanaf 1924 werden de eerste Chinese novicen in de SVD opgenomen, o.m. de latere kardinaal Tien. In 1922 was de SVD in het Zuiden van Noord-Amerika gestart met de priesteropleiding van negers. In 1933 werden de eerste Indonesiërs toegelaten, gevolgd door Philippino's, Japanners en Indiërs. In deze periode wordt het internationale karakter van de congregatie nog eenzijdig bepaald door blanke suprematie en westers-kerkelijke dominantie. De SVD maakt op het heersende uniforme missionair-kerkelijk patroon geen uitzondering. Ook het kwantitatieve overwicht van westerse leden speelt daarbij een grote rol. Sinds Vaticanum II wordt een nieuwe ontwikkeling zichtbaar: een meer pluriforme benaderingswijze en een merkbare groei van het Aziatische ledenaantal.

Huidige internationale samenstelling: De SVD telde begin 1975: 4933 leden in de geloften (3170 priesters, 619 theologanten, 1144 broeders) en 336 novicen (waarvan 31 broeder-novicen). Driekwart van de leden zijn dus clerici en een kwart is broeder, terwijl ongeveer een kleine duizend leden in opleiding zijn. De leeftijdsverschillen zijn per kontinent nogal verschillend: het ledenbestand is oud in Europa (met uitzondering van Polen en Ierland), vergrijzend in de beide Amerika's, maar zeer jong in Azië. De samenstelling volgens nationaliteiten geeft het volgende beeld: 1/3 van de leden zijn Duitsers, de Anglo-Amerikanen (12%) vormen de tweede grootste groep, Nederlanders vormen ongeveer 8%.

Ofschoon de SVD werkzaam is in Afrika (Ghana, Zaïre) zijn er weinig Afrikaanse leden. De Latijns-Amerikanen vormen 8% van de leden. Sinds 1945 is er echter een gestadige ledengroei van Aziaten, die momenteel 17% van het totale aantal SVD-ers bedragen. Verwacht wordt dat Azië in de komende 10 jaar een stijging

zal laten zien tot 30 %. De helft van de novicen zijn nu al aziaten en over een aantal jaren zal de helft van alle SVD-leden onder de 45 jaar azaat zijn. Dit cijfermateriaal biedt voldoende houvast om te kunnen spreken over een aziatische toekomst van de SVD.

INTERNATIONALE VERWIKKELINGEN

Op het generale kapittel (= algemene vergadering) van de SVD in 1972 werd de beleving van het internationale en interracial karakter van de congregatie gezien als een zichtbaar teken van het Rijk Gods, een authentieke uitdrukking van de mogelijkheid voor de volken elkaar als broeders te ontmoeten. Men sprak daar ook over het eerlijk onder ogen zien van spanningen, maar de existentiële problematiek waarmee deze intercontinentale congregatie in de zeventiger jaren te kampen heeft, werd echter te snel en te gemakkelijk overstege. Het gevaar is immers niet denkbeeldig dat de toekomst niet veel meer zal zijn dan de voortzetting van het verleden: een aflossing van de wacht en de macht en het inlossen van een westerse suprematie voor een andere (aziatische). Dit zou echter grote schade toebrengen aan de vitaliteit en geloofwaardigheid van deze religieuze en missionaire gemeenschap. Zal de SVD in staat blijken een voorbeeld te worden van onderlinge samenwerking, communicatie en begrip, zo noodzakelijk ook voor de volkerengemeenschap? Dit zal slechts verwezenlijkt kunnen worden door de onderlinge relatiepatronen grondig te veranderen; door cultureel en religieus pluralisme en pluriformiteit te eerbiedigen en te bevorderen; door verantwoordelijkheid en taken over te dragen; door individueel en collectief beleefde waarden, inzichten en ervaringen in samenwerking en samenspraak voor het geheel dienstbaar te maken. Waar het dus op aankomt is het vormen van een echt internationale attitude. Hiermee is het ideaal aangegeven.

Hoe de feitelijke situatie en de onderlinge verhoudingen momenteel liggen, is op onthullende wijze blootgelegd door de 'self-study' welke de SVD heeft ondernomen. Omdat getalsmatig de toekomst van de SVD in Azië ligt, nemen wij hier enkele resultaten van de attitude-survey onder de loupe welke refereren aan de kwaliteit van de verhoudingen in Azië. Hier werken nu ongeveer 30 % van alle SVD-leden, waarvan 60 % aziaten en 40 % buitenlanders zijn; van de aziaten zijn 81 % jonger dan 36 jaar, van de buitenlanders slechts 22 %.

Houdingen en verhoudingen in Azië: Hoe ervaren de aziatische SVD-ers de aanwezigheid van buitenlandse SVD-ers in hun midden en hoe zijn de gevoelens ten opzichte van elkaar?

Tweederangsleden: 29 % van de aziaten zeggen dat ze zich als tweederangsleden behandeld voelen, terwijl van de buitenlanders slechts 9 % de indruk heeft dat hun aziatische medebroeders zich zo behandeld voelen.

Internationale gemeenschappen: de meerderheid van de buitenlanders is van mening dat de praktijk van de SVD om internationaal samengestelde communautiteiten te vormen de effectiviteit van werken bevordert; van de aziaten wordt dit

slechts door een minderheid zo gezien. De meerderheid ziet hier een belemmering in van de indigenisatie van de lokale kerk en van eigen lokale verantwoordelijkheid.

Tevredenheid: de buitenlanders zijn globaal gesproken tevreden over de algemene gang van zaken; de aziaten zijn daarover ontevreden en verwijten de leiding gebrek aan communicatie en consultatie ten aanzien van b.v. planning en financiën.

Gezag: 40 % van de aziaten (en latijnsamerikanen) tegenover een gemiddelde van 25 % voor heel de congregatie geeft uitdrukking aan hun gevoelens van wantrouwen tegenover hun oversten en aan het gevoelen dat zij door de oversten gewantrouwd worden. Omdat nu in versneld tempo aziaten tot oversten worden gekozen, zal een nieuwe sondering in dit opzicht noodzakelijk worden.

Uit het onderzoek blijkt echter ook dat aziatische seminaristen (leden in opleiding) meer autoritair gebonden willen zijn dan hun soortgenoten in het Westen, dat zij grenzen stellen aan democratische inspraak en zich meer richten op de gemeenschap.

Culturele vervreemding: de verhouding tussen aziaten en buitenlanders wordt ook wezenlijk bepaald door de culturele vervreemding die de aziaten ten opzichte van hun eigen cultuur ervaren. Het op uniformiteit gerichte verleden werkt nog door. Het is echter bemoedigend dat zowel buitenlanders als aziaten de behoefte gevoelen aan meer inbreng van lokale SVD-ers op het ontwikkelen van een eigen levensstijl en theologie, een aangepaste opleiding en nieuwe werkwijzen in het pastorale en missionaire vlak.

Het missionaire karakter van de SVD: buitenlandse leden vragen zich af, of de SVD wel optimaal aan haar missionaire opdracht beantwoordt door haar leden te laten functioneren als pastors, en of zij zich in haar werk- en projectkeuze niet veel meer door nieuwe, missionaire situaties zou moeten laten leiden? Suggesties worden daarom gedaan voor het hanteren van andere dan de nu gebruikte criteria bij het aannemen van nieuwe leden. Misschien zou het merendeel van de aspiranten in plaats van SVD-ers diocesane priesters moeten worden... Het kapittel van 1972 is op deze suggestie echter niet ingegaan.

Spanningen in de toekomst: voor de toekomst zijn eveneens de nodige spanningen te voorzien. De aziaten zijn globaal genomen in hun theologie pre-Vaticaan georiënteerd ook al wordt Vaticanum II als uitgangspunt genomen. Ze zijn sterk anti-secularistisch ingesteld en vinden socio-economische activiteiten alleen verantwoord in zoverre dat ze de evangelieprediking ondersteunen. Een klein aantal Philippino's houdt zich echter bezig met politieke vraagstukken en de strijd voor sociale gerechtigheid. Deze uitzondering daargelaten, kan van de aziatische SVD worden gezegd, dat ze zich te weinig oriënteert op haar kerkelijke dienst aan de wereld.

CONCLUSIE

De SVD groeit volgens gegronde prognoses kwantitatief gezien naar een aziatische meerderheid. Of de SVD daarbij werkelijk internationaal zal zijn, hangt af van

haar lokale en buitenlandse leden. De internationale verhoudingen zullen wezenlijk bepaald worden door houdingen.

De bovenaangeduide houdingen zullen dan ook moeten veranderen. Het Babel van de vervreemding, de spraakverwarring, de gespletenheid en verdeeldheid, de rassenwaan, het onbegrip moet worden omgekeerd om het Pinksterwonder opnieuw te laten geschieden. Alleen dan heeft de SVD nog toekomst: een aziatische en een internationale.

(Samenvatting door F. J. Verstraelen)

Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1975

VERANTWOORDING

Traditiegetrouw heeft de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Boerhaavelaan 43, Leiden) ook nu weer een bibliografie samengesteld van in het voorgaande jaar in Nederland en België verschenen missiologische publicaties. De klacht dat in het verleden aan België in dit opzicht te weinig recht is gedaan heeft er toe geleid dat onder meer publicaties van het Internationale Onderzoeks- en Informatiecentrum Pro Mundi Vita te Brussel zijn opgenomen. Tevens wordt er naar gestreefd jaarlijks een opgave te ontvangen van missiologische bijdragen uit de kring van de Katholieke Universiteit te Leuven en de Protestantse Theologische Faculteit in Brussel.

Als gevolg van het brede aandachtsveld van de missiologie en het daaruit voortvloeiende grote aantal relevante, zij het niet altijd strikt wetenschappelijke publicaties, was een zekere selectie onvermijdelijk. Desondanks zijn ook enkele bijdragen uit weekbladen opgenomen als deze van belang worden geacht. Tevens is rekening gehouden met missiologische doktoraal scripties en andere niet-handels uitgaven voor zover bij de afdeling missiologie bekend.

L. Lagerwerf

Gebruikte afkortingen

- COLAM – Centrum Oriëntatie Latijns Amerika
HKI – Hendrik Kraemer Instituut
ID – Informatiedienst. Woord en Wederwoord van de Nederlandse missionarissen
IVO – Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken
PMV – Pro Mundi Vita
T.v.Th. – Tijdschrift voor Theologie
W&Z – Wereld en Zending
WIZA – Werkgroep Indianen Zuid-Amerika

A. ALGEMEEN

Missionaire Geschiedschrijving/Kerkgeschiedenis

1. Hoedemaker, L. A., In Memoriam Prof. Hans Hoekendijk. Vandaar 1 (1975) 9, 16-17.
2. Linde, J. M. v. d., In memoriam Johannes Christiaan Hoekendijk. W&Z 4 (1975) 5, 329-331.
3. Verkuyl, J., In memoriam dr. C. L. van Doorn. Trouw 24 nov. 1975.
Zie ook nos. 19, 93, 102, 110, 124, 127, 131, 148, 151.

4. Alfrink, Bernard, Indrukken uit de Bisschoppensynode. Inleiding op het missiologisch beraad te Soesterberg, 13 december 1974, en in de abdijs Postel, 31 januari 1975. *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 48 (1975) febr., 82-91.
 5. Auwerda R. en A. Schipper, Een hele wereld vrij. Voorbereiding voor de Vijfde Assemblée van de Wereldraad van Kerken - Nairobi 1975. Op verzoek van de Raad van Kerken in Nederland naar grondmateriaal van de Wereldraad van Kerken bewerkt. Kampen 1975, 48 pp.
 6. Bedreiging van een nieuw missionair tijdvak. Documentatie van het conflict rond de missionaire organisatie in het bisdom Roermond in 1975, bijgehouden tot 21 jan. 1975. *Holtum* 1975, 28 pp.
 7. Eenheid door bevrijding. Studies in verband met Nairobi van dr. A. v. de Heuvel, prof. dr. H. A. M. Fiolet, prof. dr. J. Verkuyl, drs. T. Gillhuis, dr. H. de Lange en drs. J. ter Laak. Kampen 1975, 109 pp.
 8. Engelen, J. M. van, Studieseecretariaat voor Missionaire Vorming van de N.M.R.: Bisschoppensynode 1974. In: *De Evangelisatie van de hedendaagse wereld*. Alfrinkfonds-Archief van de Kerken, Utrecht 1975, 4-26.
 9. Heijke, J., Afrikaanse bisschoppen op de Romeinse synode. De rol van de A.A.C.C., *W&Z* 4 (1975) 4, 279-294.
 10. Heijke, J., Afrikaanse Kerken komen duidelijk voor de dag. *De Bazuin* 58 (1975) 7 febr., 7-8.
 11. Jansen Schoonhoven, E., Nairobi 1975. *Vandaar* 1 (1975) 4 t/m 9, 16-17.
 12. Lin, J. v., Internationaal missiologisch congres „Evangelisatie en cultuur”, Rome 5-12 oktober 1975. *Archief v. d. Kerken* 31 (1976) 1, 24-26.
 13. Lin, J. v., Leren van jonge kerken. Notities bij de bisschoppelijke brief: Een Nieuw Missionair Tijdperk. *Ons Geestelijk Leven* 52 (1975) 2, 72-81.
 14. Raalte, J. v., De puinhoop van het Christendom als teken van hoop. Kampen 1975, 103 pp.
 15. The Roman Synod of Bishops on Evangelization (27 september-27 oktober 1974) an appraisal. *PMV-Special Note* 36, 1975, 24 pp.
 16. Schipper A. en R. Auwerda, zie no. 5.
 17. Spindler, M. R., *Le Christianisme Conjugué*. Oratie RU-Leiden. Leiden 1975, 20 pp.
 18. Verkuyl, J., Inleiding in de Nieuwere Zendingwetenschap. Kampen 1975, 571 pp.
- Zie ook no. 50.

Theologie van de zending

algemeen

19. Boneschansker, J., De uitbreiding van Jezus' koninkrijk; zendingsmotieven en doeleinden van de oprichting en eerste arbeid van het Nederlandsch Zending Genootschap. Dokt. scriptie Theol. Fac. R.U. Groningen, 102 pp.

20. Engelen, J. M. v., *Missiologie op een keerpunt*. T.v.Th. 15 (1975) 3, 291-312.
21. Graaf, J. v. d., J. A. E. Vermaat en W. H. Velema, *Bezinning op bevrijding in de oecumene*. Referaten gehouden op de informatiedag 3 mei 1975 te Putten. Amsterdam 1975, 128 pp.
22. Heijke, J., *Eerste Evangelisatie: Niet om te veroveren maar om te luisteren*. ID (1975) 10, 3-6.
23. Hoedemaker, L. A., *Ondankbaarheid van jonge kerken? Enkele missiologische implicaties van het moratorium-debat*. Overdruk uit *Gratias Agimus*, Opstellen over danken en loven aangeboden aan Prof. Dr. W. F. Dankbaar. 1975, 119-128.
24. Honig, A. G., *Jezus Christus, de Bevrijder, de inhoud van de missionaire verkondiging*. Kampen Cahiers, no. 25. In opdracht van de Theol. Hogeschool van de Geref. Kerken in Nederland. Kampen 1975, 40 pp.
25. Jansen Schoonhoven, E., *Een moratorium op wederzijdse assistentie van kerken? Theologische reflecties*. *W&Z* 4 (1975) 6, 480-482.
26. Verkuyl, J., *Enkele notities over bijbelse kernwoorden rondom het begrip evangelisatie en over de bijbelse noties, die in een theologie der evangelisatie ter sprake behoren te komen*. *W&Z* 4 (1975) 4, 245-255.

Nagekomen:

27. Engelen, J. M. v., *Profetisch getuigenis en christelijke zending*. *Verbum* 40 (1973), 350-358.
28. Engelen, J. M. v., *Missie. Begin van het einde of einde van een begin? Getuigenis* 18 (1974) 6, 248-253.

Zie ook nos. 37, 38, 42, 43, 67, 92, 104.

Zwarte theologie/Afrikaanse theologie

29. Feenstra, Y., *Vragen rondom Afrikaanse theologie*. *W&Z* 4 (1975) 2, 98-110.
30. Graafland, C., *Zwarte theologie*. *Theologia Reformata* 18 (1975) 4, 329-339.
31. Rothuizen, G. Th., *Een golf van woede*. James H. Cone en de zwarte theologie. *Centraal Weekblad Geref. Kerken in Ned.* 23 (1975) 46 t/m 49, p. 4 + kerstnr. p. 20.

Theologie van de Bevrijding

Zie nos. 136, 137, 138.

De christelijke boodschap temidden van de religies

32. *In Afrika wordt de Islam wakker*. ID (1975) 12, 1-3.
33. *Antwoord. Gestalten van geloof in de wereld van nu*. Hoofdred. prof. dr. J. Sperna Weiland. Amsterdam 1975, 216 pp.
34. Blauw, J., *Ontmoeting met de godsdiensten der wereld*. Bull. HKI (1975) 6, 34-50.

35. Camps, A., Indiase Christologie. In: Wie zeggen de mensen dat ik ben?, 125-137. Baarn 1975, 137 pp.
36. Camps, A., Ten geleide. In: R. H. Drummond, Gautama de Boeddha, een bijdrage tot godsdienstig inzicht (Oorspronkelijke titel: Gautama the Buddha), 7-10. Baarn 1975, 243 pp.
37. Klijn, A. F. J., Enige opmerkingen over de houding van het Nieuwe Testament ten opzichte van de niet-christelijke wereld. W&Z 4 (1975) 1, 17-25.
38. Labuschagne, C. J., De godsdienst van Israel en de andere godsdiensten. Op zoek naar een bijbelse fundering van de theologia religionum. W&Z 4 (1975) 1, 4-16.
39. Moslims en Christenen in Nederland. Het religieuze aspect van de aanwezigheid van moslimse buitenlandse werknemers in de Nederlandse samenleving. Uitg. NZR. Amsterdam 1975, 98 pp.
40. Mulder, D. C., Dialoog in Colombo. W&Z 4 (1975) 1, 82-94.
41. Mulder, D. C., Wereldraad en wereldgodsdiensten. Wending 30 (1975) 9, 455-462.
42. Schoonenberg, P. J. A. M., Christologie en theologie der godsdiensten. W&Z 4 (1975) 1, 26-37.
43. Verkuyl, J., Over ontwikkelingen in de theologia religionum en gestalten van de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies in onze tijd. W&Z 4 (1975) 1, 38-81.
44. De vrouw in Hinduïsme, Boeddhisme en Islam. Kernvraag no. 52. Uitg. onder verantwoordelijkheid Prot. en R.K. Geestelijke verzorging bij de Krijgsmacht. Den Haag 1975, 44 pp.
45. Wessels, A., Christenen als minderheid in islamitische wereld. VU-magazine 4 (1975) 2, 9-12.

Correctie (was in bibliografie over 1974 opgenomen onder kopje Geschiedenis van missie en zending).

Lin, J. v., Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1919-1938). Proefschrift Theol. Fac. K.U., Nijmegen. Assen 1974, 430 pp.

Zie ook nos. 68, 95, 115, 121, 126, 140.

De christelijke boodschap temidden van politieke, culturele en socio-economische vragen

46. Bevrijding als opdracht van de kerken, Het PCR van de Wereldraad van Kerken. Analyses door P. J. Teunissen. Beleidsadvies sectie Internationale Zaken aan de Raad van Kerken in Nederland. Dossiers bij „Archief van de Kerken”, deel 2, DIC-De Horstink, Amersfoort 1975, 94 pp.
47. Case Studies on human rights and fundamental freedom. A World Survey. W. E. Veenhoven. Ed. in chief. Publ. for the foundation for the Study of Plural Societies, Den Haag. Vol. I, 582 pp., Vol. II, 555 pp. Den Haag 1975.

48. China en de kerken in de eenwording van de wereld. PMV Bulletin no. 55, 1975, 39 pp.
 49. Het Colloquium over China. De belangrijkste documenten. PMV Bull. no. 54, 1975, 38 pp.
 50. Evangelization - A political problem? PMV - Special Note 38, 1975, 31 pp.
 51. Het feminisme, de vrouw en de toekomst van de Kerk. PMV Bull. no. 56, 1975, 24 pp.
 52. Geense, A., De vrijheid van de christen en de rechten van de mens. Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk. Den Haag 1975, 9 pp.
 53. Linde, H. v. d., De kerken en de bevrijdingsbewegingen. De Bazuin 58 (1975) 49-50, 20-22.
- Zie ook nos. 12, 39, 44, 70, 91, 94, 95, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 115, 120, 128, 132, 133, 134, 136, 141, 144, 145, 146, 149, 150.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking

54. Bezitten of bezeten zijn. Themanummer over een nieuwe levensstijl. Kerk-informatie no. 44, 1975, 28 pp. Uitg. Informatiedienst Geref. Kerken in Nederland, Utrecht.
55. Dusseldorp, D. B.W. M. v., Overheidsplanning in ontwikkelingslanden op een driesprong. Nota nr. 5. Centrum Kontakt der Continenten, Soesterberg 1975, 56 pp.
56. Filius, J., Uit het oogpunt van billijkheid. W&Z 4 (1975) 3, 202-217.
57. Hogebrink, L. J., Wordt de gever er zelf ook wijzer van? W&Z 4 (1975) 3, 192-201.
58. Hommes, E. W., Mondiale vorming mede in relatie tot de problematiek van de Club van Rome. Verkorte weergave van de voordracht in Centrum Kontakt der Continenten op 23 mei 1975. Soesterberg 1975, 11 pp.
59. Kalken, A. v. en A. Schut, zie no. 66.
60. Koetsier, C. H., Hoe overbruggen wij de kloof? Hulpverlening van westerse kerken aan derde wereldkerken in discussie. Praktische theologie 2 (1975) 6, 371-377.
61. Koetsier, C. H., Onze patiënt is de samenleving. Allerwegen 6 (1975) 3, 3-27.
62. Lin, J. v. en R. G. v. Rossum, Wegen naar een heroriëntatie in de kerkelijke hulpverlening. W&Z 4 (1975), 3, 218-236.
63. „Mijn Missie ? ... Nooit van gehoord!?” Brochure Reeks no. 5 van de gezamenlijke Stichtingen van de Religieuzen in Nederland. Nijmegen 1975, 72 pp.
64. Quarles van Ufford, Ph., Zending en ontwikkelingssamenwerking: een aantal gedachten na Lusaka. Verre Naasten 20 (1975) 3, 3-6.
65. Rossum, R. G. v. en J. v. Lin, zie no. 62.
66. Schut, A. en A. v. Kalken, Bewustwording van de werkelijkheid. Een onderzoek naar de wenselijkheid en hanteerbaarheid van een begrip in de niet-westerse sociologie. Doct. scriptie VU, Amsterdam 1975, 171 pp.

67. Verstraelen, F. J., Theologie in actie voor ontwikkeling. Bijdragen van Christenen uit de Derde Wereld aan het ontwikkelingsdebat. In: Tussentijds. Theologische Faculteit. Bundel opstellen bij gelegenheid van haar erkenning. Tilburg 1975, 235-255.

Zie ook nos. 117, 122, 123, 142.

Vormen van getuigenis en dienst

gemeenschapsvormen en ambten

68. Bergen, L. F. M. v., Licht op het leven van religieuzen. Sannyasa-Dipika. Proefschrift Theol. Fac. KU Nijmegen. Nijmegen 1975, 408 pp.
69. Heijke, J., Basisgemeenschap: de kerk die van onderop groeit. Kleine groep: een leefmogelijkheid. In: Speling 1975, 82-99.
70. Lagerwerf, L., Women in the Church: from influence to responsibility. Exchange no. 12, 1975, 2-79.

Zie ook nos. 51, 86, 135, 139.

dienst der genezing

71. Horst, P. C. v. d., Het moratorium van Lusaka, medisch organisatorisch gezien. Verre Naasten 20 (1975) 3, 9-11.
72. Veen, J. M. v., Albert Schweizer. Uitg. Oekumene serie, Baarn 1975, 104 pp.

Zie ook nos. 99, 143.

evangelisatie/apostolaat

73. Apostolaat; themanummer. Uitg. Herv. Bond voor Inwendige Zending op Geref. grondslag, Amersfoort 1975, 120 pp.
74. Capelleveen, J. J. v., „Lausanne“ stelde evangelisatie als prioriteit van de kerk. Opdracht en Dienst, orgaan Bond van Geref. Mannenverenigingen, 49 (1975) 5, 74-77.
75. Cauwelaert, J. v., Een kerk voor de evangelisatie van de hedendaagse wereld. Collationes 21 (1975) 3, 365-387.
76. Engelen, J. M. v. en J. v. Lin, Evangelisatie, Balans van een synode. W&Z 4 (1975) 4, 256-278.
77. Lin, J. v. en J. M. v. Engelen, zie no. 76.
78. Nijssen, F. N. M., Missionaire opdraacht in een pluralistische samenleving. Enkele problemen bij de evangelisatie in Nederland. W&Z 4 (1975) 4, 305-317.
79. Rosin, H., Current Aspects of Evangelization. Exchange no. 10, 1975, 1-51.

Zie ook nos. 86, 111, 112, 129.

bijbelvertaling/christelijke literatuur

Zie nos. 118, 119.

kerkelijke relatiepatronen

80. Engelen, J. M. v. en J. v. Lin, zie no. 85.
81. Hoedemaker, L. A., Protestantse stemmen in het moratorium-debat. Een selectie. W&Z 4 (1975) 6, 419-441.
82. Hogema, J. M., Het moratorium-debat in katholieke kring. W&Z 4 (1975) 6, 442-454.
83. Kerkhofs, J., Wat de Christenen van de niet-westerse kerken van het Petrus-ambt verwachten in de tachtiger jaren. Concilium 11 (1975) 8, 106-116.
84. Koetsier, C. H. en F. J. Verstraelen, Op weg naar volwassen missionaire relaties: Een inleidende analyse van een doorbraak. W&Z 4 (1975) 6, 409-418.
85. Lin, J. v. en J. M. v. Engelen, Bisschop Bluysen in de leer. De Bazuin 58 (1975) 40, 6-7.
86. Lissenburg, D., Samen thuis, samen uit. Een exploratief onderzoek naar enige aspecten van de begeleiding van geplande veranderingsprocessen in kerken. Proefschrift Theol. Fac. Tilburg. Assen 1975, 441 pp.
87. Moratorium: een discussie. ID (1975) 2, 1-3.
88. Veen, R. J. v. d., De Moratorium-discussie. Een selectie bijdragen uit Afrika, Azië en Latijns Amerika. Allerwegen 6 (1975) 2, 56 pp.
89. Verstraelen, F. J., en C. H. Koetsier, zie no. 84.

Zie ook nos. 60, 71, 104, 123.

B. AFRIKA

algemeen

90. Lagerwerf, L., Onafhankelijke Kerken in Afrika. In: Maak één wat verdeeld is. Brochure Willibrord-zondag 8-9 november 1975. St. Willibrordver., Den Bosch 1975, 40-46.

Nagekomen

91. Heemstra, C. M. v., Je zult maar vrouw zijn. Haar rol in een kleiner wordende wereld geschetst naar ervaringen in Afrika. Baarn 1974, 103 pp.

Zie ook nos. 9, 10, 29, 30, 32, 70.

West-Afrika

92. Keijzer, C. J. G., Une enquête sur le rôle de l'Ancient Testament dans le culte et la foi de Deux Eglises Indépendantes en Afrique de l'Ouest. Doct. scriptie Theol. Fak. Tilburg. Eindhoven 1975, 96 pp.

Angola

93. Drost, J., Arena zonder tribune. Een voorlopig verhaal over de protestantse zending en kerk in Angola 1878-1975. Publ. Alg. Diak. Bur. Geref. Kerken in Nederland, Utrecht 1975, 23 pp.

Cameroen

94. Lagerbreg, C. S. I. J. e.a., Profiel van een havenstad, Douala. Verslag van een sociologisch onderzoek in een volkswijk. Werkdocument I.V.O. no. 12. Tilburg 1975, 213 pp.

Ghana

95. Bleek, Wolf, Marriage, inheritance and witchcraft. A case study of a rural Ghanaian family. Mededelingen Afrika Studie Centrum no. 12. Leiden 1975, 433 pp.
96. De Kerk in Ghana. PMV Bull. no. 53, 1975, 36 pp.

Ivoorkust

97. Willems, H., Een onafhankelijke kerk in Ivoorkust. Matroos Harris werd profet. Bijeen 9 (1976) 1, 20-26.

Rwanda

98. Murigande, R., Idée de Dieu au Rwanda avant l'arrivée du Christianisme. Mémoire de licence, présenté le 21 avril 1975. Faculté de Théologie Protestante, Bruxelles.

Tanzania

99. Schulpfen, T. W. J., Integration of Church and Government medical Services in Tanzania. Effects at district level. Proefschrift med. fac. KU Nijmegen. African Medical and Research Foundation, Nairobi, Kenya, 1975, 301 pp.

Zaire

100. Church and "Authenticity" in Zaire. PMV-Special Note 39, 1975, 32 pp.
101. Greven, J., "Messias" Bobutu pakt Christelijk onderwijs aan. VU-Magazine 4 (1975) 3, 5-9.
102. Tachelet, J., De Montfortaanse Missie in Belgisch Kongo 1933-1958. Verhandeling voor licentiaat in de Missiologische wetenschappen. Leuven 1975.
103. Voorde, M. v. d., De Kerk in Zaire. Ministrando Cahier. Uitg. Persdienst Bisdom Brugge. Brugge 1975, 66 pp.

Zambia

104. Verstraelen, F. J., On African Church in Transition. From missionary Dependence to mutuality in mission. A case-study on the roman-catholic church in Zambia. Par I: 1-IX, 348 pp., Part II: Ch. X-XIII, 583 pp. + app. Uitg. IVO, Tilburg/IIMO, Leiden. Leiden 1975.

Zuidelijk Afrika

105. Brief van de rooms-katholieke bisschoppen van Nederland over Zuidelijk Afrika. Analecta van het Aartsbisdom Utrecht 48 (1975) 262-263.

106. Gort, J. D., Zwarte dochter wordt lastig. Impressies uit Zuid-Afrika. VU-magazine 4 (1975) 1, 32-38.
107. Memorandum on the Relationship between the Free University Amsterdam and The Potchefstroom University for Christian Higher Education. An exchange of views on apartheid. Amsterdam 1975, 35 pp.
108. Relations between Western European Countries and Southern Africa - The responsibility of Churches in the struggle for justice and liberation. Ecumenical Research Exchange. Rotterdam 1975, 73 pp.
109. Vries, J. L. de, De kerk en de toekomst van Namibië. W&Z 4 (1975) 5, 391-403.
110. Zending in Vandaland. Chr. Geref. Lectorstichting „Ds. H. Janssen”. Rotterdam 1975, 136 pp.

Zie ook no. 53.

C. AZIE

algemeen

111. Bals, H. J. ter, Azië-verslag. Verslag van de Z.O. Aziëreis 21/2-25/3 1975 (Urban and Industrial Mission CWME). Amsterdam 1975, 35 pp.
112. Bals, H. J. ter, Verslag van de bijeenkomst van de uitgebreide adviesgroep voor "Urban and Industrial Mission" van de Wereldraad van Kerken, 13-20 maart 1975 in Tokyo. W&Z 4 (1975) 5, 376-390.
- Zie ook nos. 45, 70.

China

113. Willems, H., Hoe onchristelijk is China? Gesprek met prof. A. Camps. Bijeen 8 (1975) 2, 14-16.
114. Women in China. PMV-Special Note 40, 1975, 24 pp.
- Zie ook nos. 48, 49.

India

115. Boel, J., Christian mission in India. A sociological analysis. Proefschrift Fac. Soc. Wetenschappen VU Amsterdam. Amsterdam 1975, 131 pp.
116. Wessels, A., Het dilemma voor de moslims in het Indische subcontinent. VU-magazine 4 (1975) 4, 33-39.
- Zie ook nos. 35, 68.

Indonesië

117. Daldjoeni, N. en N. G. Schulte Nordholt, Leid (ons) niet in verzoeking ... W&Z 4 (1975) 3, 174-182.
118. Goossens, P. P., Aantekeningen bij de Indonesische nieuwe vertaling. Parai Puluhamu, Sumba, Indonesia, 30 april 1975, 25 pp.

119. Jongeneel, J. A. B., Christelijke literatuur in de Indonesische taal W&Z 4 (1975) 5, 341-359.
120. Koetsier, C. H., 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. Proefschrift Theol. Fac. VU Amsterdam, Delft 1975, 166 pp.
121. Mulder, J. A. N., Mysticism and daily life in contemporary Java (met een samenvatting in het nederlands). Proefschrift Fac. Soc. Wetensch. UvA, 1975, 190 pp.
122. Notohamidjojo, O., Twee verschillende levenshoudingen van de ontwikkelings- en ontwikkelde landen, die betrokken zijn bij de hulpverlening in Indonesia. W&Z 4 (1975) 3, 183-181.
123. Quarles van Ufford, Ph., Missionaire assistentie en zelfstandigheid: een dilemma? Enkele sociologische kanttekeningen over effecten van samenwerking tussen de Geref. Kerken in Nederland en de Javaanse Kerk op Midden-Java. W&Z 4 (1975) 6, 455-469.
124. Radja Haba, L., Tot vrijheid geroepen; een studie van de Christelijke Evangelische Kerk in Timor in relatie tot haar omgeving. Doct. scriptie Theol. Fac. RU Leiden. Leidschendam 1975, 110 pp.
125. Schulte Nordholt, N. G. en Daldjoeni, zie no. 117.
126. Simmers, J., Stug en strijdvaardig. Het gesprek tussen moslims en christenen in Pakistan. Bijeen 8 (1975) 3, 32-35.
127. Tobing, H. L., Het levensverhaal van Tuan Markus. W&Z 4 (1975) 5, 360-375.

Zie ook no. 61.

Japan

128. Women in Japan. PMV-Special Note 41, 8 pp.

D. LATIJNS AMERIKA

algemeen

129. Costas, O. E., Een teken van hoop. Een Latijns Amerikaanse beschouwing over Lausanne '74. W&Z 4 (1975) 4, 295-304.
130. Dossier: Latijns Amerika van binnenuit. Kultuurleven 42 (1975) 5, 404-485.
131. Grijp, R. M. K. v. d., Op weg naar een Latijns Amerikaanse kerkgeschiedenis. W&Z 4 (1975) 5, 332-340.
132. Missie en Zending. Themanummer WIZA bulletin no. 29, 1975, 46 pp.
133. De Nederlandse Missieraad over het indianenprobleem. WIZA bulletin no. 29, 1975, 40-41.
134. Rossum, R. v., De ontdekkingsstocht van de Latijnsamerikaanse christenen. De bazuin 58 (1975) 49-50, 3-8.
135. Rossum, R. v., Naar een kerk van de armen. De Bazuin 58 (1975) 49-50, 9-10.

136. Schaeffer, H., De bekering tot de onderdrukten. De bijdrage van de Latijns-amerikaanse theologie aan bevrijdingsbewegingen. De Bazuin 58 (1975) 49-50, 15-19.
137. Schaeffer, H., Grondlijnen van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Hoe Latijnsamerikaanse christenen zich herkennen in het bijbelse verhaal van de bevrijding. De Bazuin 58 (1975) 49-50, 11-14.
138. Schuurman, L., Afhankelijkheid en overheersing. Een inleiding in de theologie van de bevrijding vanuit Zuid-Amerikaans perspectief. Allerwegen 5 (1975) 1, 1-41.
- Zie ook nos. 53, 66, 70.

Brazilië

139. Damme, J. M. v., De kerkelijke basisgemeenschappen in Brazilië volgens José Marins. Verhandeling voor licentiaat in de Morele en Religieuze Wetenschappen. Leuven 1975.

Nagekomen

140. Timmermans, W., De religie van de Braziliaanse neger in de veranderende samenleving. Doct. scriptie KU Nijmegen. COLAM, Roermond 1974, 126 pp.

Chili

141. The Chilean Hierarchy and the political events of 1973-1975. PMV-Special Note 42, 1975, 20 pp.

Guatemala

142. Eerenbeemt, W. v. d. en M. Bekema, Guatemala geholpen? W&Z 4 (1975) 3, 163-173.

Mexico

143. Boer, Ed., Cultural difference and health care in the Mazahua Indian Region. A medical anthropological study. Instit. Cult. Anthropol. Leiden, 1975, 89 pp. + bijl.

Suriname

144. Boodschap voor de Veertigdagentijd. Comité Christel. Kerken. Paramaribo 1975, 2 pp. (st.)
145. Memorandum van het Comité Christel. Kerken inzake de Grondwet en daarmee verband houdende aangelegenheden. Paramaribo 1975, 12 pp. (st.)
146. Raalte, J. v., Kerk en politiek in Suriname I + II. Trouw 24 en 25 nov. 1975.
147. Suriname. DIC-map 51. Uitg. De Horstink, in samenwerking met anderen. Amersfoort 1975, 82 pp.
148. Zamuel, H. S., Johannes King ca 1830-1899. Profiel van een Surinaamse boslandprofeet. Doct. scriptie Theol. Fac. RU Utrecht, 1975, 81 pp.

Nagekomen

149. Lagerberg, C. S. I. J., Profiel van een hoofdstad. Paramaribo. Verslag van een onderzoek in een volkswijk. Werkdoc. IVO no. 8, Tilburg 1974, 100 pp.

F. OCEANIE

150. Poort, W. A., Invloed van zending en missie op de dans in de Pacific. Ned. Theol. Tijdsch. 29 (1975) 1, 50-62.
151. Vermeire, O., De Katholieke en de protestantse missionering in Polynesië, in de Gambier-Eilanden en de Gezelschaps-Eilanden (Bisdom Tahiti). Verhandeling voor licentiaat in de Morele en Religieuze Wetenschappen. Leuven 1975.

NEDERLAND

algemeen

Zie nos. 6, 39, 63, 78, 107.

jaarverslagen

152. Hernhutter zending in Suriname en Nederland. Verslag van het werk in 1974 uitgebracht door het Zeister Zendinggenootschap. Zeist 1975, 60 pp.
153. Ikvos-werk verhalenderwijs. Verslag van de stichting Ikvos over de project-periode van 1 november 1973 tot 1 januari 1975. 1975, 86 pp.
154. Ikvos, rapportage over 1975, 1 januari-30 juni, t.b.v. de NCO. 1975, 11 pp. (st.)
155. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Jaarverslag 1974. Leiden/Utrecht 1975, 28 pp.
156. Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de samenleving. Jaarverslag 1974. Rotterdam 1975, 41 pp.
157. Jaarverslag 1974 van de raad voor de zending der nederlandse hervormde kerk. Oegstgeest 1975, 143 pp.
158. Oriëntatie 1975/76, hoofd zaken van het beleid en momentopnamen van het werk van de zending van De Gereformeerde Kerken in Nederland. Uitg. Zendingscentrum, Baarn 1975, 136 pp.

Boekbesprekingen

C. van der Poort, *Gamba, een onafhankelijke kerk in Zaïre. Een onderzoek naar structuur en functionering*. Academisch proefschrift, Vrije Universiteit te Amsterdam (1973), 496 pag. + bijlagen.

In bovengenoemd proefschrift heeft Cornelis van der Poort de resultaten neergelegd van een sociologisch onderzoek naar de "Eglise de Gamba" (verder aangeduid als Gamba), een groep christenen in Noordoost Zaïre welke in 1960 werd afgesplitst van de "Heart of Africa Mission" (H.A.M.), een in 1912 door de Engelsman Charles T. Studd gestichte geloofszending welke in 1914 met haar werk in Belgisch Congo begon.

1. Doel van het onderzoek was na te gaan „waarom deze onafhankelijke kerk van niet-messianistisch type ontstond en om na een gedetailleerde analyse van de structuur en de relatie van deze kerk tot de samenleving, tenslotte de vraag aan de orde te stellen wat de functie van deze onafhankelijke kerk binnen de samenleving is. Tevens kan dan getracht worden de vraag te beantwoorden, of in de socio-culturele context van het gebied van Uélé deze vorm van religieuze onafhankelijkheid redelijkerwijs te verwachten was" (p. 10). De inhoudsopgave laat zien dat de auteur het in de periode 1968—1972 verzamelde materiaal in overeenstemming met deze doelstelling presenteert: deel I. Ontstaan, structuur en functionering van Gamba (hoofdstuk 1—5); deel II. Twee lokale groepen in hun relatie tot de samenleving (hoofdstuk 6—11); deel III. Gamba als onafhankelijke kerk (hoofdstuk 12—13). Men mag aannemen dat een sociologische studie in de eerste plaats in sociologische vakbladen besproken wordt. Echter, iedere studie welke pretendeert een dieper inzicht te geven in kerkelijke ontwikkelingen, dient ook de aandacht te krijgen van kerkelijke en missionaire instanties, en zeker van de missiologie. Dat geldt voor alle continenten, inclusief Europa. Maar misschien heel in het bijzonder wanneer het Afrika betreft, omdat daar naar verhouding nog zo weinig gedetailleerd onderzoek in dit opzicht is verricht. Vandaar deze — door allerlei omstandigheden wat verlate — aandacht voor deze studie in dit tijdschrift.

Laten we het maar meteen zeggen dat we blij zijn dat de auteur zich niet door Ranger's opmerkingen (p. 475) heeft laten afleiden om deze studie te ondernemen. Met zeer grote ijver en volgehouden aandacht voor ieder detail heeft Van der Poort het beeld van Gamba samengevoegd en geanalyseerd. Het is door die veelheid van gedetailleerde informatie niet direct een vlot leesbaar geheel geworden (de veelvuldige interne verwijzingen en het formaat van het boek en de bladspiegel vormen daarbij nog een extra belasting). De samenvatting en conclusies aan het eind van deel I en II, de slotbeschouwingen in hoofdstuk 13 en de 'sommaire' zijn dan ook onmisbaar om enigermate vat te krijgen op Van der Poort's ordening en

interpretatie van de overstelpende veelheid gegevens welke vaak nog hun "overflow" en aanvulling vinden in een groot aantal vaak verhelderende aantekeningen. Wie wel eens boven een gesimplificeerde en gegeneraliseerde impressie van „de” kerk en „het” christendom in Afrika wil uitstijgen, wordt door deze weliswaar moeizame maar stellig authentieke studie uitermate geholpen.

2. Toch kan de geïnformeerde lezer zich niet aan de indruk onttrekken dat Van der Poort deze studie van Gamba in een geforceerd kader heeft proberen te persen door coûte que coûte Gamba te willen klassificeren als „onafhankelijke kerk”. Want hoe „onafhankelijk” is deze onafhankelijke kerk? Uit de verstrekte gegevens blijkt duidelijk dat Gamba feitelijk van de H.A.M. tradities en praktijken niet wezenlijk afwijkt en dat bewust ook niet wil: dit zowel wat betreft doctrines en normen (p. 103 sq.), het organisatiepatroon (p. 75 sq.), opvattingen over dienstverlening (p. 118) en de plaats van het vrouwenwerk (p. 170). Van der Poort spant zich in om het onafhankelijke karakter van Gamba op te hangen aan enkele veranderingen die sinds de afsplitsing van 1960 vallen waar te nemen door met name te wijzen op de financiële onafhankelijkheid (p. 93) en vooral ontwikkelingen in de normen met betrekking tot de toelating tot de doop en de disciplinebehandeling (p. 121 sq.). De vraag moet in dit verband worden gesteld of deze in Gamba te constateren veranderingen niet te verklaren zijn uit pure noodzaak en uit het feit dat, nu de leiding louter Afrikaans is, kerkelijke situaties anders (beter) worden beoordeeld (zie bijv. p. 410).

Het is niet moeilijk om uit de verstrekte gegevens, naar analogie van de door de auteur genoemde „oriëntatie van de cultuur” (p. 17, aant. 38) een ‘oriëntatie van Gamba’ vast te stellen welke erop gericht is om als ‘protestantse kerk’ te worden gekend en erkend, bewust van dezelfde signatuur als de H.A.M. en de A.I.M. (African Inland Mission), welke als ‘comparison reference group’ voor Gamba gelden, de eerste in negatieve, de laatste in positieve zin (p. 450). Het is deze oriëntatie van Gamba welke ervoor waakt „met andere zendingen en met name met de H.A.M. in de pas te blijven” (p. 112) en welke er daarom ook niets voor voelt zich te associëren met andere onafhankelijke kerken zoals met de federatie van de “Eglise Chrétienne Evangélique d’Afrique” (p. 449). Het feit dat zelfs na meer dan tien jaar de uitstoting in 1960 door de hoofdleder van Gamba, rev. Donda, als een ernstige vernedering wordt opgevat welke emotioneel nog niet helemaal is verwerkt onderstrept het bovengesteld nog eens duidelijk (p. 446). Natuurlijk, toen na 1960 de scheiding een feit werd, werden ook leiderschap en organisatie op eigen wijze geïnstitutionaliseerd en ging Gamba gedwongen optreden als een *zelfstandige* christelijke groepering en kerk, welke steeds minder behoefte voelde om zich met de H.A.M. weer te herenigen. Maar, werd Gamba daardoor ook een *onafhankelijke* kerk zoals Van der Poort dit waar wil hebben? Uit het bovenstaande moge duidelijk zijn dat deze recensent daar zo zijn twijfels en vragen over heeft.

3. Van der Poort's definitie van een „onafhankelijke kerk’ (p. 7) waarvoor hij m.i. ten onrechte steun meent te vinden bij H. W. Turner, komt over als een omschrijving waar alle rek uit is. Door de invoering van de term „niet-messianisch” heeft hij de verwarring in de — toegegeven — toch al warrige problematiek van het definiëren van „onafhankelijke kerken” niet verminderd; en door deze term dit willen toepassen op Gamba heeft hij o.i. het fenomeen Gamba niet op zijn juiste waarde en betekenis geduid. Wij willen dit punt hier nader adstrueren.

In hoofdstuk 1 heeft de auteur op inzichtelijke en overtuigende wijze drie groepen factoren onderscheiden welke de afsplitsing van Gamba hebben bewerkstelligd, namelijk a. verschillen van mening binnen de H.A.M. over de te volgen missionaire politiek, b. gebrek aan mogelijkheden tot werkelijk leiderschap voor de Afrikanen, c. tribale tegenstellingen (welke in de ontwikkeling van Gamba niet dominant bleken te zijn). Als eindconclusie wordt dan vastgesteld dat „het ontstaan van Gamba in de eerste plaats veroorzaakt is door gebrek bij de leiding van de H.A.M. voor een eis van een autonoom Afrikaans leiderschap” (p. 42). Dit laatste is de kern van de verklaring voor het ontstaan van Gamba. De op het eind van de studie opgevoerde *Barrettiaanse* macro-analyse van de “scale of religious tension” (p. 467 sq.) voert geen verder inzicht toe en lijkt, gezien de algemene religieuze oriëntatie van Gamba, ook niet erg relevant. Ondanks de gedistilleerde aanwezigheid van “medium high pressure” is er volgens Van der Poort in Noordoost Zaïre in elk geval geen profetisch-messianistische beweging tot ontwikkeling gekomen (p. 9), terwijl het ontstaan van Gamba op andere wijze kan worden verklaard. De groep Gamba is immers ontstaan niet omdat ze de H.A.M. wilde vervangen door iets anders bijvoorbeeld in de richting van “prophet-healing”, “messianic” of iets „Zionistisch” of iets „Ethiopisch” (want de groep Gamba wilde duidelijk binnen het verband van de H.A.M. blijven). Gamba is ontstaan omdat de buitenlandse leiding van de H.A.M. de gerechtvaardigde aspiraties van een groep Afrikaanse leden een stuk eigen verantwoordelijkheid te dragen niet heeft ingewilligd. Uiteindelijk is Gamba niet zelf opgestapt, maar is uitgestoten: „Toen de schok van het uit de H.A.M. gestoten zijn verwerkt was en het duidelijk werd, dat men alleen verder moest, was de eerste noodzaak praktisch verder te kunnen functioneren. Aan een andere geestelijk-religieuze oriëntatie dan die welke de H.A.M. geboden had, had men geen behoefte” (p. 55). Wat in deze samenhang opvalt is dat Van der Poort wel nadrukkelijk aandacht besteedt aan de socio-culturele context voor het ontstaan van Gamba (p. 467 sq.), maar de invloed van het politieke klimaat rond 1960 (het jaar van de politieke onafhankelijkheid van Zaïre) schijnt te minimaliseren (zie bijvoorbeeld p. 41). Toch zijn er in deze studie allerlei aanwijzingen dat de politieke constellatie van toen een grotere invloed moet hebben gehad dan wordt aangegeven. Het lijkt me dat bijvoorbeeld de houding van de tribale chef François Kupa, die in 1961 staatssecretaris van financiën in de centrale regering werd, aan de groep Gamba de politiek gekleurde moed heeft gegeven om niet te buigen voor de H.A.M. leiding (p. 38).

Wanneer men missiologisch het hele veld van de verschillende kerk-typen in Afrika overziet, dan presenteert zich Gamba daarin niet zozeer als een „onafhankelijke kerk” maar veeleer als een (zij het speciale) vorm van een lokale kerk welke uit een bepaalde vorm van zending is ontstaan en welke nu vanuit eenzelfde oriëntatie op zelfstandige en lokale wijze wordt voortgezet. Gamba hoort o.i. qua karakter,

oriëntatie en bedoeling van de leiding eerder thuis bij de categorie van uit zendingen ontstane zelfstandige kerken dan bij de „onafhankelijke kerken”. Het feit dat met Gamba ook enkele H.A.M. zendingen zijn meegegaan (Miss Rees en het echtpaar Buckley, p. 38) en de omstandigheid dat Donda nooit als „foudateur” van Gamba wordt betiteld (p. 53), rechtvaardigen mede deze interpretatie. Als men Gamba dan toch typologisch wil indelen dan zou het op de „chart” van bijvoorbeeld H. W. Turner thuis horen tussen de Ethiopian Churches (right wing) en de uit zendingen voortgekomen Autonomous Churches als een soort „abortieve” vorm van de laatste categorie (zie H. W. Turner, A Typology for African Religious Movements, in: Journal of Religion in Africa I-1 (1967), p. 33).

4. In plaats van de niet overtuigende inspanning Gamba als een „onafhankelijke kerk” te presenteren zou het — zeker vanuit missiologisch standpunt bekeken — vruchtbaarder zijn geweest als bij voortduring de ontwikkelingen in H.A.M. (uitmondend in 1970 in de Eglise Evangélique du Christ au Coeur d’Afrique = E.E.C.C.A.) zouden zijn vergeleken met die in Gamba. Het is daarom jammer dat Van der Poort — blijkbaar met name door zijn artikel in de Revue Congolaise des Sciences Humaines 1971 — het vertrouwen bij de leiding van de H.A.M. resp. de E.E.C.C.A. verspeelde (p. 454 aant. 1; iets wat, zoals iedere onderzoeker in Afrika weet, zeer gemakkelijk kan gebeuren). Het resultaat van een dergelijke vergelijkende studie zou misschien geweest zijn dat Gamba moet beschouwd worden als de authentieke gelokaliseerde voortzetting van de H.A.M., meer dan de E.E.C.C.A. (ook al zet deze formeel-juridisch H.A.M. voort). Het fenomeen Gamba zou vanuit dit interpretatie-schema wellicht heel wat spectaculairder gepresenteerd kunnen worden (tenminste missiologisch gezien) dan vanuit de in dit proefschrift ondernomen poging Gamba te dwingen „tot voorbeeld van niet-messianistische kerkelijke onafhankelijkheid” (p. 10). Uit het proefschrift van Van der Poort kunnen objectief gezien o.i. dan ook twee belangrijke algemene conclusies worden getrokken: a. het kerkelijk leven in Afrika blijkt nog iets ingewikkelder te liggen dan de huidige theorieën schijnen te suggereren, b. ook buiten de „onafhankelijke kerken” doen zich in Afrika kerkelijke ontwikkelingen voor welke zeer de moeite van bestuderen waard zijn.

Hoe het ook zij, deze studie van dr. Van der Poort bevat voor de missiologie als reflectie o.m. over kerkelijke ontwikkeling in context zeer boeiende en stimulerende gegevens. Ik denk daarbij met name aan de informatie over financiële aspecten (p. 86 sq. — waaraan, zoals terecht wordt opgemerkt, maar weinig studieuze aandacht wordt besteed), aan de analyse van kerkleden en andere kerkgangers (hoofdstuk 4, waarin maar liefst acht verschillende categorieën worden onderscheiden en aan de poging om de motieven voor toetreding van leden en geïnteresseerden te achterhalen (p. 310 sq. — wel zou meer inzicht dienen te worden gegeven waarom ziekte en dood zo vaak als motief worden genoemd). Aangezien maar weinigen dit proefschrift onder ogen zullen krijgen (het is blijkbaar niet in de handel), zou het goed zijn als tenminste deze aspecten in de vorm van artikelen meer bekendheid zouden krijgen.

5. Tenslotte blijft er nog een „moreel probleem”, namelijk in hoeverre het gerechtvaardigd is om een dergelijke studie alleen in het Nederlands te laten verschijnen. Het is zonder meer duidelijk dat de kerken in Zaïre en met name Gamba zelf er recht op hebben kennis te nemen van de resultaten van een onderzoek dat in hun midden en met hun medewerking werd uitgevoerd. Gebeurt dit niet dan moet dit proefschrift als neo-kolonialistisch worden bestempeld. Bij een Franse publicatie zal het echter niet mogelijk zijn alle gebeurtenissen en personen (met naam en toenaam) zonder meer te vermelden zoals dat in de Nederlandse tekst onverbloemd is geschied.

Het herschrijven van een verkorte, bijgewerkte (misschien is er inmiddels meer zicht op de reeds aangeduide nieuwe kerkelijke ontwikkelingen in Zaïre, zie p. 450 sq.), meer leesbare Franse editie van dit proefschrift zou kunnen worden beschouwd als een „tweede genade” voor de auteur welke hem in de gelegenheid stelt voor een ruimer publiek (vooral Afrikanen) een stuk kerkelijke problematiek en ontwikkeling in Afrika te ontsluiten waar velen zowel studieuze als praktisch hun voordeel mee kunnen doen.

F. J. Verstraelen

J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*. J. H. Kok, Kampen z.j. (1975), 571 blz., prijs geb. f 69,—.

De verschijning van dit kloeke werk is een belangrijke gebeurtenis op het terrein van de missiologie-beoefening in Nederland. Het is een grote greep om op het wijde veld van de missiologie, waarin zo onnoemelijk veel aan de orde komt en waarin bijna alles voortdurend in verandering is, een wetenschappelijk verantwoorde „inleiding” te schrijven. Verkuyl heeft dit gewaagd en wel vanuit een duidelijke visie en een krachtige overtuiging.

Hoewel in de titel het Nederlandse woord „zendingwetenschap” wordt gehandhaafd, geeft de schrijver de voorkeur aan „missiologie”, o.a. om de band met de Rooms-Katholieke missie-wetenschap te laten uitkomen (16). Toch heeft hij geen kans gezien om in dit toch reeds uitvoerig geworden boek ook nog de R.K. missiologie-beoefening recht te laten wedervaren; hij volstaat met het aangeven van bronnen voor de bestudering ervan en verwijzingen hier en daar; alleen in het hoofdstuk over „theologia religionum” komt zij — terecht — expliciet aan de orde.

De schrijver wil een inleiding in de *nieuwere* zendingswetenschap geven. Dit adjectief licht hij toe met een verwijzing naar het boek van zijn voorganger (en leermeester) J. H. Bavinck, „Inleiding in de zendingwetenschap” (Kampen 1954). Dit weerspiegelde nog de periode van „éénrichtingsverkeer van het Westen naar andere werelddelen”. „Die periode is voorbij. Er is een veelrichtingsverkeer ontstaan. Wij leven nu in de periode van groeiende wederzijdse assistentie bij de vervulling van deze mondiale taak” (13). Daarom is er een nieuwere zendingswetenschap nodig.

Welke veranderingen heeft dit teweeggebracht in de opbouw van deze „inleiding”? De eerste drie hoofdstukken vormen een inleiding op de „inleiding”. Allereerst een

hoofdstuk „prolegomena”, dat zijn parallel heeft in „Plaats en taak van de zendingswetenschap” bij Bavinck. Maar dan volgen bij Verkuyl een kort hoofdstuk over „de beoefening van de Protestantse missiologie tot aan de negentiende eeuw” en een zeer uitvoerig hoofdstuk over „de geschiedenis van de missiologie in de negentiende en twintigste eeuw”, waarin achtereenvolgens de missiologie in Duitsland, Nederland, Engeland, Scandinavië, Zwitserland, Frankrijk, Verenigde Staten, Azië, Afrika en Latijns Amerika ter sprake komen. In de veelheid van namen en korte „notities” — een geliefde term van de schrijver — is het prettig zo nu en dan een uitvoerige excurs over een bepaald persoon (Bavinck, Kraemer, Devanandan) aan te treffen; een methode die de schrijver ook elders toepast: de étalage in de breedte van wat er allemaal in de missiologie aan de orde is te verlevendigen door excursen, die bepaalde onderwerpen meer in de diepte behandelen. De breedheid van dit derde hoofdstuk staat m.i. in verband met één van de hoofdbedoelingen van het boek; het provincialisme van veel kerkelijk (en theologisch!) denken in Nederland te doorbreken door uitzichten te openen naar de „einden der aarde”.

Nu volgen de zeer principiële hoofdstukken over „Bijbelse fundering van de wereldwijde zendingsopdracht”, „Motieven bij de vervulling van de zendingstaak” en „Het doel van de zending”, die hun parallel hebben bij Bavinck (al kregen de ‘motieven’ bij hem geen eigen hoofdstuk). Nieuw is echter — en verrassend — dat V. op de „Bijbelse fundering” een uitvoerig en m.i. geslaagd hoofdstuk over „Kerk en Israël” laat volgen. Deze formulering is van mij, korthedshalve; de zeer zorgvuldig geformuleerde titel bij V. luidt: „De communicatie van het Messiaanse Rijk in de relatie tussen de kerken en het Joodse volk”.

Het hoofdstuk over „Bijbelse fundering” is enigszins fragmentair; het wil slechts aanvullen, niet vervangen, „wat J. H. Bavinck, J. Blauw, A. de Groot, Gensichen en vele anderen geschreven hebben”. Daarentegen vormen de hoofdstukken over motieven en doel fraaie monografieën over deze onderwerpen.

Hst. 8 „Middelen en wegen” betreft het terrein van de zgn. zendingsmethodiek. Tot mijn bevreemding zegt V., dat daaraan in de missiologie zelden aandacht is besteed. Wel is waar, dat V. het heel anders doet dan b.v. Bavinck. Hij kiest de vierdeling, die velen zich nog zullen herinneren uit de actie „Kom over de Brug II”: communicatie van het Evangelie, vervulling van de diakonale taak, het stichten van gemeenschap en de dienst aan de gerechtigheid. Resultaat: dat hij als een grote vanzelfsprekendheid de eenheid van zending, werelddiakonaat en deelname van de kerken aan ontwikkelingsprocessen met inbegrip van wat hij noemt „missio politica oecumenica” heeft geponeerd. M.i. ligt de betekenis van dit boek voor een belangrijk deel hierin, dat hij deze comprehensieve opvatting van de taak der zending met zulk een grote overtuigingskracht uiteenzet, en dat hij daarbij de kern van het Evangelie centraal laat blijven: het doortvertellen van de “story of Jesus” en de daarin opgesloten oproep tot geloof en bekering, met inbegrip van een „ja” tot de kerk als communio sanctorum.

Nu volgen drie hoofdstukken die een geheel ander karakter dragen; zij liggen op het terrein van de missiografie en ten dele op dat van de zendingsgeschiedenis. Maar deze benamingen deugen niet meer in de nieuwe situatie: missiografie moet worden

„de huidige situatie van het Christendom in de wereld”, zendingsgeschiedenis „de geschiedenis van het ontstaan en de ontwikkeling van de zgn. jongere kerken”. Het probleem, hoe op dit onoverzienbaar wijde en gevarieerde terrein (de gehele wereld!) een „inleiding” te geven heeft V. trachten op te lossen door beredeneerde inleidingen in de — reeds zeer overvloedige — literatuur te geven, in hst. 8 over „de bestudering van de kerken in Azië, Afrika en Latijns Amerika”, in hst. 11 als „een kleine gids in de literatuur betreffende theologische ontwikkelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika en ‘Black Theology’”. Daar tusschen als hst. 10 een „kort overzicht van de oecumenische organisaties in Azië, Afrika, Latijns Amerika, het Caribisch gebied en de Pacific”, een soort beredeneerde adressenlijst! Hoewel deze hoofdstukken naar mijn smaak een wel wat erg opsommend karakter hebben gekregen, moet toch ook gezegd worden, ten eerste dat zij zeer interessante beschouwingen bevatten, b.v. in hst. 9 de paragraaf „van westerse zendingsgeschiedenis naar bestudering van jonge kerken” of in hst. 11 het stuk over de theologische ontwikkelingen in Afrika; ten tweede, dat deze hoofdstukken, die in Bavincks boek geen parallel hebben, in de „nieuwere” zendingswetenschap van Verkuyl een belangrijke functie vervullen, namelijk te laten zien, dat er geen sprake meer kan zijn van een soort kerkelijk en theologisch monopolie van de westerse christenheid, waarbij de kerken in de twee-derde wereld als min of meer interessante randverschijnselen zouden worden bekeken. In het bijzonder loopt hst. 11 uit op een oproep aan de westerse theologen, hun horizon te verwijderen door kennis te nemen van het denkwerk van hun collega’s in Azië enz. (414 vv.).

In hst. 12 komt uitvoerig aan de orde wat volgens de schrijver het kenmerk is van de nieuwe zendingsperiode: „De visie op de missionaire taak vanuit alle zes werelddelen en in verband daarmee de roeping tot wederzijdse assistentie van kerken”. Gelet op de enorme en veelomvattende “unfinished task” van de evangelieverkondiging in woord en daad aan de twee miljard mensen die het nog niet kennen, zijn de kerken in de rijke landen van het Westen geroepen om op grootscheepse wijze assistentie te verlenen aan de kerken in de arme landen. Er zal en moet ook assistentie in omgekeerde richting komen, maar die zal voorshands — uiteraard — minder omvangrijk zijn. Waar het op aankomt is het omvormen van de uit de koloniale tijd afkomstige relaties tot “mature relationships”. De oproep tot een moratorium, hoewel in sommige opzichten begrijpelijk, is onvruchtbaar: zij leidt maar af van de grootse missionaire taak. Er moet veel meer strategische planning komen: „een gezamenlijke opstelling van prioriteitschema’s in een alomvattend programma voor verkondiging, diakonia en ontwikkelingsprojecten” (426), waarbij de Commission on World Mission and Evangelism van de Wereldraad van Kerken een veel meer leidende rol zou moeten gaan spelen (427). Inmiddels gaat V. uitvoerig in op allerlei praktische problemen die zich bij deze „assistentie” voordoen. Hst. 13 handelt over „ontwikkelingen in de theologia religionum en gestalten van de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies in onze tijd” — een der meest centrale onderwerpen in de missiologie. Dit hst. is reeds verschenen in „Wereld en Zending” 1975, no. 1. Een vergelijking met het boek van Bavinck is hier weer leerrijk. Deze behandelde dit onderwerp nog onder het hoofd: „elenctiek”, zij

het dat hij dit woord van zijn intellectualistische connotaties ontleed en het een meer existentiële inhoud gaf; voor Verkuyl zijn de kernwoorden „theologia religionum” en „dialoog”. Het is opmerkelijk, dat deze schrijver met zijn missionaire passie een vurig en welberedeneerd pleidooi levert voor een dialogisch verkeer met mensen van andere religies.

Een in deze „nieuwere” tijd noodzakelijk complement is het onderwerp van hst. 14: „De functie en evaluatie van ideologieën in ontwikkelingslanden”. Hoewel dit hst. m.i. minder diep gaat dan het voortreffelijke hst. 13, loopt het wel uit op een belangrijke principiële beschouwing over „Missio politica oecumenica” (ook reeds verschenen in „Wereld en Zending” 1972, no. 6). In een epiloog noemt de schrijver 7 punten op voor de agenda van de missiologie in de komende jaren, een typisch besluit voor deze zo dynamische missiologische „inleiding”.

Het is misschien ook typerend voor het boek, dat bepaalde onderwerpen, die toch in de missiologie na de oorlog een grote rol hebben gespeeld, in dit boek niet of slechts impliciet aan de orde komen: de verhouding van kerk en zending, de verhouding van zending en oecumene, de problemen van „approach” en „communicatie” (die toch wijder zijn dan „dialoog”), het secularisatie-probleem (ook weer wijder dan „ideologieën”). Maar misschien is het ondankbaar dit op te merken, gelet op het vele, ook het vele nieuwe, wat wel geboden werd!

Liever dan het geven van kritiek op detailpunten en het signaleren van kleine onvolkomenheden of omissies, wil ik deze bespreking besluiten met twee principiële vragen betreffende de opzet van deze „inleiding”.

De eerste vraag gaat uit van de door B. Sundkler en J. Blauw gemaakte onderscheiding tussen het centripetale en het centrifugale in de bijbelse theologie aangaande de zending. Het Oude Testament is centripetaal: de volken zullen komen tot Sion; in het Nieuwe Testament treedt het centrifugale op: het uitgaan in de volkenwereld. In het boek van Verkuyl nu overheerst het centrifugale, al ontbreekt het centripetale niet geheel (b.v. blz. 302 vv. de betekenis van koinonai, van gemeentepbouw, van „presentie”). Maar is een der kenmerken van de „nieuwere” zendingsofvatting niet juist dat het centripetale weer meer nadruk krijgt dan het centrifugale (zonder dit overigens los te laten)!? Dreigt bij een overheersing van het centrifugale niet het gevaar van activisme en van een te veel verwachten van menselijke strategie en planning? Terwijl V. zelf dit citaat van Steven Mackie geeft „Te spreken over zending in termen van strategie, zelfs een strategie met een pluralistische benadering voor zes werelddelen, betekent, dat men vergeet, dat de primaire strategie voor zending bij God berust en dat Hij door de Heilige Geest het initiatief behoudt, zelfs als wij vergeten om daar plaats voor te laten. De details van zijn strategie, als het Hem behaagt, die aan ons te openbaren, kunnen ons verbazen en verootmoedigen” (315 v.). Let wel, ik zeg niet, dat de schrijver dit zou vergeten, maar ik wijs op een gevaar bij een te grote nadruk op het centrifugale.

Mijn tweede vraag betreft de verhouding van zending en evangelisatie. De schrijver verzet zich tegen de onderscheiding van zending als vervulling van de missionaire taak in ontwikkelingslanden en evangelisatie als de taak van de evangelieverkondiging in westerse landen. De kerken in het Westen bevinden zich óók in

de missionaire situatie. Toch wil hij de term evangelisatie vasthouden en wel voor de benadering van randkerkelijken en buitenkerkelijken, die nog enkele noties van het Christendom kennen. Dezulken vindt men ook in Sao Paulo en Kameroen evengoed als in Amsterdam en Parijs (458 v.). Ik vraag mij af, of het bezitten van enkele noties van het Christendom zoveel verschil maakt, dat daarmee een onbijbels gebruik van de term evangelisatie te verdedigen valt. De schrijver belooft ons een ander boek over de communicatie van het Evangelie in onze eigen westerse samenleving, „als mij nog een beetje ademruimte wordt gegeven” (14). Maar dit zou dan zowel „zending in Europa” als „evangelisatie in Europa” moeten bevatten. En gelden de principiële hoofdstukken over fundering, motieven, doel daarvoor niet evengoed, en evenzo allerlei uit het hst. „middelen en wegen”? Uit een oogpunt van taakverdeling is het schrijven van verschillende boeken te rechtvaardigen, maar overigens vraag ik mij af, of het principe van „mission in six continents” niet nog verder zou kunnen worden doorgevoerd dan in dit boek het geval is. Maar misschien zijn we daaraan nog niet toe en behoort het op de agenda voor het komende jaar te komen.

Tenslotte, ik ben mij ervan bewust, dat ik aan de rijke inhoud van dit boek bij lange na geen recht heb gedaan. Er komt veel meer in voor dan ik zelfs maar genoemd heb. Niet onvermeld mogen blijven de uitvoerige litteratuuropgaven bij de meeste onderwerpen (op dit punt schoot het boek van Bavinck tekort).

Al met al een boek dat de moeite van het bestuderen waard is, dat vele perspectieven opent, dat vanuit een sterke overtuiging geschreven is en dat daardoor een klop op de deur betekent voor de kerken, die zich dikwijls zo weinig bewust zijn van hun missionaire roeping.

E. Jansen Schoonhoven

Waakzaam voor het geheel van het heil; enkele aantekeningen bij Verkuyl's Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap.

Mij is gevraagd in hoeverre ik deze missiologie relevant acht voor „het missionaire werk” en vooral dan hoofdstuk 12 dat heet „visie op de missionaire taak vanuit alle zes werelddelen en in verband daarmee de roeping tot wederzijdse assistentie”. Dat „ik” staat voor iemand die van het missionaire werk enig idee heeft van het katholieke missionaire werk, maar het reformatorische slechts kent vanuit de literatuur plus een aantal contacten met mensen van zending en werelddiakonaat hier die altijd zeer verrijkend zijn geweest. In de grond worstelen beide met dezelfde problematiek, is er heel wat over en weer, maar juist wat de opbouw, de structuur betreft zijn de verschillen aanmerkelijk. En hoofdstuk 12 gaat juist over de structurering van het werk. Het kan dus zijn dat ik het ene teveel met het andere gelijkschakel.

Over wat een „Inleiding” behoort te zijn is alleen Alphons Mulders in zijn Missiologische Bestek heel duidelijk. Zijn visie op de verhouding tussen theologie en andere wetenschappen is echter dusdanig primitief dat bij alle waarde die dit werk op onderdelen nu nog heeft juist de opbouw niet mee nagetrokken kan worden.

Alle andere Inleidingen die ik ken verantwoorden zich slecht. Wat wil Verkuyl met zijn inleiding? Wat heeft hem bewogen zo'n *encyclopedie* te schrijven, resultaat van vele jaren geprononceerde zendingsarbeid en van tien jaar wetenschappelijke arbeid aan de V.U. met alle verantwoording aan de achterban die daarbij hoort? Verkuyl denkt met dankbaarheid terug aan Bavinck's Inleiding van 1954. Maar deze werd geschreven in de stoffase van het kolonialisme en was een weerspiegeling van zending als éénrichtingsverkeer. Daar is sindsdien heel wat overheen gedaan. De derde-wereld landen hebben zowel politiek als christelijk een totaal andere betekenis gekregen. En het zendingswerk hier in Europa kreeg groter urgentie dan ooit. Het proces van over en weer van missie is in volle gang. Er moest een inleiding komen, welke die verschuivingen registreert en begeleidt. Daarmee staat je agenda wel vol, kom je op tal van punten niet verder dan onuitgewerkte concepten en wordt heel je werk één grote vraag naar gezamenlijk verder studeren. Een wat bang uitgevallen mens zou zich dan maar vastbijten op enkele wezenlijke punten. Verkuyl, als die al angst heeft gehad voor kritiek op onderdelen, vindt dat er echter juist nú bij al die onoverzichtelijke wisselingen, oog moet komen voor het zien van *die wisseling der prioriteiten*, het durven stellen van *prioriteiten* en dat in een grote *waakzaamheid* voor het geheel van het heil.

Daarom heeft hij zich naar mijn idee niet gezet aan een werk dat het decennia uithoudt (dan moet je het pad der abstracta op), maar schreef hij een moment en tijdopname. Ik denk dat hij daarmee vele missionaire werkers van dienst zal zijn, maar ben bang dat zijn werk zoals het er ligt niet zal klikken op de generatie die nu aan het bedenken is of dat missionaire werk wel iets voor haar is.

1. *Roeping tot wederzijdse assistentie*

Hoofdstuk 12 begint met de kerkelijke vernedering van de Europese missionaire uitvalsbasis. Na Mexico 1963 is het specifiek van missie niet meer het overschrijden van geografische grenzen, maar het overschrijden van de gens tussen geloof in Christus en ongelooft. Geleidelijk aan groeit de idee van de medeverantwoordelijkheid voor elkaar die het mogelijk maakt elkaar aan te spreken. Niet om elkaar in leven te houden als kerk, maar ter bevordering van de totale functionaliteit van het lichaam in de samenleving. Vandaag aan de dag is het ook technisch mogelijk aan die gewenste interdependentie van kerken op experimenteel niveau vorm te geven. Hoe geef je vorm aan die mogelijkheden waarover wij technisch beschikken? Enerzijds door het onderkennen van de oude paternalistische, eenzijdig-bilaterale, confessionalistische relaties, het „ecclesiastisch kolonialisme”, en anderzijds door te streven naar meer multilaterale wederzijdse relaties zonder de positieve waarden zoals erkenning en waardering van gemeenschappelijke geschiedenis die de bilaterale relaties hadden, hebben en zullen hebben te verliezen. Beide taken kunnen alleen maar goed worden gezien en volgehouden binnen het totale referentiekader van het „soma tou Christou” (lichaam van Christus).

De Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie zou zich veel sterker tot ontmoetingsplaats van kerken moeten maken. Er is immers dringend behoefte om in telkens bepaalde regio's tot het vaststellen te komen van noden en behoeften

vanuit *de totale taak der kerk*. Zonder concrete analyse, zonder het bespreekbaar maken van die analyses op brede consultaties samen met de kerken kan men niet komen tot het vaststellen van missionaire prioriteiten.

Verkuyl pleit dan eerst voor personeelsplanning. Dat wil zeggen, in samenhang met elkaar duidt hij op het stimuleren van inheemse leiderschap, het beschikbaar stellen van buitenlandse personeel via een projektsysteem, de problemen van de kortverbandwerker met zijn aanvullende functie en van de langverbandwerker met zijn plicht tot integratie in de plaatselijke christenheid, en de behoeften aan een soort reservepot aan missiologisch deskundigen.

Mijn bij traditie multilaterale vlieger komt bijna aan de grond als Verkuyl zich zet aan de bespreking van de financiële assistentie met aandacht voor de salariering van de inheemse werker, het buitenlandse personeel, steun aan kerken zonder confessionele partner, lekekrachten en het financieel mogelijk maken van nieuwe werkpacten. Verkuyl komt zo toe aan de problematiek van de langafstandsbesturing. Pas na dit „nederige” handwerk kan de vraag worden opgepakt: hoe het begrip „wederzijdsheid” inhoud kan krijgen. Als terreinen van en voor gezamenlijke verantwoordelijkheid duidt Verkuyl op de zorg voor buitenlandse studenten aan onze universiteiten, voor buitenlandse werknemers, zeevarenden, westerse werkers in ontwikkelingslanden, politieke vluchtelingen, het internationale jeugdisme. Resten dan negen voorbeelden van assistentie vanuit de niet-westerse kerken naar onze kerken hier: centrale oecumenische organen, kerkelijk vormingswerk, massamedia, gastdocenten, zendingscentrales, deelname aan kerkvergaderingen, deelname aan theologisch researchwerk rond vraagstukken als secularisatie, de omgang met mensen van een ander geloof of een wereldbeschouwing, meebemannen van oecumenisch-missionaire teams, uitwisseling van elkaars levensstijl.

Dat brengt ons tot volwassener relaties tussen de kerken, de uiteindelijke intentie van het moratoriumvoorstel. Dit wordt in zijn context geplaatst, negatief, van het zuchten onder paternalistische structuren, de pijn om de vaak onbewuste devaluatie van de eigen culturen en de agressiviteit van de „faith missions”, en, positief, van het verlangen naar zelfbevestiging en „self-reliance”.

Hoe meer men komt tot het zien en verleggen van prioriteiten, hoe meer zicht er komt op ons beider onvoltooid taak. Het natuurlijk slot van dit hoofdstuk wordt een pleidooi niet voor de gelijkschakeling, maar althans voor de synchronisatie van zending en evangelisatie in alle zes continenten vanwege de mogelijkheden tot crossfertilisatie.

2. *Wegen en paadjes*

In een studie die ook ging over interkerkelijke assistentie heeft Ad de Groot eens geschreven: de theologie kan helderheid brengen in een proces dat aan de gang is, in de begrippen die worden gebruikt, in de slogans die worden gehanteerd, maar ze *schept* die werkelijkheid niet. Mensen en gemeenschappen moeten ze realiseren, leven inblazen, gestalte geven, mogelijkheden opnoemen, belemmeringen opruimen. Het minste nu dat men van Verkuyl's benadering kan zeggen dat hij dan die mensen en gemeenschappen *zeer concrete wegen* wijst.

Elke missionaire werker zit verlegen om een goede uitlegging van het wereldgebeuren en daarbinnen van het kerkworden. Die verlegenheid heeft, zeker bij de katholieke, missionaire werker een grote urgentie omdat hij opgetrokken is in een „kerkelijke wereld”, in een perspectief van „kerk-wording van de wereld” en daarvoor veel politiek voor lief heeft genomen en *vandaaruit* heeft rondgekeken. Op een uitzondering na was die „ronde” beperkt tot de plaatselijke kerk en daarin voornamelijk tot zijn persoonlijke relaties met de mensen waarvoor overigens van alles bij elkaar werd georganiseerd.

De laatste jaren heeft die werker ontdekt hoe hij enerzijds binnen die beperkte ronde veel heeft geïncasseerd en gewonnen en anderzijds hoe hem/haar in die positie ook veel is ontgaan. Evangelisatie is altijd *relatie* geweest, maar de ontdekking dat die relatie breder en omvatter is dan een zuiver persoonlijke is recent, is in volle gang. De missionaris was gewend beoordeeld te worden op zijn kwaliteiten van mens tot mens. Hij symboliseerde een ideaal dat hier stuk brak. Ineens werd hij een propagandist, iemand die zijn visie op mens en samenleven aan anderen opdringt, iemand uit op culturele overheersing, een subtieler voorzetter van koloniale overheersing bij mensen die geestelijk noch materieel zich kunnen verweren. De missionaire werker kent zich in die oordelen helemaal niet terug, had die pretenties niet, voelde zich heel wat menselijker. Gelijk had hij op tussenpersoonlijk vlak, maar hij ziet en kent nu andere relaties, andere partners: de plaatselijke kerk, de basisgemeenschap, de wijdere cultuur, de onderdrukte mens, de opgedrongen sociaal-politieke structuur. Hun woorden en hun zwijgen moeten opgevangen worden, ontleed, uitgelegd, wat ze laten de toekomst van „missie” zien. Missionaire werkers leren iets waarop ze nooit waren voorbereid: treden in een veeltakkige dialoog, hun dienst lezen in termen van interdependentie en *communio* en niet meer in termen van afhankelijkheid.

Helpt Verkuyl hen daarbij? Wat vrijmoedig denk ik dat Verkuyl de wegen heeft gelegd, ook vertelt waar die wegen op uitkomen, maar de kleine paadjes er naar toe? Misschien zit ik wel op een rooms stokpaard, maar ik zie het met die interdependentie en *communio* niet zitten als ze enkel gemaakt wordt op internationale fora, uitwisselingsplaatsen van deskundigheden en kerkelijke beleidsbepalers. Die zitten inderdaad al op die autobaan.

Ik zie die interdependentie toch vooral gebeuren rond wat Verkuyl noemt als laatste punt van assistentie van niet-westerse kerken naar ons toe, „*de uitwisseling van levensstijl*” en deze leidt tot onvermoede *nieuwe vormen van kerk-zijn*. Een gezamenlijke taak dus.

Die uitwisseling lijkt me een voorwaarde om werkelijk op die baan van Verkuyl te komen, om die christelijke internationale, die droom van die Ene mensheid waar te maken.

Verkuyl maakt in dit hoofdstuk gezamenlijke analyse, het inrichten van gemeenschappelijke fora, het komen tot werkelijke prioriteiten tot een gebiedende eis voor het missionaire werk. Ik ben het daar helemaal mee eens. Als hij dan stelt dat de katholieken op het punt van pastorale research-instituten die dit soort onderzoek kunnen oppakken verder zijn, dan wil ik daar eerst bij zeggen dat ze zeer oecume-

nisch zijn, maar vooral dat ze maar hoogst zelden het initiatief zijn van wat hij zo charmant noemt „de monarchische kerkstructuur van Rome”. Dat zou je inderdaad kunnen verwachten. Maar ik ken op dit punt geen enkel direct initiatief van de Congregatie voor de Evangelisatie der Volkeren noch van de voormalige pauselijke commissie voor Latijns Amerika, tenzij tegenwerking. Feitelijk kennen wij twee bestuursystemen: het pauselijk-bisschoppelijke en dat van ordes en congregaties. In algemene termen volgt dit tweede systeem het eerste en waar men het intelligent speelt (in lang niet alle reguliere organisaties gebeurt dat) wint men die vrijheid voor eigen initiatieven, die omdat ze niet zo officieel zijn mogen mislukken, die uit de directe wind staan, sterk-persoonlijk-charismatisch zijn mobiel. Vit dit reguliere systeem en in de schaduw ervan ontstaan er tal van dwarsverbanden tussen de kerken van noord en zuid. Mensen uit de derde wereld komen in het hoofdbestuur, gaan zo'n groep leiden, hebben inbreng in het geheel. Er ontstaan gemengde leefverbanden. Ik denk dat de meest vruchtbare pijn die er in de laatste jaren in de missionaire wereld geleden is, geleden is aan de uitwisseling van elkaars leefgewoonten, aan het zelf maken van nieuwe kloosterstijlen. En dat vooral nadat het klassieke werkpatroon (parochies, scholen, ziekenhuizen) verlaten werd waardoor de zaak toch europees bleef en men het leven der armen ging delen. De grote onzekerheden waarmee men toen leven moest schiep voor het eerst de mogelijkheid tot werkelijke inleving in de onzekerheden waarmee miljoenen mensen door over hen heen spoelende veranderingen moeten leven. Een praktische theologie als toch feitelijk de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie is, ontstond en ontstaat dan ook niet in de faculteit, maar binnen *deze experimenteerplaatsen van intercultureel christelijk samenleven*. Zonder dat vóórland mee te maken of aan onszelf na te trekken blijven wij vreemde vragen stellen, op het verkeerde punt met de analyse beginnen, een fijnmazig net van nieuwe relaties uit elkaar trekken, terzake de dialoog met niet-christelijke godsdiensten of ideologieën europese probleemstellingen vasthouden en opdringen. Op reformatorisch erf liggen tal van varianten op juist genoemd regulier systeem.

Terwijl Verkuyl de hoofdwegens solide heeft neergelegd moet ik zelf deze paadjes trekken. Coördinatiepunt Genève is noodzakelijk, maar filevorming wordt daar een bestendig verschijnsel als het verkeer op die kleine paadjes aan zijn lot wordt overgelaten. Verkuyl zou meer gevonden hebben aan „gezamenlijk onderzoek” om tot verantwoord inzicht en overzicht te komen als hij ons meer van dat „kleingoed” had laten zien, meer gelet had op „tallose cognatieve banden die een concreet teken zijn van de gemeenschap in Christus waartoe kerken geroepen zijn” of „de betekenis van de gemeenschappelijke geschiedenis waaraan bepaalde kerken deelhebben”. Voor mij is „de visie op de missionaire taak vanuit alle zes werelddelen” meer een kwestie van *het uitproberen van een nieuwe spiritualiteit* dan van het nu al opzetten van nieuwe structuren.

Wie dit twaalfde hoofdstuk niet kan vullen met de levensgeschiedenis van Verkuyl moet het erg structuurderig vinden, teveel van buitenaf geschreven, te makkelijk afvalbaar op tal van details.

Het missionaire werk moet het hebben van mensen met een diep historisch invoec-

lingsvermogen en van wat Verkuyl noemt een „blijven worstelen niet de vraag naar de omvang en de diepte van het heil”.

Maar het wordt gelezen, bijgevallen of afgehouden door mensen die geleerd wordt alles tot simpele ideologische schemata terug te brengen. Verkuyl strijdt hiertegen met succes waar hij spreekt over de ontwikkelingen in de theologia religionum. Het voor een missiologische inleiding geheel nieuwe laatste hoofdstuk over de functie en evaluatie van ideologieën in ontwikkelingslanden had sterker kunnen profiteren van analyses van christenen uit de derde wereld zelf die dan tot een andere probleemstelling hadden geleid. Vanaf Medellin hebben christenen veel gedaan aan het blootleggen van de nauwe banden tussen diverse vormen van sociaal-economische hulp en de daarmee verbonden ideologieën. Ze hebben daarmee ervaren hoe vaak het missionaire werk een paard van Troje heeft binnengehaald, hoeveel onbewuste fascistische infiltratie over dat werk loopt, hoe men partij wordt zonder het te merken en door allerlei op zich goede werken er nauwelijks meer vanaf komt. Ik denk aan de ontmaskering van het braziliaanse fascisme vanaf 1968 door Mgr. Padim en van de openheid van de braziliaanse kerk daarvoor, ik denk aan de serie studies van José Comblin, aan de analyse door Hugo Assmann gemaakt van het door de regering voorgestaan godsdienstonderwijs als ruggesteun voor de braziliaanse dictatuur, aan de christelijke evaluatie van de Allende-tijd en de huidige christelijke ideeënstrijd rond de junta in Chili. De profetische taak van de kerk wordt in deze studies niet geschuwd, maar is zeer concreet aan de „werken” gebonden, en komt daarom minder vooropgezet en van buitenaf over.

Als ik dat beeld van die wegen en de paadjes er naar toe handhaaf is het niet mijn bedoeling Verkuyl op fouten te betrappen, maar de vraag te stellen of niet sommige kostbare details worden gemist.

Verkuyl's behandeling van de moratoriumkwestie is nuchter en concreet. Het positieve van een proces naar volwassen relaties tussen de kerken komt goed naar voren: zelfexpressie en “selfreliance”. En vandaaruit kijken naar noden waarvoor zonder meer nog hulp nodig is: de zuidafrikaanse kerken in staat te stellen tot andere kerkelijke partners te komen, de kerken in de voormalige portugese kolonies mee toerusten voor nieuwe taken in nieuwe landen, concrete bijstand aan onafhankelijke kerken die om toerusting vanuit de historische kerken vragen, de Christus-presentie in Noord-Afrika.

De details? De onafhankelijkheid heeft voor al deze landen een werkelijk andere inhoud en toegang dan voor die landen die een decennium eerder onafhankelijk werden. Ze groeien naar hun vorm binnen een socialistisch perspectief, dat overigens hét perspectief is in de komende decennia voor de derde-wereld-landen mét alle weerstand daartegen van het zittend kapitalisme. Ze werken veel uitgesprokener naar een politiek culturele consensus onder de bevolking toe. De middelen en de methoden daarvoor zullen zich sterk richten op chinese voorbeelden. Daarin zal geen plaats zijn voor op sociaal, medisch en educatief eigenstandig opererende kerklichamen, daarin zal zelfs de parochie (de gemeente) gezien worden als een aanslag op de eigen kernvorming. Daarin zullen kerkelijke relaties naar buiten met de grootste argwaan worden gevolgd.

Noch de afrikaanse kerken van Burgess Carr of John Gatu noch wij hier hebben daar enige ervaring mee, wel grote weerstand en een hele hoop frustraties. Wij hoeven maar te denken aan de wijze waarop wij in de katholieke kerk nationaliseren van de chinese kerk hebben benaderd, aan de manier waarop het Vaticaan in de volksdemocratische landen vrede lijkt te nemen met de sacristiepositie die daar aan kerken wordt gelaten.

Prospectief en voor een Inleiding onmisbaar lijkt mij de analyse van die *concrete locale experimenten* waarin men naar ons gevoel zeer ver zal gaan in het vaarwel zeggen aan eigen kerkelijke institutionalisering en het proefondervindelijk meegaan met concrete ontwikkelingsmiddelen die abstract genomen door ons alleen maar kunnen worden gezien als neerslag van ons vijandige ideologieën. Bijvoorbeeld het denken en doen van Mgr. Manuel Vieira Pinto tegenover het Frelimo in Mozambique, de analyse die onze collega Van Nieuwenhove maakte van de christelijke presentie in uyamaadorten, aan een verzamelwerk als Uma Igreja que nasce do Povo met een analyse van Carlos Mesters.

Dergelijke analyses lijken mij bepalend voor het zien van nieuwe vormen van christen- en kerk-zijn in een groot deel van de wereld.

Vanuit het missionaire veld zullen slechts uitzonderingen (autochtoon én buitenslands) zich tot dergelijke experimenten geroepen voelen. Voor het welslagen echter van het evangelisch risico dat zij lopen, voor het welslagen van dergelijke experimenten als missionaire experimenten trekken zij een enorme wissel op onze bereidheid tot wederzijdsheid. Anders gezegd, dergelijke experimenten zijn afhankelijk van een goed aantal mensen in de bredere middenkerk die dergelijke experimenten op hun christelijke en missionaire tekenwaarde weten te schatten, te dekken en de risico's ervan te dragen. Ik zie dat niet zo maar gebeuren. De missiologie zal hier belangrijk voorwerk moeten doen. Wij krijgen geen confessionele partners naar onze kerksnit, maar mensen die het kerktypie loslaten dat in welke confessionele variant ook blijft voortdenken op onze modellen van kerk-zijn die allen uitgaan van een vrij zelfstandig opererend kerk-lichaam met eigen organisatiepatroon. Zullen wij dan nog kerken zien? Is het gevaar niet groot dat wij alleen die ecclesiologische ontwikkelingen zien die passen binnen ons ecclesiologisch begrippenkader? Is Verkuyl's perspectief dan niet wat erg grofmazig?

3. Conclusie

Ik geloof dat Verkuyl's Inleiding een zeer grote dienst kan bewijzen aan het huidige missionaire werk. Een studie als die van Ludwig Rütli is ongetwijfeld van dieper theologische allure, maar als een missionair werker er al doorheen komt moet hij van dat werk de idee overhouden dat hij zich bezig gehouden heeft met iets heel anders dan waar hij normaal mee bezig is. Hij kan dan ook alleen maar zo gauw mogelijk terugkeren tot de orde van de dag. Zo'n boek kan nooit iets voor hem worden. Gensichen is gewoon te alwetend. Rechts én links, alles is voorzien en benauceerd. Té mooi voor de moeizame missionaire werkelijkheid. Evers is een goed documentalist van Europese roomse patres. In de derde wereld kwam hij blijkbaar dergelijke patres niet tegen.

Bij Verkuyl kom je er veel tegen, niet als aanvullers van een door Europeanen bijeen gehouden boekenplank, maar als *meebepalers van de missionaire taakstelling*. Met hen kwam hij tot een hanteerbare momentopname, hanteerbaar vooral ook omdat 1) het zicht geeft op het geheel en 2) wie verantwoordelijk is voor wat telkens meespreekt. Verkuyl zit midden in het missionaire werk, niet er naast of er boven. Met die zit heeft hij zich veel kwetsbaarder gemaakt dan zulke abstracte heren als Rützi, Gensichen of Evers.

Midden in dat werk heeft hij zich soms — althans voor een inleiding — niet voldoende gerealiseerd dat veel wat in de missionaire hof groeit voor de insider een functie heeft. Elk huis heeft zijn schilderijen waarvan de buitenstaander denkt die passen helemaal niet bij de rest die van goede smaak getuigt. Zo'n buitenstaander kent de geschiedenis er niet van, het menselijke leven van pijn en geluk daarmee verweven. Verkuyl moest deze inleiding schrijven want hij zit midden in het bedrijf. Voor bedrijfsgenoten, mensen die de familiegeschiedenis kennen pakt hij lijnen samen, opent nieuwe perspectieven, verdiept de motivatie.

Ik houd het er op dat je in het bedrijf moet staan. Dat wil zeggen, ik durf het een beginnende missiologiestudent of een theoloog die eens komt informeren naar een mogelijk missiologisch afstuderen niet zomaar in handen geven. Het zou hen opbreken. Ze hebben, met Goulner gezegd, een geheel andere sentimentenstructuur met collectieve gevoelens die geen weerklank vinden in de zo geheel andere sentimenten die historisch in de oudere theorievorming zijn neergelegd. Ze missen, denk ik, de lange kerkelijke incubatie ervan, de eeuwenlange missionaire loyaliteiten die uit ervaring geleerd veel voor lief kunnen nemen omdat de diepte van een bekeringsproces naar de niet-christen en naar jezelf rijp en betrekkelijk heeft gemaakt. Dat kitschbeeldje temidden van „verantwoorde” moderne kunst.

Anderzijds hebben zij niet zoals wij in omsloten kerkelijke hoven verkeerd, ze hebben op de weg van de ander vertoefd, in hun volwassenwording heil ervaren bij ideologische bewegingen waarvan wij theologisch niet ontkennen dat ze compleet buiten Christus staan, maar waarmee wij in de grond van buitenaf dialogeren.

Als Verkuyl tegen de apartheid vecht of vragen stelt op de aandeelhoudersvergadering van een multinational klikt het wel.

Ik kan dit boek lezen als verantwoording daarvan. Zij, denk ik, niet. Een blijvende impasse? Ik geloof het niet. De brug naar het op zich laten afkomen van deze Inleiding (de plaats van Israël, de dialoog met de godsdiensten, de *missio politica oecumenica*, de kerk als draagster van *missio*) is een leven dat er de konsekwente uitdrukking van is.

Dáárom mijn alsmaar vragen naar die spirituele ervaringen, naar dat concreet meelevende interdependentie en communio. Dáárom nog liever dan een nieuw boek over „communicatie van het evangelie in Europa”, een soort „itineraire spirituelle” van Verkuyl en zijn partners in dit boek.

Rogier van Rossum

Ter inleiding

Dit vierde nummer van „Wereld en Zending” bevat bijdragen van zeer uiteenlopende aard. Wij plaatsen eerst enkele bijdragen die een frappant uitzicht bieden op de *oudste* en de *nieuwste* ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke missie-geschiedenis en -methoden.

In oktober 1976 is het 750 jaar geleden, dat Franciscus van Assisi stierf. Hij was de eerste die de missionaire taak onder niet-christenen in een ordereguleerde en daarmee de stoot gaf tot het wereldomvattende werk van de Middeleeuwse orden en congregaties en hun erfgenamen in alle werelddelen. De Franciscaanse hoogleraar P. van Leeuwen uit Nijmegen heeft ons een retrospectieve beschouwing afgestaan over het leven en werk van Franciscus en tevens heeft hij in de boekbesprekingen een boek besproken dat aan deze indrukwekkende „minrebroeder” en zijn missie-conceptie is gewijd.

Onmiddellijk daarna aansluitend volgt een artikel van de Nijmeegse missioloog Camps over drie zeer recente dialogen tussen Christendom en Islam: in Cordova, dat eens het centrum van de Arabische cultuur was in de vroege Middeleeuwen, in Tunis, een gemoderniseerd moslims land en in Tripoli, waar nog in sterke mate wordt geput uit de bronnen van de Middeleeuwse Islam. In deze drie dialogen is getracht de aanbevelingen van het decreet van het Tweede Vaticanum „over de houding tegen de niet-christelijke religies en religieuze gemeenschappen” te vertalen in praktijk. Camps belijdt eerlijk, dat het dialogen waren „met vallen en opstaan”, die om diepere analyse vragen. Hier wordt een weg ingeslagen die in vele opzichten pas is aangelegd en waarvan niemand nog weet waartoe die zal leiden. In ieder geval is het boeiend de aanleg van die weg aandachtig te volgen.

Dr. Van 't Hof, die vanuit zijn vroegere werk in de Minahassa eerbiedige aandacht heeft behouden voor de beroemde taalgeleerde en zendingsman dr. Nico Adriani, geeft in dit nummer een bijdrage over de visie waardoor Adriani geleid werd. Van Adriani is door grote culturele antropologen

gezegd, dat vrijwel geen stammengemeenschap in Indonesië zo grondig is bestudeerd als die van de Bare'e-sprekende Toradja's door Adriani en Kruyt. Maar Adriani bestudeerde niet alleen het leven van die stammen. Hij leefde in hun midden. Hij schonk zijn intimiteit aan hen weg. Hij bleef bij hen tot zijn dood en zijn graf ligt in hun midden tussen moslims, „heidenen” en christenen. Het is goed, dat Van 't Hof hem als theoreticus en als exemplum opnieuw voor ons plaatst.

Daarna volgt een opstel van dr. J. Roldanus over Protestants theologisch onderwijs in Kameroen. Roldanus is van 1967 tot 1975 als docent intens betrokken geweest bij de herprogrammering van het theologisch onderwijs in Ndoungué en tevens in zijn functie van vice-voorzitter van de regionale associatie van theologische scholen in Centraal- en West-Afrika bij het theologisch onderwijs in die gehele regio.

Op welke wijze kan in de opbouw van theologisch onderwijs in die landen worden bevorderd zowel de contextuele theologie als de aansluiting aan oecumenische theologische ontwikkelingen? Het opstel van Roldanus is een anticipatie op een thema-nummer dat in 1977 geheel gewijd zal worden aan de problematiek van het theologisch onderwijs in Azië, Afrika en Latijns Amerika.

Tenslotte laten wij een serie boekbesprekingen volgen om de achterstand een beetje in te halen in die sector van onze taak.

J. Verkuyl
secr./eindredacteur

Mededeling (1)

De redactie van „Wereld en Zending” deelt hierbij mee dat het volgende nummer van „Wereld en Zending” een dubbel nummer zal zijn, waarmee deze jaargang tegelijkertijd wordt beëindigd. Dit dubbele nummer zal niet alleen gewijd zijn aan de nagedachtenis van prof. dr. J. C. Hoekendijk, maar tevens een aantal nog niet gepubliceerde bijdragen van Hoekendijk aan de missiologie bevatten. In Nederland kennen wij wel de bijdragen van Hoekendijk gedurende zijn periode in Indonesië, in de Nederlandse Zendingsraad en als hoogleraar aan de Utrechtse theologische faculteit, maar wat daarna in N.-Amerika door hem als bijdragen werd geleverd is hier te weinig bekend geworden. Dank zij de samenwerking tussen dr.

L. A. Hoedemaker en prof. dr. J. M. van der Linde en de weduwe van Hoekendijk, mevr. dr. Letty M. Russell is de redactie van „Wereld en Zending” in staat uit die Amerikaanse periode van Hoekendijk een selectie te publiceren die allen zal interesseren die geboeid zijn door zijn persoon en zijn stimulerende denk-arbeid.

Het is de bedoeling om een vrij grote extra oplage van dit komende dubbele nummer te laten vervaardigen. In losse exemplaren zal de prijs van dit dubbele nummer f 7,50 (incl. portokosten) bedragen.

Reeds nu vestigen wij hierop de aandacht, in de hoop dat velen van de gelegenheid gebruik zullen maken om reeds bestellingen op dit nummer te plaatsen.

Mededeling (2)

Met ingang van 1977 wordt „Wereld en Zending” een drie-maandelijks tijdschrift met 96 pagina's. In verband hiermee zal ook de uitvoering en lay-out een geheel andere worden. De wijze van uitgave zal veel meer te vergelijken zijn met bijvoorbeeld het bekende internationale tijdschrift *International Review of Mission* of de *Ecumenical Review* e.d.

De abonnementsprijs zal f 23,— bedragen (studentenabonnement: f 19,— per jaar).

In het redactionele team zullen zodanige wijzigingen worden aangebracht, dat daarin ook vertegenwoordigd zijn personen die direct betrokken zijn bij de communicatie van het Evangelie in onze eigen samenleving en tevens enkelen die gewend zijn bepaald materiaal aan te wenden in het vormingswerk en in basisgemeenschappen. De redactie zal de volgende keer de definitieve samenstelling van de nieuwe redactie reeds aankondigen.

Franciscus van Assisi over leven onder niet-christenen

Wij gedenken dit jaar, dat Franciscus van Assisi 750 jaar geleden, 3 oktober 1226 is gestorven. Voor velen, zowel uit reformatorische kerken als uit de rooms-katholieke kerk is dat een reden, om aandacht te besteden aan zijn persoon en aan de diepgaande invloed, welke hij op de kerk en de maatschappij heeft uitgeoefend.

Een bijzonder aspect hiervan is zijn betekenis voor de zending. Hij is de eerste geweest die de zending tot niet-christenen in een ordesregel heeft opgenomen. Ook tevoren is er in de westerse landen gemissionieerd, met name door de benedictijnen. Denken we maar aan de benedictijn Augustinus die in 596 met 39 monniken naar Engeland werd gezonden en aan de benedictijnen Willibrord en Bonifacius die vanuit Engeland werden gezonden naar de Friezen en de Saksen en hier de kerk gevestigd hebben.

UNIVERSEEL ZENDINGSBEWUSTZIJN

Kenmerkend is bij Franciscus en zijn broeders een universeel zendingsbewustzijn, evenzeer gericht op christenen als op niet-christenen. De bekering van Franciscus heeft plaatsgevonden omstreeks het jaar 1205. Hij is dan 24 jaar en wil zijn leven geheel en al richten op de dienst van God. In 1208 gaat Franciscus, geïnspireerd door Jezus' woorden tot de apostelen, deze dienst verstaan als apostolisch, d.w.z. als een zending tot alle mensen van zijn tijd. Als God hem broeders gegeven heeft, neemt deze apostolische zending de vorm aan van een nieuwe orde binnen de kerk. Daarom trok Franciscus met zijn elf broeders in 1210 naar paus Innocentius III om verlof te vragen voor deze zending. Daarna trokken ze, naar de wijze van de apostelen, erop uit, in steeds breder kringen naar de christenen en de niet-christenen, om daar te leven volgens het model van het heilig evangelie en te prediken.

Deze zending tot alle mensen behoort tot het apostolisch ideaal van deze orde en is in de regel ervan uitdrukkelijk vastgelegd. De bronnen en de oudste getuigenissen bevestigen dit. Franciscus schrijft in een brief aan een

kapittel van zijn orde in 1226 over dit apostolisch leven: „Want hiertoe heeft Hij jullie over heel de wereld uitgezonden, om door woord en daad te getuigen van zijn Woord en allen te doen weten dat er niemand almachtig is buiten Hem”.

Op een vraag van zijn vriend kardinaal Hugolinus, de latere paus Gregorius IX, aan Franciscus, waarom hij zijn broeders zo maar, zonder voorzorgen uitzond, niet enkel in christelijke landen, maar ook overzee onder niet-christenen, antwoordde Franciscus: „Heer, denkt u, dat de Heer de broeders alleen voor deze streken heeft gezonden? Ik zeg u in waarheid, dat de Heer de broeders heeft geroepen en gezonden voor het heil van de zielen van alle mensen van de hele wereld en dat zij zullen aanvaard worden en vele zielen zullen winnen. En als zij onderhouden, wat zij de Heer beloofd hebben, zal de Heer hen het nodige verschaffen in de landen van de ongelovigen zoals in de landen van de gelovigen.” Deze universele zending wekte blijkbaar verbazing, vooral wegens de hieraan verbonden gevaren.

De vijf broeders, die in 1219 naar Marokko trokken en daar de marteldood stierven, antwoordden op de vraag, wie zij waren en waartoe zij kwamen: „Wij zijn leerlingen van broeder Franciscus, die zijn broeders over de hele wereld heeft gezonden om het Woord Gods te prediken aan christenen, saracenen en joden en daarom zijn wij hierheen gekomen, om u de weg van de waarheid te tonen.” Wij vinden dit bevestigd in de eerste levensbeschrijving van Franciscus, geschreven door Thomas van Celano: „Franciscus zond zijn broeders naar de vier windstreken, over de hele wereld, om aan de mensen de vrede te verkondigen en de bekering tot vergeving van zonden.”

Franciscus volgt hierin de woorden van Jezus tot zijn apostelen, want hij en zijn broeders waren door God geroepen om een apostolisch leven te leiden. Hierbij moet men ook denken aan de expansie van de christenheid in die tijd. Er was in Europa een constante bevolkingsgroei, daardoor ontginningen en kolonisaties in nieuwe gebieden en een sterke groei van de steden en van de internationale handel. Het is de tijd van de kruistochten, maar ook van een nieuwe missionaire beweging. In deze expansie volgde Franciscus zijn eigen weg en gaf hij aan zijn orde het kenmerk van een universele zending. Zijn motief was het volgen van de voetstappen van de Heer en van zijn apostelen. De navolging van Christus en zijn

apostelen en het heil van alle mensen zijn niet van elkaar los te maken. Daar lag in besloten het verlangen naar het martelaarschap als hoogste vorm van gelijkvormigheid met Christus. Dit martelaarschap werd door Franciscus en zijn broeders gezien als een bijzondere genade, waarnaar men mag verlangen.

FRANCISCUS' EIGEN ZENDING EN DE KRUISTOCHTEN

Driemaal is Franciscus zelf op weg gegaan naar niet-christenen. Reeds in 1212 wilde hij naar Syrië gaan, maar hij kwam niet verder dan Dalmatië. In 1213 probeerde hij een andere route. Met enkele broeders reisde hij naar Burgos en Santiago de Compostella, met de bedoeling door te reizen naar Marokko. Door ziekte werd hij gedwongen naar Assisi terug te keren. In juni 1219 reisde Franciscus met twee broeders naar Egypte. Hij was bij de kruisvaarders, maar trok door naar de sultan om vrede te stichten en, zo mogelijk de sultan te winnen voor Christus. Jacques de Vitry, een kroniekschrijver van die tijd, heeft Franciscus in Egypte ontmoet en beschrijft hem als een „zo beminnelijk man, dat allen hem vereren. Hij heeft zich bij ons leger (de kruisvaarders) aangesloten, maar schrikt er in zijn geloofsijver niet voor terug ook het leger van de vijanden te bezoeken”. Franciscus trok door de linies en het vijandelijke land heen, voortdurend vragend naar de sultan, het enige woord dat hij kende. Hij bereikte inderdaad de sultan en maakte door zijn vredelievend en hoffelijk optreden een bijzondere indruk. De sultan gaf hem een vrijeleide. Franciscus bezocht de heilige plaatsen en keerde in 1220 naar Assisi terug. Hij had zijn doel: het stichten van vrede niet kunnen bereiken, maar wel had hij een nieuwe weg getoond.

Tijdens zijn tocht van 1219 volgde Franciscus de route van de kruisvaarders en verbleef hij vlak bij hen. Hij hoorde van hun strijdplannen en zei tot zijn gezel: „Als op die dag een strijd plaatsvindt, zal die niet gunstig aflopen voor de christenen. Maar wanneer ik dat zeg, zal men mij voor een gek aanzien. Wanneer ik echter zwijg, zal ik mijn geweten niet ontlopen. Zijn gezel antwoordde: Vader, het maakt niets uit, door de mensen geoordeeld te worden, want dat je voor een gek wordt aangezien, is niet voor de eerste keer. Volk je geweten en vrees God meer dan de mensen. Franciscus ging dus naar de christenen en vermaande hen. Hij verbood de oorlog en voorzegde de nederlaag. Maar zij bleven verhard en wilden niet

gewaarschuwd worden. Franciscus treurde over de doden en zei: „De vorsten van de wereld mogen weten, dat het niet gemakkelijk is te vechten tegen God, dat is tegen de wil van God. Wanneer de overwinning uit de hoge verwacht wordt, moet op geestelijke wijze gestreden worden.” Franciscus plaatst hier de strijd met geweld tegenover de geestelijke strijd. Hijzelf volgde de geestelijke weg, de verkondiging van het evangelie en van de vrede.

Het is kenmerkend voor Franciscus, dat hij geen kritiek oefende op de kerk van zijn tijd noch op maatschappelijke wantoestanden. Hij verbiedt zelfs zijn broeders kritiek te hebben op bisschoppen en priesters, als deze niet volgens het evangelie leven. Hij vraagt van hen dat zij door hun woorden en hun daden een andere weg kiezen en op duidelijke wijze volgen.

Ook voor Franciscus was het martelaarschap een hoog ideaal, waarnaar hij verlangde. Maar hij heeft het er niet op aangelegd martelaar te worden. Integendeel: zijn optreden ook onder de niet-christenen, de saracenen, was zodanig, dat ze diep onder de indruk kwamen van zijn persoonlijkheid. De gelijkvormigheid met Jezus, het volgen van zijn voetstappen vormde het model van zijn levensweg. Daarom werd zijn stigmatisatie gezien als een vervulling van dit verlangen naar het martelaarschap. Thomas van Celano beschrijft de tochten van Franciscus naar niet-christenen en zijn verlangen naar de marteldood. Hij besluit: „In dit alles (namelijk de drie reizen, waarvan alleen de derde doorging) vervulde de Heer zijn verlangen niet, maar Hij bestemde voor hem de gunst van een uitzonderlijke genade”. Celano bedoelt daarmee de genade van de stigmatisatie. Franciscus was in de geschiedenis van de kerk de eerste die de genade ontving van de wondeteken van Christus in zijn lichaam. Dat gebeurde in september 1224, twee jaar voor zijn sterven. Het verlangen naar het volgen van Christus en de gelijkvormigheid met Hem kenmerkt zijn gehele leven. Daardoor wordt hij gedreven om het evangelie te verkondigen aan alle mensen. Ditzelfde verlangen wordt vervuld, doordat de Heer zelf aan hem verschijnt en hem op een bijzondere wijze doet delen in zijn lijden. Daardoor was Franciscus voor de mensen van zijn tijd als het ware het levende beeld van Jezus zelf. Zijn mystieke eenheid met Christus vormt de grondslag van zijn leven en met name ook van zijn zending tot alle mensen. Hieraan ontleende hij de kracht als bekeerd mens nieuwe wegen te gaan

en vele anderen, mannen en vrouwen tot zich te trekken. Hierin ligt nog altijd voor velen zijn bijzondere aantrekkingskracht.

DE ZENDINGEN VAN DE MINDERE BROEDERS

Franciscus heeft aan zijn broeders de naam gegeven van „mindere broeders” (fratres minores). Daarin drukte hij uit zowel de gelijkvormigheid met Christus, die omwille van ons de minste van de mensen is geworden, als de solidariteit met de zwakken in de maatschappij. Hij zegt in zijn regel van 1221: „En ze moeten blij zijn wanneer zij omgaan met heel gewone en geminachte mensen, met armen en zwakken, zieken en melaatsen en met bedelaars langs de weg”. Daarom zegt hij ook van de broederschap: „En niemand mag prior (eerste) genoemd worden, maar allen heten zonder onderscheid mindere broeders. En ze moeten elkaar de voeten wassen.” Het beeld van Jezus stond hem steeds voor ogen.

Van Christus zelf heeft hij in het jaar 1205 de roeping gehoord: Franciscus, herstel mijn huis, dat in puin dreigt te vallen. Franciscus heeft dat eerst verstaan in de zin van het herstellen van bouwvallige kerkgebouwen. Hij herstelde drie kerken in de buurt van Assisi. Later begreep hij dat van hem gevraagd werd de kerk van Christus zelf te helpen herstellen door het evangelie in woord en daad weer tot de mensen te brengen en zo de mensen tot Christus. Dat is zijn roeping geweest.

Zodra anderen zich bij Franciscus voegden, om deze wijze van leven te delen, zond Franciscus hen uit. Dat gebeurde reeds in 1208 of 1209, toen er acht broeders waren. Hij zond hen twee aan twee, volgens het woord van de Heer in alle windrichtingen. Op gezette tijden kwamen de broeders weer samen in Assisi om ervaringen uit te wisselen, schuld te belijden en elkaar te bemoedigen. Die bijeenkomsten werden kapittels genoemd en ze nemen nog altijd in het leven van de broeders een belangrijke plaats in. Naargelang het aantal van de broeders toenam, werden ook de zendingen meer uitgebreid, steeds verder weg. In 1217 en 1219 werden broeders uitgezonden naar een aantal landen van Europa: Frankrijk, Duitsland, Hongarije, Spanje, en buiten Europa, onder niet-christenen. In deze uitzendingen en in de regelmatige samenkomsten van de broeders (de kapittels) werd het universele zendingsbewustzijn verwerkelijkt, dat aan de oorsprong ligt van de orde. In ons land vestigden de minderbroeders zich het eerst in 's-Hertogenbosch, in 1228, twee jaar na het sterven van Franciscus.

Daarna volgden Maastricht (1234), Middelburg en Utrecht (1240), Groningen (1245), Zierikzee (1250) enz. Het is een ware explosie geweest over de steden van Europa en ook naar niet-christelijke landen.

DE REGEL VAN 1221

Hoofdstuk 16 van deze voorlopige regel luidt:

„De Heer zegt: Zie ik zend jullie als schapen onder de wolven. Wees dus onzichtig als slangen en argeloos als duiven (Mt. 10, 16). Daarom kunnen alle broeders, die op goddelijke ingeving onder de saracenen en andere ongelovigen willen gaan, vertrekken met toestemming van hun minister en dienaar. De minister echter moet het verloop geven en hen niet tegenspreken. als hij ziet dat zij geschikt zijn om gezonden te worden. Want hij zal verantwoording moeten afleggen aan de Heer, als hij in deze en andere zaken ondoordacht te werk gaat. De broeders die uittrekken, kunnen op twee manieren geestelijk onder hen leven. De ene manier is dat zij geen conflicten of strijd veroorzaken, maar om Gods wil aan alle mensen onderdanig zijn (1 Petr. 2, 13), en ervoor uitkomen dat zij christenen zijn. De tweede manier bestaat hierin, dat ze, als ze zien dat dit aan God behaagt, het Woord Gods verkondigen om hen te brengen tot het geloof in God de almachtige Vader en de Zoon en de Heilige Geest, in de Schepper en in de Zoon, de Verlosser en Heiland van allen, en opdat zij zich laten dopen en christen worden.”

Hierna volgen een aantal teksten uit de Heilige Schrift, die betrekking hebben op het belijden en volgen van Christus onder de mensen, het prijsgeven van zijn eigen leven omwille van Christus en op de standvastigheid en volharding. Maar deze woorden van de Heer gelden voor alle broeders. „En alle broeders, waar zij ook zijn, moeten bedenken dat zij zichzelf hebben weggeschonken aan de Heer Jezus Christus en hun lichaam aan Hem ter beschikking hebben gesteld.” De zending is algemeen en, waar de broeders ook gaan, moeten zij deze woorden van Jezus indachtig zijn. Het gaan leven onder saracenen en andere ongelovigen is daar een bijzondere vorm van.

Opvallend is, dat het initiatief ligt bij de afzonderlijke broeders. Het volgen van de voetstappen van Jezus is het bindend element in de orde van Franciscus en zijn broeders; de bijzondere vorm van het gaan leven temidden van niet-christenen is persoonlijk in de zin van een goddelijke ingeving.

Franciscus noemt het zelfs de hoogste vorm van gehoorzaamheid in deze broederschap. Wij weten dit uit een door Thomas van Celano opgetekend gesprek van Franciscus met enkele broeders over de ware gehoorzaamheid. Franciscus noemde verschillende vormen van gehoorzaamheid. „Maar de hoogste vorm van gehoorzaamheid, waarin niets aanwezig is van „vlees en bloed” (verg. Mt. 16, 17), achtte hij die gehoorzaamheid, waardoor broeders op goddelijke ingeving onder de ongelovigen gaan, ofwel om het heil van de naasten ofwel uit verlangen naar het martelaarschap. Hij oordeelde het zeer aangenaam aan God deze gehoorzaamheid te vragen.”

Gehoorzaamheid heeft hier de betekenis van gehoor geven aan de Geest van God. Ook de minister moet hieraan gehoor geven. Daarom ligt het initiatief bij de afzonderlijke broeder. De minister moet de echtheid van deze inspiratie toetsen. Het is de taak van de dienaar (minister) van de broederschap te beoordelen of dit inderdaad een verlangen is, dat komt van de Geest en niet een opwelling of zelfoverschatting. Aan de ministers binnen deze broederschap komt op bijzondere wijze toe hetgeen in de Schrift genoemd wordt „de onderscheiding der geesten”.

Belangrijk is vervolgens dat gesproken wordt over het gaan naar de saracenen en andere niet-gelovigen. Het leven te midden van niet-christenen en daar een evangelisch leven leiden is de inhoud van deze zending. Bepaalde capaciteiten worden hiervoor niet vereist. Want het gaat niet in eerste instantie om bepaalde werkzaamheden, maar om een leven naar het model van het heilig evangelie. Dit geldt voor alle broeders, priesters en niet-priesters. Het behoort tot de algemene zending van de broederschap. Dat blijkt uit de twee manieren, waarop de broeders onder niet-christenen kunnen gaan leven. De eerste manier is als christenen en volgelingen van Christus onder hen leven en daardoor getuigen van Christus. De boodschap van vrede staat hier voorop. Daarom moeten de broeders om Gods wil aan alle mensen, ook aan niet-christenen onderdanig zijn. Hierin volgen en tonen zij het beeld van Christus, die dienaar is geworden van alle mensen.

De tweede vorm is de uitdrukkelijke verkondiging van het evangelie door prediking. Deze tweede manier wordt ingeleid met de woorden: „Wanneer ze zien dat dit God welgevallig is”. Ze moeten er dus goed over nadenken, of dit inderdaad door God van hen gevraagd wordt.

Deze twee manieren van leven te midden van niet-christenen zal men

waarschijnlijk niet te scherp tegenover elkaar moeten stellen. Het zal én van de persoon én van de omstandigheden afhangen, of men voor het een of voor het ander kiest en uiteraard zijn er tussenvormen. Belangrijk is echter dat het gaan naar de niet-christenen primair gezien wordt als een evangelisch en broederlijk leven temidden van hen. De toevoeging: zij moeten aan alle mensen onderdanig zijn, is geen vrome gemeenplaats, maar een bijbelse visie, geïnspireerd door het leven van Jezus.

Franciscus' eigen optreden in Egypte is een voorbeeld hiervan. Zijn zending is het stichten van vrede in de naam van Jezus. Daardoor juist toont hij een nieuwe weg in de verhouding tussen christenen en niet-christenen. Ook andere minderbroeders zijn deze weg gevolgd. In de loop van de dertiende eeuw trekken volgelingen van Franciscus naar de Mongolen, omstreeks 1250 de vlamming Willem van Roebroek en de italiaan Joannes de Piano di Carpine en omstreeks 1290 de italiaan Joannes de Monte Corvino. Zij gaan als herauten van vrede en leven een tijdlang temidden van niet-christenen. Zij waren afgezanten van paus en koning, maar het was wellicht niet toevallig dat voor deze vredesmissie minderbroeders gekozen werden. De vijf minderbroeders die omstreeks 1219 naar Marokko trokken en daar door hun uitdrukkelijke prediking en bestrijding van de Islam als het ware om de marteldood vroegen, vertegenwoordigen op duidelijke wijze het tweede type dat in de regeltekst genoemd wordt.

DE REGEL VAN 1223

In deze definitieve regel van de minderbroeders is de tekst sterk ingekort. Hoofdstuk 12 van deze regel luidt:

„Alle broeders, die op goddelijke ingeving onder de saracenen of andere ongelovigen, willen gaan leven, moeten hiervoor verlof vragen aan hun provinciale ministers. En de ministers mogen aan niemand verlof geven om te vertrekken, dan alleen aan hen die zij voor deze zending geschikt vinden.”

De tekst is niet enkel veel korter, maar ook juridischer geformuleerd. Het accent is verschoven van de afzonderlijke broeders naar de provinciale ministers. Toch is het initiatief blijven liggen bij de afzonderlijke broeders en de goddelijke ingeving. Eerst stond er: de ministers moeten hen laten gaan, tenzij . . . Nu staat er: ze mogen alleen hen laten gaan, die hiertoe geschikt bevonden worden. Men moet hierbij denken aan de juist in die

jaren sterke uitbreiding van de orde, de toeloop van jonge mensen en de grotere noodzaak van leiding door de ministers. Aan een echte tegenstelling behoeft men niet te denken. Daarom mag de tekst van 1223 gelezen worden tegen de achtergrond van de tekst van 1221, rekening houdend met de meer juridische formulering van de regel en met de wenselijkheid van straffere organisatie.

In de regel van 1223 is verdwenen het onderscheid tussen de twee manieren van wonen onder ongelovigen. Dat is jammer, want dit juist geeft een goede kijk op het oorspronkelijk karakter van de orde. Maar gebleven zijn de woorden: „gaan leven onder de saracenen . . .”. Het gaat niet om bepaalde werkzaamheden, zelfs niet om een georganiseerde missie-activiteit, maar om een zending zowel naar christenen als niet-christenen, om onder hen te leven en Jezus te volgen. Dit leven is de hoofdzaak en het werken moet daaraan beantwoorden.

In beide teksten spreekt Franciscus over de saracenen en andere ongelovigen. Dat de saracenen voorop genoemd worden, is vanzelfsprekend. Hier blijkt dat Franciscus en zijn broeders een andere weg gaan dan de weg van de kruistochten. Of hij bij „andere ongelovigen” een concrete voorstelling had, is niet uit te maken. Voor de Mongolen is het op dat moment nog te vroeg. De Dzenghis Khan was een tijdgenoot van Franciscus. Het ligt meer voor de hand te denken aan de volkeren aan de oost- en noordgrens van het christelijk Europa, waarnaar juist in die tijd de expansie en dus ook de missionaire aandacht uitgingen. Maar het kan ook heel algemeen bedoeld zijn.

BESLUIT

Het gaan naar niet-christenen en onder hen leven behoort blijkbaar tot de universele zending van Franciscus. Ook hierin staat hij midden in zijn tijd, de tijd namelijk van het christelijk Europa dat uitkijkt over zijn grenzen en op expansie bedacht is. In die tijd verstaat Franciscus de apostolische roeping en volgt hij Jezus en de apostelen. Dat is de kern en de kracht van zijn leven. Het heil van de mensen, universeel gezien, vormt hiermee een eenheid. Hij ziet zichzelf en zijn broeders als dragers van het evangelie voor alle mensen.

Het gaan naar niet-christenen en het onder hen leven, wordt door Franciscus gewaardeerd als hoogste vorm van gehoorzaamheid aan de godde-

lijke ingeving. Daarom staat binnen de orde het persoonlijk initiatief voorop. Dit moet getoetst worden op zijn echtheid. Daarvoor dient de broederschap en dit is de bijzondere functie van de ministers van deze broederschap.

In deze hoge waardering speelt het verlangen naar het martelaarschap als hoogste vorm van gelijkvormigheid met Christus een grote rol. Dit is een belangrijk aspect van deze zending, maar het wordt gezien als een genade, waarnaar men mag verlangen, maar die men zich niet mag toeëigenen. Franciscus heeft zijn eigen roeping en die van zijn broeders gezien als een leven naar het model van het heilig evangelie midden tussen de mensen van zijn tijd. In deze zin moet men zeggen, dat deze broederschap of orde geen specifiek doel heeft, geen bijzondere taakstelling. Alle werk, iedere taak is goed, als het maar uiting is van dit evangelisch leven. Franciscus heeft geen missie-orde gesticht, evenmin als een orde voor verpleging van zieken of voor onderwijs.

In de regel van 1221 en 1223 is nog geen sprake van een bepaalde missie-activiteit in de zin van een bepaalde doelstelling en organisatie. Dat komt pas later, wanneer aan de minderbroeders bepaalde gebieden worden toegewezen ter missionering en wanneer zij de bijzondere verantwoordelijkheid daarvoor op zich nemen. Deze ontwikkeling naar een orde, die bepaalde missie-activiteiten gaat ondernemen, kan men historisch vanzelfsprekend achten. Toch is het van belang het onderscheid te blijven zien tussen de oorsprong en de latere ontwikkeling.

Dat in de regel van Franciscus de zending zo'n belangrijke plaats inneemt en blijkbaar behoort tot de universele roeping van deze evangelische broederschap is van groot belang geweest voor de hele verdere geschiedenis. Daardoor is het te verklaren dat de zending over de gehele wereld steeds verstaan is als behorend tot dit leven. Deze orde is geen missie-orde in specifieke zin. Het is wel een orde die in ruime mate steeds missionerend werkzaam is geweest en dit nog steeds is.

Literatuur

Franciscus van Assisi. Geschriften. Uitgave Franciscaanse Samenwerking (Maliesingel 74 Utrecht) 1967.

O. van der Vat. Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohamedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts. Werl, Franziskus Druckerei 1934.

K. Esser. *Das missionarische Anliegen des hl. Franziskus*. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 35, 1972, 12-18.

K. Esser. *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens der Minderbrüder*. Leiden, E. J. Brill, 1966.

E. Randolph Daniel. *The franciscan concept of Mission in the Middle Ages*. The University Press of Kentucky, 1975.

A. CAMPS o.f.m.

Drie dialogen tussen Christendom en Islam: Cordova, Tunis en Tripoli

Iedereen weet, dat de verhouding tussen de kerken en de Islam lang niet altijd gemakkelijk is geweest en dat er ook nu nog spanningen zijn. Hieraan liggen binnen- en buiten-kerkelijke factoren ten grondslag. Men denke aan de eeuwen lang bestaande opvatting, dat de Islam eigenlijk een christelijke heresie zou zijn en geen godsdienst in eigen recht. Men denken ook aan de langdurige oorlogsverhoudingen, die bijna sinds het begin van de Islam tussen Islam en Christendom geheerst hebben: islamitische verovering van het Midden-Oosten en Noord-Afrika met uitlopers tot in Europa (Poitiers!), de kruistochten, de expansie van het Turkse rijk en de koloniale overheersing door het Westen tot in deze eeuw. Dit alles is niet bevorderlijk geweest voor een goede verhouding en men vindt in het verleden en ook nog wel in het heden meer polemische geschriften dan dialogen. De verhouding Islam en Christendom is een rijk veld geweest van polemieken van beide zijden, waarin telkens weer dezelfde argumenten en misverstanden voorkwamen.

Nu zijn er gelukkig tekenen, dat men van beide zijden inziet, dat dit niet langer kan. Men wil een betere verhouding. De motieven daarvoor zijn nogal uiteenlopend. Soms wordt de gezamenlijke strijd tegen het atheïsme en het communisme naar voren gehaald, soms de noodzaak om samen een standpunt te bepalen ten opzichte van de zich opdringende wetenschap, die als een bedreiging wordt ervaren, soms ook — zoals op het Tweede Vatikaanse Concilie in de verklaring over de houding van de katholieke kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten — de vergevings-

gezindheid en de noodzaak om samen te werken voor het heil van de wereld. Drie tekenen van een verbeterende houding willen wij in deze bijdrage behandelen, omdat zij door ons gevolgd zijn of zelfs bijgewoond zijn en omdat hierover hier in het Westen zo weinig en dikwijls zulke onjuiste voorlichting doordringt. Het zijn de gesprekken, die plaats gevonden hebben in recente jaren in Spanje te Cordova, in Tunis en Kairouan in Tunesië en te Tripoli in Libië.

I. HET GESPREK IN CORDOVA IN SEPTEMBER 1974

Op uitnodiging van Spaanse autoriteiten kwamen daar vele islamitische en christelijke geleerden bijeen. Het lijstje van onderwerpen is interessant: een voorstelling van de Islam op zulk een wijze, dat de islamieten er zich in zouden kunnen herkennen; een voorstelling van het Christendom als godsdienst zodanig, dat de christenen zich er in herkennen; de wederzijdse beïnvloeding en de consequenties van politieke expansie en godsdienst; de crisis van het geloof en ervaringen van godsdienstige opvoeding in beide godsdiensten. Er werd over deze onderwerpen zakelijk en objectief gesproken en gediscussieerd. Dit kon ook omdat de gesprekspartners van beide kanten op hoog niveau stonden. Onvergetelijk was het feit, dat het islamitische vrijdagsgesbed kon plaats vinden in de oude en schitterende moskee van Cordova en het feit dat een katholieke eucharistie-viering gehouden werd in dat gedeelte van de moskee, dat in de loop der eeuwen veranderd was in een kathedraal. Beide partners namen aan beide godsdienstoefeningen deel. Natuurlijk speelde de politieke dimensie een rol. Dit lag mede aan de politieke samenstelling van de delegaties en dit werd zeer duidelijk in de boodschappen, die verstuurd werden aan de verschillende regeringen door de gezamenlijke deelnemers.

Belangrijk voor onze uiteenzetting is de op het einde uitgegeven Verklaring van Cordova. Deze is erg lang en wij moeten ons hier tot de hoofdzaken beperken. Het monotheïsme van beide godsdiensten wordt erkend, wat vooral voor de Islam een hele overwinning is. Men zegt ook te strijden voor dezelfde morele waarden en men pleit ervoor het gemeenschappelijk geloof in God te verdiepen en — let wel — dit ten voordele van de wereld. Misverstand en onbegrip moeten uitgebannen worden. Daarnaast moet begonnen worden met het ontdekken van terreinen van gemeenschappelijke activiteiten, waarin islamieten en christenen kunnen samenwerken.

Erg belangrijk is, dat opgemerkt wordt dat men samen moet gaan studeren en dat niet langer ieder afzonderlijk de godsdienst van de ander bestudeert. Herziening behoeven de handboeken van godsdienstonderricht, die op de scholen worden gebruikt en waarin vaak valse opvattingen over de andere godsdienst te vinden zijn. Men pleit ervoor binnen twee jaar weer bijeen te komen, niet alleen in Cordova, maar ook elders. Veel nadruk wordt gelegd op het betonen van respect voor elkaars geloofsovertuiging en het proselytisme wordt veroordeeld. Samen moet gewerkt worden aan: het beschermen van minoriteiten, vrede en gerechtigheid, het steunen van de nationale en menselijke rechten van de palestijnen. In de slot-verklaring wordt ook aangedrongen op het samenstellen van een commissie om dit alles in de werkelijkheid uit te voeren.

Duidelijk is, dat het religieuze element in de dialoog een grote rol speelt, maar ook dat dit religieuze als het ware de motor moet zijn voor de samenwerking ten bate van de wereld. Het gaat uiteindelijk om het welzijn van de wereld. Dit is een belangrijk winstpunt. 1)

II. Het GESPREK TE TUNIS EN KAIROUAN EIND 1974

Het initiatief tot dit gesprek ging uit van Tunesië. Dit is de eerste keer, dat van islamitische zijde deze stap gezet werd. Het gesprek vond plaats in november 1974. De christelijke gasten waren minder sterk vertegenwoordigd dan de bedoeling was, omdat enkele genodigden niet gekomen waren. De samenstelling van de islamitische delegatie was zeer gevarieerd. Hier waren ook reformatorische christenen aanwezig. Ook hier kan men niet veel meer doen dan de onderwerpen van het gesprek naar voren laten komen, omdat er nog steeds geen verslagboek gemaakt is. Maar de onderwerpen zijn wel relevant. Allereerst kwam ter sprake de uitdaging van de ontwikkeling op het islamitische en het christelijke geweten. Men sprak over ongelijke ontwikkeling (de Islam ligt dikwijls ver achter ondanks groot geld-bezit), over de huidige demografische explosie, de pluriformiteit van de culturen, het samenspel tussen gebondenheid aan het verleden en de vooruitgang en tenslotte over het geweld in de wereld. Tijdens de laatste twee zittingen te Tunis was het de bedoeling te komen tot een uitwisseling van informatie van de stand van zaken van de koranische en de bijbelse studies. Dit voerde in feite tot een confrontatie, die even hoffelijk als heftig was. Het ging over het moeilijke probleem van de exegese van

de Heilige Schriften. De moeilijkheid begon met een interventie van de jonge islamitische professor te Parijs, Mohammed Arkoun. Hij stelde, dat men niet moest spreken als islamiet of als christen. Men moest elkaar beschouwen als onderzoekende en bewogen personen. Het nadenken in beide godsdiensten moest niet gebeuren vanuit de veronderstelling 'God', noch vanuit het idee van een bovennatuurlijke openbaring. Men zou moeten beginnen met een analyse van individuele en collectieve ervaringen, die naar voren komen in mens-wetenschappen zoals taalkunde, anthropologie en geschiedenis. Op het einde van de analyse zou men dan het Woord van God vinden. Niemand, ook niet de islamieten — en dit is een nieuw gegeven —, had moeite met het toepassen van de menselijke wetenschap op het Woord van God. Maar zowel christenen als islamieten hielden vast aan de overtuiging, dat geloof gefundeerd is op een goddelijke tussenkomst in de geschiedenis, die het geloof constitueert. Een heel andere zaak zou het zijn een voortdurend en diepgaand onderzoek te doen naar de wijze waarop de heilige boeken ontvangen, verstaan en beleefd worden. Deze onvoorziene zijpaden van het congres waren niet de onbelangrijkste momenten!

Opvallend is ook hier weer de gemeenschappelijke overtuiging, dat er samen aan het welzijn van de wereld gewerkt moet worden. Maar men wilde niet over pure ontwikkeling en vooruitgang spreken. Men onderzocht het religieuze element, dat in deze zaken zulk een belangrijke stimulerende en inspirerende rol speelt. Is de godsdienst al of niet een stimulans voor de ontwikkeling, welke factoren spelen daar een rol en hoe kunnen remmende factoren verwijderd en bevorderende factoren gestimuleerd worden? Natuurlijk erkende men het bestaan van andere factoren, maar het verband tussen godsdienst en ontwikkeling werd uitdrukkelijk aan de orde gesteld. Dit doet zich momenteel voor in vele godsdiensten en het is een vruchtbaar terrein voor de dialoog.

Toen het congres zich verplaatste naar Kairouan werd het weer strikt religieus. Dat is ook niet te verwonderen omdat die stad in het binnenland van Tunesië een geestelijk centrum is van Noord-Afrika en een zeer oude en mooie moskee bezit. Men kende elkaar nu goed en liet alle reserves en timiditeiten vallen. Men ging samen Bijbel en Koran bestuderen. Zo leerde men van elkaar respect voor het Woord van God en erkenning van de invloed van menselijke wetenschap in de uitleg van dat Woord. Er was

uitwisseling, elkaar bevragen en samen bidden in de moskee. Beide heilige boeken werden gebruikt. Niet dat ieder het met ieder eens was, maar wel dat er een diepe religieuze sfeer was en diepe eerbied voor ieders overtuiging. Een echte dialoog naar onze opvatting: het heil in zijn totaliteit werd in het oog gehouden en er waren geen opgelegde compromissen. Het hele heil werd onder ogen genomen, maar wel werd erkend, dat het tot stand brengen van dit heil door de godsdiensten samen moet gebeuren vanuit hun eigen inspiratie.²)

III. HET GESPREK TE TRIPOLI IN LIBIE VAN 1-5 FEBRUARI 1976

Dit is dus zeer recentelijk gehouden. Ook hier bezitten wij nog geen verslagboek van de lezingen en van de discussies. Wel zijn er gestencilde teksten van de inleidingen, die nog al eens op boekwerken lijken, vooral de islamitische inleidingen, en die dus zo nooit in werkelijkheid gehouden zijn. Ook waren sommige papers van islamitische zijde zo fel, dat op aandrang van de andere partner er later door andere islamieten op teruggekomen werd in een veel mildere vorm. Men kan dus niet zonder meer van een loutere dialoog te Tripoli spreken. De polemiek was er niet geheel verdwenen. Maar misschien was dat goed om tot de werkelijkheid terug te keren. Tijdens de twee voorafgaande gesprekken waren louter geleerden bijeen. Nu in Tripoli had men te doen én met een delegatie van Vatikaanse zijde en van islamitische zijde én met een zeer groot aantal genodigden uit heel de wereld van de Philippijnen tot Argentinië (zowel islamieten als vele soorten van christenen), die in de prachtige moderne zaal van de revolutie zaten, terwijl de delegaties op een podium zaten. De zaal mocht af en toe boodschappen van hun landen voorlezen en kon schriftelijk vragen indienen bij een secretariaat, dat tussen zaal en podium zat en de vragen doorspeelde naar de betreffende delegatie. Uitnodigers waren het Secretariaat voor de niet-christenen van het Vaticaan en de regering van Libië. Dit nam niet weg dat en de zaal en de delegaties van zeer gevarieerde nationale samenstelling waren. Zwart Afrika was bijvoorbeeld in de katholieke delegatie door twee zwarte bisschoppen vertegenwoordigd en er was een leek uit India.

Wij gaan niet in op de politieke aspecten van dit congres, die in de wereldpers al te uitvoerig naar voren zijn gekomen. Er is inderdaad op de slotzitting een moeilijkheid ontstaan tussen beide partners over twee poli-

tieke resoluties (Midden-Oosten), die later door het Vaticaan zijn afgewezen. Maar dit is geen hoofdzaak geweest. Veel belangrijker was het contact in de wandelgangen, het maken van vrienden, discussies in kleine groepen, en ook de religieuze dialoog in de zaal. Het aantal deelnemers kan men op ongeveer 500 schatten.

De onderwerpen waren tevoren in protocollen tussen beide partners in verschillende vergaderingen vastgelegd: is de godsdienst een ideologie voor het leven?; gemeenschappelijke grondslagen voor de Islam en het Christendom en hun punten van convergentie in het leven; de sociale gerechtigheid als vrucht van het geloof in God; en hoe samen werken om de vooroordelen en het gebrek aan vertrouwen, die ons gescheiden houden, op te lossen. In de morgen waren er twee lezingen, een van beide kanten en de rest van de dag tot soms laat in de avond werd gewijd aan het gesprek. Wij willen niet op dit alles uitvoerig ingaan om niet in herhaling te vallen. Vermeld moet echter worden, dat zeer ontroerend de toespraak van Pater Lanfry, witte pater, was, die publiekelijk namens de christenen schuld bekende en vergiffenis vroeg voor de slechte verhoudingen. Van islamitische zijde stond daar tegenover een aanklacht vanwege de kruistochten en het koloniale stelsel. Gelukkig hadden twee gedelegeerden van de Islam de moed naar de spreker toe te komen en hem te omhelzen. Sterk omstreden was de vraag of de godsdienst alles in het leven moet vastleggen. Islamieten pleitten daarvoor (en gingen dus toch de weg van de ideologie op), christenen spraken voor vrijheid om de kern-gegevens van de godsdienst telkens weer opnieuw tot leven te brengen in nieuwe tijden. Dit laatste speelde vooral bij mijn eigen lezing over sociale rechtvaardigheid als vrucht van het geloof in God. Daarom wil ik hierop uitvoeriger ingaan. Hierin werd de empirische weg begaan, die in het begin door de toehoorders als nieuw werd ervaren. Men had gehoopt, dat in de lezing allerlei mooie citaten uit de Koran en de Bijbel zouden gegeven worden om aan te tonen, dat beide godsdiensten toch zo voor sociale gerechtigheid zijn. Een soort harmonie-theologie dus. Wij menen, dat dit niet meer kan. Wij begonnen met een vergelijkende studie van de drie monotheïstische godsdiensten, het Jodendom, het Christendom en de Islam en wij stelden op grond van godsdienstwetenschappelijk onderzoek, dat deze een revolutie in de godsdienstgeschiedenis vormden. Daarin zochten wij dan onze gemeenschappelijke opgave in deze wereld. Ieder die gereisd heeft in deze

wereld weet, dat er grote ongelijkheden bestaan: armoede en rijkdom, ziekte en gezondheid, sociale verkommering en sociale vooruitgang, oorlog en vrede, recht en onrecht. Nu is dit alles lang niet altijd een bewust gevolg van de houding van mens tegenover mens, maar het is dikwijls — naast andere oorzaken — ook een gevolg van een 'way of life' gebaseerd op bepaalde religieuze en culturele overtuigingen en gewoonten. Wij kunnen het Hindoeïsme bewonderen om vele dingen, maar het stelt ons ook voor raadsels als het kasten-systeem, het grote aantal kasteloze mensen, en het feit dat in India zo veel mensen op straat leven en sterven zonder onderdak. Wij weten wel, dat er binnen het Hindoeïsme hervormingsbewegingen aan de gang zijn om hier iets aan te doen, maar zij kunnen het grote probleem niet aan. De grote vraag blijft: waar ligt de oorzaak van deze houding van mensen ten opzichte van elkaar? Wij zoeken het in de kern van hun godsdienstigheid, waarin men geen werkelijkheidswaarde toekent aan de persoon, de eigen persoon en de persoon van de ander, en ook geen werkelijkheidswaarde aan de wereld, die maya of schijn is. Men ziet achteruit en wil terugkeren naar de oorsprong, waar men vandaan kwam, het Absolute, en waarvan men zich als een losgeraakt deeltje beschouwt. Bevrijding en verlossing wil niet zeggen: werken aan deze wereld om er samen met anderen een Rijk van God van te maken als voorbereiding op de eschatologische komst van het definitieve Rijk, maar een terugwaarts gerichte beweging naar waar men vandaan kwam. Yoga en meditatie zijn hier de oplossingen. Zo kan men stellen, dat de religieuze instelling de ontwikkeling tegenhoudt en kan men komen tot de vraag of wij, mensen van de monotheïstische revolutie, geen plicht hebben in dialoog India te helpen hierin van binnen uit verandering te brengen. Men kan dit ook toepassen op het oude Boeddhisme, dat in sommige landen nog beleefd wordt en waar men eenzelfde moeilijkheid vindt. Het Boeddhisme is uiterst gevoelig voor het voorbijgaand karakter van de dingen van deze wereld. Niets is bestendig. Het is beter alle aardse streven op te geven en te reiken naar het Nirwana. Ook hier liggen remmingen voor een rechtvaardige samenleving en het uitbannen van armoede en honger. Zo kan men verder gaan. Men zal in de godsdiensten der wereld mooie dingen ontdekken, dikwijls leerzaam voor ons, maar ook blijft staan, dat door de ontwikkeling van de godsdienstgeschiedenis, waarin wij de ontvouwing van Gods heilsplan ontdekken, er een periode aangebroken is van de monotheïstische

revolutie. Deze brengt ons bepaalde waarden, die voor het gehele heil van de gehele wereld van groot belang zijn en die wij in geduldige dialoog mogen brengen met de waarden van andere godsdiensten.

Daar is allereerst de overtuiging vooral in het Jodendom en het Christendom, dat God een Persoon is, actief in de geschiedenis bezig van echt volwaardige menselijke personen, die met Hem mogen samenwerken. Samenwerken aan een voortgaande geschiedenis, dus niet terugziend op een verleden. Deze geschiedenis is lineair en is een steeds meer verwerkelijken van het Rijk van God en het oprichten van tekenen van dat Rijk tegen alle menselijke weerstand in. Paul Tillich heeft ergens geschreven: de gedachte aan het Rijk van God is typisch joods-christelijk en wij zouden er bij willen voegen veel daarvan leeft door in de Islam, waar de mens beschouwd wordt als vice-koning van God op aarde, hoewel de vrijheid van de mens daar iets anders ligt dan bij de twee andere monotheïstische godsdiensten. Wij hebben dus een eigen persoonsbegrip, geschiedenis- of tijdsbegrip, maar ook een ander wereldbegrip: deze wordt positief ervaren in verband met het heil. Vandaar zo veel acties voor vrede en gerechtigheid, ondanks telkens weer falen in de loop der historie. Er is tenslotte ook een ander gemeenschapsbegrip. Wij doen samen, wij werken samen aan deze wereld met mensen binnen en buiten onze godsdiensten. Wij willen grenzen overschrijden en van de mensheid een gemeenschap maken: een volk van God op weg naar de eindvoltooiing.

Zoals geschreven, deze visie heeft in Tripoli de nodige opschudding verwekt zowel onder christenen als islamieten. Een katholiek weekblad in Pakistan, dat een bijdrage van een aanwezige katholieke waarnemer opnam, vond het maar niets. En toch groeide er langzaam in de wandelgangen begrip. Men discussieerde door en kwam mij zeggen: ik heb er vannacht veel over gepraat en gedacht, maar inderdaad wij moeten af van onze zelfverheerlijking van heilige teksten en terugkeren tot het wezen van onze monotheïstische godsdiensten. Wij hebben een gemeenschappelijke taak, al zullen wij islamieten ons begrip persoon en geschiedenis nog wel verder moeten ontwikkelen omdat ons nadenken eeuwenlang heeft stil gestaan. Ook in brieven die ik nu nog ontvang, komen positieve reacties. Tenslotte nog iets over de resoluties van het congres te Tripoli. Ze hebben de kranten niet altijd gehaald. Duidelijk wordt gesteld, dat het ging om misverstanden weg te nemen en dat dit deels gelukt is. Het ging niet alleen

om een zelfkritiek op het verleden, waarin het Christendom sterker bleek dan de Islam, maar ook om een blik in de toekomst om een gemeenschappelijke positieve taak in de wereld te ontdekken. De godsdiensten hebben het hunne bij te dragen aan het oplossen van de materiële en morele problemen van onze tijd. Waardigheid van de mens, gerechtigheid, bevrijding van onderdrukkende factoren kwamen steeds weer terug. In 24 paragrafen werd dit alles vastgelegd, waarvan er twee niet door het Vaticaan werden aanvaard. Men kan wel twijfelen of alles wel goed is overgekomen in zo'n groot gezelschap. Maar dat neemt niet weg, dat er een positieve sfeer heerste. De Islam ziet zich toch nog als een compleet systeem van levensvoorschriften, terwijl het Christendom zich meer beschouwde als een inspiratieve kracht. De profeten en boodschappers van de godsdiensten worden erkend en hierover zou dieper nagedacht moeten worden. Scherp wordt gezegd dat ook in islamitische landen de jeugd in gevaar is. Duidelijk staat er, dat christenen verlangen, dat islamieten hun heilig boek ook wetenschappelijk onderzoeken moeten. Uitwisseling van professoren wordt bepleit. Tenslotte moet er een gemengde en permanente commissie komen en die is nu reeds gedeeltelijk aangewezen.³⁾

Terugziende herkennen wij ondanks alle tekortkomingen veel van ons ideaal. Het was een dialoog met vallen en opstaan, maar het ging tenslotte om het gehele heil van de gehele wereld. Een dialoog van het heil en geen vrijblijvend gepraat. Dit zal gevolgen hebben, zoals een vertegenwoordiger van het Vaticaan opmerkte. Ook al kan men op details kritiek hebben, er zijn daar stappen gezet die nooit meer ongedaan gemaakt kunnen worden en waarmee wij bij verdere dialogen en samenwerking rekening moeten houden.

1) Zie voor een verslag het tijdschrift: Encounter no. 15, mei 1975, Roma 2-4. Evenals: Bulletin Secretariatus pro non-christianis 10 (Città del Vaticano 1975) 199-205, waar M. Borrmans w.p. schreef over: Le congrès islamo-chrétien de Cordoue: 9-15 septembre 1974.

2) M. Lelong, Colloque islamo-chrétien de Tunis, 11-17 novembre 1974, in: Bulletin Secretariatus pro non-christianis 10 (Città del Vaticano 1975) 196-198. En J. Gelot w.p., Islamic-christian meeting, Tunis, Hammamet, Kairouwan, 11-17 novembre 1974, in: Encounter no. 15, mei 1975, 5-7.

3) Osservatore Romano, 20 februari 1976, Città del Vaticano 1-2 (Franse editie). Voor een meer volledige bestudering van de dialoog in onze tijd zie: A. Camps ofm, Christendom en godsdiensten der wereld, nieuwe inzichten en nieuwe initiatieven. Baarn 1976, f 9,60.-. (in de serie 'Oekumene').

De missiologie van dr. Adriani (1865-1926)

Vijftig jaar geleden, op 1 mei 1926, overleed de bekende 'afgevaardigde vanwege het Nederlands Bijbelgenootschap' op het zendingsveld Poso in Centraal-Celebes, dr. Nicolaus Adriani. Hij was echter meer dan een taalgeleerde, want hij was ook een zendingsman die een vrij omvangrijk oeuvre heeft nagelaten met allerlei studies over de bewoners van Poso en over verschillende missiologische problemen. Heeft hij na 50 jaar ons nog iets te zeggen? Welke missiologische grondlijnen zijn nu nog relevant? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, onderzoeken wij zijn opvattingen betreffende het fundament van de zending, het adres van de zending, haar weg en doel.

1. LIEFDE TOT GOD EN TOT DE NAASTE

Volgens H. Berkhof staan wij in de kerkgeschiedenis voor het merkwaardige feit dat over de liefde van God eindeloos wordt gedacht, gesproken en gezongen, maar dat deze toch maar zelden als het centrale en overweldigende wordt beleden en geleerd (Christelijk geloof, Nijkerk 1973, 127). Hij schrijft 'maar zelden' en niet 'nimmer'. Mogelijk heeft hij hier gedacht aan de missiologie, waarin de liefde van God juist wel een beslissende rol heeft gespeeld (zie bijv. de diss. van J. van den Berg: *Constrained by Jesus' Love*, Kampen 1956). In ieder geval geldt dit voor A. Als hij zich de vraag voorlegt: 'Waarom zendt God ons altoos weer tot de mensen?', dan meent hij dat dit ons dient om te werken aan de mensen, en voor de mensen om te werken aan ons, d.w.z. dat wij aan de mensen en de mensen aan ons een woord van God of een aanraking van God hebben te brengen. Tot deze wederzijdse dienst zijn wij en de mensen gerechtigd door God, 'uit kracht Zijner liefde tot ons' (4,72; het eerste getal geeft het geschrift aan onder hetzelfde nummer in de literatuurlijst, het tweede getal de bladzijde in het bedoelde werk).

Belangrijk is nu, dat A. de notie van de liefde Gods heeft verbonden met de naam Jezus Christus. Hij sprak niet in het algemeen over de liefde van

God, maar op de concrete, bijzondere manier van Johannes over de liefde Gods in Jezus Christus (1 Joh. 4 : 8 en 10). Uit de zending van Jezus Christus blijkt Gods liefde. In de daad van de zending van de mens Jezus openbaart God zijn liefde voor alle mensen. Met de taal van A. in 1917: 'het christendom draagt de waarheid der liefde Gods, geopenbaard in het offer van Christus' (3,246 en 254). Deze christologische interpretatie van de liefde van God gaf hij ook reeds in 1907 in zijn overzicht van zijn werk in dienst van het N.B.G. In de slotzin schreef hij, dat het hem en andere zendingsmensen erom ging 'het volk van Midden-Celebes bekend te maken met de liefde Gods en het heil, ons geschonken in onze Heer en Heiland Jezus Christus' (2,287).

In de liefde van God in Christus zag A. de oorsprong, het fundament van de zending, maar hoe komen mensen op hun beurt ertoe zich door deze oorsprong te laten inspireren en stimuleren? Voor A. was dit geen discutabel punt: het menselijk antwoord op de liefde van God is de liefde tot God en de liefde tot de naaste. In feite heeft dit antwoord de missiologie van A. gedragen. Al noemde hij de gehoorzaamheid aan het zendingsbevel in de eerste plaats de drijfveer tot zending (3,68 en 134), in werkelijkheid was het voor hem het zgn. grote gebod, dat de mens tot zending beweegt. 'Wij moeten de zending dienen uit liefde tot God en tot de mensen. Want ten slotte kunnen we ons God zonder de mensenwereld toch niet denken' (3,135; cf. 9,134). Het eigenlijke zendingsmotief was voor A. o.i. niet het zendingsbevel, doch het grote gebod.

De liefde van de mens was naar A. in de eerste plaats de liefde tot De Ander, tot God. Hij omschreef deze liefde met diverse termen als 'wandel met God' (9,100), 'omgang met God' (9,147 en 190), 'zich overgeven aan Gods wil' (9,108), 'in God zijn' (9,160), 'stil zijn voor God' (9,91), 'Gods leiding ervaren' (9,194), 'vrede met God' (9,213). Wij kunnen al deze termen interpreteren met de notie van de gemeenschap: liefde tot God is gemeenschap met God (4,77). A. was ervan doordrongen, dat het initiatief hierbij uitgaat van God: 'beweging van God tot ons, om ons in beweging te brengen en te houden op de weg tot Hem' (9,215).

De liefde van de mens was in de tweede plaats voor A. de liefde tot de ander, tot de naaste. En ook hier ging het hem om gemeenschap. Vandaar zijn hameren op de noodzaak van de omgang met de mensen (2,208 vv. en 228), want liefhebben is omgaan met, in communicatie treden met, ge-

meenschap hebben met: 'het eerste moet zijn: liefde tot de ziel van de man met wie wij spreken, hem naderen zo dicht als wij kunnen en mogen, te trachten zijn hart te bereiken' (3,228). Voor A. was dit geen theorie, maar levenswerkelijkheid, want 'Adriani's beste preek was toch zijn eigen leven', schreef S. J. Esser (6,4; zie ook 9,19 en 80; 7,31 v.; 11,243).

De vraag is nu wel, waarin het missionaire in de liefde tot God en de naaste school. *God* liefhebben is met God omgaan en met God gemeenschap hebben, doch dit impliceert de gehoorzaamheid. In dit kader zouden wij zijn opmerking willen plaatsen: 'Gehoorzaamheid aan het zendingsbevel is in de eerste plaats de drijfveer tot de zending' (3,134). Het zendingsbevel en de gehoorzaamheid hadden dan ook voor A. niet die autoritaire klank, die ze buiten het raam van de liefde hebben. Het was voor hem iets vanzelfsprekends: als God ons liefheeft, zouden wij dan niet gáárne uit wederliefde doen, wat Hij vraagt? Gehoorzaamheid is een essentieel element van de liefde tot God. En de *naaste* liefhebben is met de naaste omgaan en met de naaste gemeenschap hebben, doch dit impliceert het getuigenis. Het missionaire van de naastenliefde bestond volgens A. dan ook niet alleen in de diakonie, maar evenzeer in het kerygma. Hij achtte presentie niet voldoende, ook diakonale aktie niet, want 'het beginsel van de zending' is 'niet om de Inlander op de een of andere wijze te beweldadigen, maar het is om hem te *winnen*. Met minder kan de zending niet tevreden zijn. Weldaden (hij schreef in dit verband over de medische zending) om zich heen strooien is een oppervlakkig werk, dat een zekere uiterlijke glans heeft, dat getuigt van goedhartigheid en welwillendheid, maar niet van diepe overtuiging, niet van machtige liefde, niet van overgave en toewijding. In de zending beproeft de christenheid wat zij vermag om zich te doen verstaan aan degenen die op bijna elk gebied haar antipoden zijn' (2,229; A. cursiveerde; cf. ook 9,63). Het ging A. dus niet om een liefhebben dat tot hulpbetoon beperkt bleef, doch om een liefhebben dat de dialoog tot inzet heeft en waarin het evangelie aan de orde wordt gesteld (2,145). Naast de liefde tot God moest z.i. staan: 'liefde tot de volken aan wie het evangelie wordt gebracht' (3,134). En dit beduidde voor hem in concreto 'de waarachtige begeerte om te geven wat wij zelf weten uit genade te hebben ontvangen' (3,228).

Het adres van de zending is de wereld, maar voor zendingsmensen is de wereld nimmer een abstract begrip, doch steeds de concrete wereld van de mensen. Voor A. waren de mensen van Midden-Celebes, de Toradja's, de wereld. Geïnspireerd door de liefde van God had A. de Toradja's lief. En liefde was voor hem, zoals wij zagen, een actie, welke bestond in het omgaan met mensen. Die omgang was er echter niet op gericht om de ander te veroveren en overheersen, wel om 'elkaar (te) zoeken en (te) trachten elkaar te verstaan' (3,408) om zo elkaar 'te winnen' voor het evangelie (2,229). Hij zocht omgang met de Toradja's door hun taal te leren spreken en hun zeden en gewoonten te leren kennen. Een belangrijk deel van zijn publicaties betreft uit dien hoofde de beschrijving van de taal, de godsdienst en de maatschappelijke verhoudingen van de Toradja's. Het zijn beschrijvingen van iemand, die grote eerbied had voor deze medemensen. Typerend voor A. was zijn *respect* voor de wereld der Toradja's. Invectieven ten aanzien van hun heidendom zoekt men bij A. tevergeefs. Integendeel, hij behoorde tot de mensen die onder de indruk waren van de grote rijkdom van de zgn. primitieve mentaliteit. Hij ontdekte 'in de Heidens-animistische maatschappij de overblijfselen van grote gedachten' (3,254). De kleding van de Toradja's was vrij primitief (2,31; 4,91) en de hygiëne slecht (3,3), maar hun taal vertoonde een zeer ingewikkelde structuur (3,387 vv.) en hun godsdienst verkeerde evenmin in een primitieve toestand (1,89). Toradja's waren dan ook naar zijn zeggen geen 'eenvoudige mensen' (2,222).

Een zekere depreciatie is wellicht alleen aan te wijzen wanneer A. schrijft over de moslims, zoals hij deze in Midden-Celebes aantrof. De islamitische theologie noemde hij 'een prachtige studie' (2,161), maar in Poso bevonden zich slechts moslimse handelaren en geen moslimse schriftgeleerden. En die handelaren waren voor hem 'de schare die de wet niet kent' (id.). 'De betekenis van de Islam ligt voor de Mohammedanen der Tomini-bocht geheel aan gene zijde des grafs' (2,165). 'De verering der voorouders is voor dit leven, de Islam voor het toekomstige' (id.). Maar 'indien een Heiden eenmaal tot de Islam is overgegaan, wordt hij zelden of nooit weer afvallig' (id.). Op grond van deze overtuiging bepleitte A. de klasieke zendingsstrategie (zie de middeleeuwse Mongolenzending), volgens welke de zending de Islam vóór moest zijn: 'Bij de uitbreiding harer werk-

zaamheden in Ned. O. Indië behoort de christelijke zending haar terrein te kiezen onder de Heidense volken' (2,169; 9,38 en 42).

Nog minder had hij op met de Europeanen in Indonesië, die zich iets verbeeldden (9,84). Zoals vaker bij mensen met een 'diepe en fijne emotionaaliteit' (9,87), had hij zijn scherpe kanten (6,37 v.). Psychologisch schijnt dit verklaarbaar te zijn, theologisch echter nauwelijks, omdat zelfs de liefde tot de vijanden een essentieel aspect van de agapè is. A. wist dit en streed tegen zichzelf en leed onder zijn tekortkomingen (9,84).

Waartoe leidde echter A.'s respect voor het zgn. heidendom? Welke theologische plaats gaf hij aan 'de wereld'? Welke theologie van de religie had hij?

Soms krijgen wij de indruk dat hij zich ondanks zijn eerbied antithetisch opstelde, want hij schreef over 'de strijd tegen het Heidendom' (2,246 en 231; 3,231; 9,66). Maar over het algemeen opteerde hij voor de zgn. thetische methode (cf. J. H. Bavinck: Inleiding in de zendingswetenschap, Kampen 1954, 146 v.). Instructief is in dit verband zijn beschouwing over 'christelijke adat' uit 1912 (2,359 vv.). A. verstond onder 'adat' het gewoonterecht, dat door de Vaderen is ingesteld en wordt onderhouden (2,360). Christelijke adat was voor hem echter niet het gewoonterecht, dat door de zendelingen aan de Indonesische christenen wordt opgelegd en door vaste leiding en strenge tucht in stand gehouden (2,362). Dit zou het transformeren van Indonesische christenen tot Hollandse christenen betekenen (3,329; 1,206). De zendelingen zouden dan de verschillende opvattingen van de gemeenten waartoe zij in het vaderland behoren, overbrengen naar de gemeenten die zij zelf stichten. En dat zou steeds iets vreemds en onbegreeps voor de mensen blijven. Christelijke adat was voor A. echter toch méér dan een gewijzigde heidense adat. Hij noemde dit naar een mededeling van Baron Van Boetzelaer 'de opplakmethode': men predikt het evangelie in een meer of minder Europees gewaad, en als het aangenomen wordt, komt het niet in de plaats van het intiemste wezen van de Inlander, maar wordt er van buiten af op aangebracht, terwijl daaronder veel van het heidendom blijft voortleven' (In: Lichtstralen no. 2—3, Hoenderloo 1941, 8).

In zijn lezing over 'Christelijke adat' betoogde A. dan ook, dat 'de specifieke heidens-godsdienstige elementen en onbillijkheden' moeten worden verwijderd, maar wat van de oude adat goed is, blijft in stand en wat

vervallen is, wordt waar mogelijk vervangen door 'ene christelijke plechtigheid' (2,366 v.; 1,216). Deze operatie van aftrekken en optellen achtte A. mogelijk, omdat hij het heidendom beschouwde als 'een zoeken en tasten naar de ware God' (3,236), terwijl hij ervan overtuigd was, dat 'God zich over de Heidenen ontfermt' (3,237), dat er 'Woord Gods is buiten de bijbel', zodat we het Woord Gods niet mogen beperken tot de bijbel (4,71 vv.). Dit wettigde z.i. het zoeken naar aanknopingspunten, al erkende hij dat uit het heidendom geen christendom voortkomt (1,59). Theologisch bevond A. zich op de lijn van de wereldzendingconferentie te Edinburgh 1910, waar de sympathie ten aanzien van de niet-christelijke religies werd bepleit (cf. J. J. E. van Lin: Protestantse theologie der godsdiensten, Assen 1974, 21) en waar men hevig geïnteresseerd was in de 'points of contact' bij de niet-christelijke wereld voor het evangelie (cf. het vierde rapport van deze conferentie). A.'s respect voor het heidendom, gecombineerd met zijn overtuiging dat er 'Woord Gods buiten de bijbel is', bracht hem ertoe een grote plaats in te ruimen voor het aanknopingspunt. R. Houtsma vond, dat dit riekt naar natuurlijke theologie (7,20), en daarin kon hij wel eens gelijk hebben.

3. DIALOOG EN DIENST

Met recht handelde R. Houtsma in zijn scriptie over 'Adriani en de Comprehensive Approach' (7,7 vv.). Wij treffen bij A. inderdaad de bekende missionaire noties aan als verkondiging (2,58 en 223; 3,114; 1,129), schoolzending (1,156; 2,146 v. en 223 v.; 3,365 v.), medische zending (1,129 en 236; 2,227 v.; 3,371 v.), inschakeling van inheemse voorgangers. (1,143 en 228 v.; 2,305; 3,118 en 272). Twee activiteiten domineerden evenwel voor hem op de weg van de zending: de dialoog en de dienst.

Wij signaleerden reeds, dat de liefde tot de naaste zich realiseert in de omgang met de naaste. 'Altijd en altijd zijn het weer de mensen die wij moeten hebben en die ons moeten hebben, omdat wij geen mensen kunnen zijn zonder de mensen, omdat zij ons moeten maken tot hetgeen wij moeten zijn; omdat God ons plaatst onder hen, boven hen, tussen hen, naast hen, enz.; als het eens spraakkunstig gezegd mag worden: in alle naamvallen' (9,211). Maar omgaan met mensen was voor A.: spreken met mensen (2,208 v.; 3,216 v.). De *dialoog*, het gesprek was naar A.'s inzicht een van de meest wezenlijke gestalten van de liefde. Hij kende, wat K. Barth

genoemd heeft: de humane zin van de taal (Kirchliche Dogmatik, III/2, 302).

De dialoog onderstelt echter in de eerste plaats *kennis*. Kennis van de taal en kennis van de religie van de gesprekspartners. Herhaaldelijk heeft A. gepleit voor deze kennis, omdat anders een uitwisseling van innerlijk leven tussen zendeling en 'Inlander' onmogelijk is (9,46). Het accent viel daarbij op de kennis van de volkstaal. Deze kennis was in de communicatie voor hem een kardinale aangelegenheid: 'Nauwkeurige en systematische taalbeoefening is een deel van de taak der zendingen' (3,50). Pas door sprekers van de taal te zijn en kenners van de zeden en gewoonten der gesprekspartners kan men tot bruikbare verkondigers van het evangelie worden (2,145). En speciaal de taal is 'een machtig middel om de Inlander te leren kennen en van hem te leren houden' (2,412; 3,384).

A. beschouwde evenwel de taal niet in de eerste plaats als een uitdrukking en overdracht van een gedachtengang. Hij zag de taal meer als 'spontane uiting van de geestesgesteldheid', die *iets 'in ons teweeg brengt'* (3,387 wij cursiveren). De taal brengt bijvoorbeeld bij de Toradja's alleen iets te weeg, als er beeldend en plastisch gesproken wordt en als op de werkelijke behoeften der hoorders wordt ingegaan (1,155). Dan is er de mogelijkheid om uit te komen 'op de paden der christelijke gedachten' (3,115).

Dat de taal méér is dan de formulering en overdracht van een gedachtengang, wordt momenteel vrij algemeen ingezien. Maar of er een weg loopt van de taal naar het evangelie, valt te betwijfelen. J. Koper was het daar in elk geval niet mee eens en hij heeft A. op dit punt bestreden. Hij was van oordeel, dat A. niet terugdenkt vanuit het evangelie. A. laat de weg van de taal naar het evangelie lopen, maar de weg dient te gaan van het evangelie naar de taal (8,104 vv.). De christen moet met de heiden samen-horen en mee-luisteren in diens taal naar de stem van God (8,34). Dit is iets anders dan het uitwisselen van het innerlijk leven (9,46), want het gaat meer om Gods stem dan om menselijke ervaringen. Daarbij moet bedacht worden dat taal weliswaar 'een uiting van de geestesgesteldheid' is (3,387), maar niet zonder meer 'een spontane uiting', want elke taal interpreteert. De stem van God komt al geïnterpreteerd tot ons (de bijbel), de zendeling interpreteert deze interpretatie, doch ook de heiden. In de dialoog zullen ze tot een gemeenschappelijk interpreteren moeten komen en zo 'samen luisteren naar Hem, die spreekt' (10,258). Kwesties als volks-

of moedertaal of lingua franca zijn dan niet meer principieel, want 'zoals Gods Geest tot geloof kan wekken door de volkstaal, kan Hij dit ook door de lingua franca of het „vreemde" woord. De vrijheid van de Heilige Geest mag niet gebonden worden aan onze methode. Het heeft vaak de schijn, dat bij vertaalarbeid te weinig rekening is gehouden met het werk van de Heilige Geest (8,163).

Twijfels aan de begaanbaarheid van de weg van de taal naar het evangelie had men trouwens later op het zendingsveld Poso zelf. 'Wij stuitten steeds meer op bezwaren', zo meldt J. Kruyt (10,268). J. L. Swellengrebel deelt kennelijk die bezwaren, want hij acht de exegetische arbeid van A. niet diens sterkste punt (12,5).

De dialoog onderstelt naast kennis (van taal en religie) eveneens *nederigheid*. Kennis en nederigheid bepalen volgens A. de communicatie. De oude Compagnies-zending beoogde z.i. 'meer een uitbreiding van de kerk en de Gereformeerde Leer, dan een geestelijke verbinding met de Inlanders' (3,268). Deze zending wilde nieuwe landen veroveren voor het Koninkrijk Gods. De nieuwere zending onderscheidde zich daarvan 'door nederiger houding' (3,269). Concreet betekende dit voor A., dat de zending moet beginnen leerling te zijn van het volk waaronder hij werkt. Hij dient zich ervan bewust te zijn dat hij een vreemdeling is en aanvankelijk in bijna alle opzichten de mindere van het volk, dat hij wil bereiken (2,212 en 299). Pas door intense omgang en door het leren van de taal, zeden en gewoonten kan hij een gelijke worden (2,228), d.w.z. in een vriendschapsverhouding komen om van daar uit herder en leraar te worden (1,140 v.).

Op deze wijze formuleerde A. volgens H. Kraemer 'zijn beroemd geworden trias voor het leven van een zending onder een vreemd volk als leerling - gelijke - meerdere' (9,37 en 23). Wij dienen daarbij wel te bedenken dat A. geen pleidooi voerde voor de superioriteit van de Europeaan (2,302). Het 'meerdere-zijn' bestond voor hem in het leiderschap, dat de zending toevalt, wanneer hij het vertrouwen van zijn hoorders heeft gewonnen en als evangelieprediker fungeert. Niet als geleerde of als vertegenwoordiger van een hogere cultuur (welke is deze trouwens?), maar als nederig dienaar van Christus in de zending leider (2,306). A. zag in een leider een dienaar, en achtte slechts de knechtsgestalte geschikt voor een evangelieprediker (3,253 en 255). Het is dan ook niet onjuist wat J.L. Swellengrebel

opmerkte, namelijk dat voor A. de persoonlijke houding van de zending het aanknopingspunt was (12,6).

Naast de dialoog speelde de *dienst* een belangrijke rol in A.'s missiologische opvattingen. H. Kraemer stelde voor om boven het leven van A. het devies te plaatsen: 'Te leven te geen eis, maar lief te hebben en te dienen, dat is eis' (9,49). Terecht, want niet alleen schreef hij, dat God 'ons tot goede zendingen wil vormen, indien wij ons beschikbaar stellen om door de Inlanders te leren waarlijk de Inlanders te dienen zoals Christus ons geleerd heeft' (2,306), doch hij deed het ook. Wij hebben dan ook z.i. niet als christelijke veroveraars op te treden, maar moeten gaan in de weg van Hem die gekomen is om ons te dienen (3,275).

Het accent viel bij A. echter niet zozeer op de dienst als uiterlijke daad dan wel op de dienst als innerlijke houding. Het was een kwestie van accent, want hij speelde de houding niet uit tegen de daad, en achtte de daad niet inferieur, maar het kwam waarschijnlijk voort uit zijn karakter om meer aandacht te geven aan de dienst als houding. Typerend is in dit verband de wijze waarop naar zijn zeggen de evangelieprediker heeft te staan tegenover het menselijk egoïsme. Hier moest z.i. 'het persoonlijk leven van de prediker zich geheel aansluiten bij zijn prediking', d.w.z. er moest ernst gemaakt worden met de geestelijke houding en met de zelftucht (3,253). En typerend is niet minder zijn stelling: 'de betekenis van ons leven ligt niet in onze voortbrengselen, maar in hetgeen wij bezig zijn te worden' (4,67; cf. 9,197). Niet zozeer wat je dóét vond A. belangrijk, maar wat je bènt: 'De mensen en de dingen worden met ons in aanraking gebracht om ons te maken tot hetgeen wij moeten worden. Zonder aanraking met de mensen en de dingen kunnen wij nimmer komen waar we moeten zijn en hetgeen wij voortbrengen heeft ten slotte voor ons zijn betekenis in hetgeen het voortbrengen zelf op ons heeft uitgewerkt. Wanneer wij dus onze taak met hart en ziel vervullen . . . dan ligt de waarde daarvan niet in de deugdelijkheid van ons voortbrengsel, maar in hetgeen de arbeid daaraan *in ons* heeft *teweegebracht*' (4,67; wij cursiveren; zie ook 9,172). Dienen was voor A. dus werken aan jezelf en anderen laten werken aan jezelf.

Maar hiermee is nog niet alles gezegd, want op zichzelf beschouwd maakt deze opvatting een particularistische indruk. In het geheel van zijn beschouwingen gezien blijkt echter, dat het A. niet zonder meer ging om de

groei van de eigen persoonlijkheid, doch om een toerusting tot de evangelieprediking. Dienst was voor hem een missionaire categorie. Hij wilde dienen om het evangelie in te planten en wortel te doen schieten in de harten en samenleving van de Toradja's (9,64).

4. DE TOEKOMST VAN DE WERELD

Een weg leidt ergens heen — de conclusie lijkt dan gewettigd dat van de methode de doelstelling en toekomstvisie af te lezen valt. Maar zo doorzichtig is de werkelijkheid niet. Dit is te zien bij A., want men kan zijn opvattingen betreffende de dialoog en de dienst puur individualistisch interpreteren en stellen dat hij 'Einzelbekehrung' voor heeft gestaan. Doch was dat werkelijk zijn enige bedoeling: zielen winnen voor het Lam? Anderzijds kan men met C. F. Hallencreutz spreken van een sociologische methode bij A. (en bij A.C. Kruyt) (in zijn: Kraemer towards Tambaram, Uppsala 1966, 40). Volgens deze interpretatie zou A. het collectieve karakter van de Toradja-maatschappij op het oog hebben gehad en gemikt op 'Volkschristianisering' (zie ook Th. Müller-Krüger: Der Protestantismus in Indonesien, Stuttgart 1968, 162). H. Kraemer was van mening dat beide lijnen bij A. aan te wijzen zijn en sprak van een psychologisch-etnologische methode (9,64; ook 11,243). Het komt ons voor, dat wij bij A. inderdaad van een èn - èn moeten spreken en niet van een òf - òf. Enkele trefwoorden kunnen ons helpen zicht te krijgen op A.'s toekomstvisie: vooruitgang en vernieuwing, kerk en Koninkrijk Gods.

Allereerst ging het A. om *vooruitgang*. Hij sprak wel eens wat denigrerend over 'de zucht naar ontwikkeling' (3,152), maar de ontwikkeling en beschaving der Toradja's achtte hij desondanks niet alleen onvermijdelijk, doch beslist noodzakelijk: 'om zijn zedelijke en maatschappelijke vooruitgang (nl. van het volk van Poso) is het ten slotte toch te doen' (3,24). Hij brak wel een lans voor een rustig tempo (id.), maar zijn grote belangstelling voor de comprehensive approach, waarin vooral aan het onderwijs een belangrijke rol toebedacht was, oriënteerde zich duidelijk op de vooruitgang. Vanuit dit gezichtspunt is waarschijnlijk zijn positieve waardering van de kolonisatie te interpreteren (2,246 v.). Hij noemde deze 'een grote weldaad' (3,1), omdat zij met de zending het instrument was om te komen tot grotere welvaart. (Over het koloniale vraagstuk als zodanig heeft hij naar ons weten niet geschreven, maar zijn gehele attitude

bracht hem in het kader van de zgn. ethische koloniale politiek (cf. 3,168)).

A. koppelde evenwel de vooruitgang aan de *vernieuwing*. Hij schreef in 1919: 'Het Christendom vernieuwt de Heidense maatschappij ook in deze zin, dat het nieuw leven geeft aan die gewoonten en gebruiken, die zich laten bezielen door nieuwe gedachten en dus uitdrukking worden van begrippen die het volk inderdaad heeft veroverd. Het duurt echter lang, eer oude opvattingen waarlijk als vernieuwd zijn te beschouwen' (3,333). Ook hier kan men de natuurlijke theologie laken, maar voor het moment is het voor ons belangrijker vast te stellen, dat het A. ging om de vernieuwing van de mensen in Poso door het evangelie. Dit stond hem ook voor ogen in 1912, toen hij sprak over 'christelijke adat' (2,359 v.) en in 1916 in zijn toespraak over 'het christianiseren ener taal' (3,112 v.). In de laatstgenoemde lezing en in zijn geschrift over Poso van 1919 gebruikte hij het woord 'verandering': 'het veranderen ener taal is het natuurlijk gevolg van het veranderen van de toestand der sprekers van die taal' (3,131; 1,182) — maar we interpreteren die notie waarschijnlijk in overeenstemming met zijn bedoeling door die van de vernieuwing, d.w.z. nieuwe relaties van de mensen met God en van de mensen onderling.

Nu heeft A. de toekomst niet zonder meer gezien als de vooruitgang en vernieuwing van de maatschappij, want hij zag de maatschappij als de ruimte, waarin de *kerk* gestalte moet krijgen. Een kerk-loos christendom lag buiten A.'s gezichtsveld. 'Dat de Toradja-stammen, vroeger elkaar vijandig of onverschillig, mogen worden tot één christelijke gemeente, die de eenheid des geloofs weet te stellen boven de bloedverwantschap . . . dat geve God' (1,257 v.). Tot de toekomst behoort dus de gemeente. Hij schreef reeds in 1892 in een brief: 'het enige dat op den duur mogelijk is, dat is een Gemeente, een Communio Sanctorum en de rest heeft niets om het lijf' (9,112). Wel dient die gemeente een 'nationaal karakter' (1,257), d.i. 'een eigen Toradja's karakter' (4,62) aan te nemen, want 'het streven der zendelingen is er vooral op gericht om het volk te doen verstaan, dat het christelijk geloof zijn eigen geestelijk bezit moet worden, dat het volk zijn eigen predikers en leraars moet voortbrengen en zijn erediensden zelf moet leren inrichten en handhaven' (4,62).

Nog wijder greep A., want tenslotte ging het hem om het *Koninkrijk van God*: 'Het is alles te doen om het Koninkrijk Gods' (3,230). Dat lijkt dui-

delijke taal, maar er moet toegegeven worden, dat A. deze notie vrijwel niet heeft omschreven, zodat wij niet kunnen ontdekken, wat hij er exact onder verstond en in hoeverre zij zijn gehele arbeid heeft geïnspireerd. Het blijft gissen, doch de indruk die zijn oeuvre achterlaat is die van een toekomstdroom van de ontwikkelde, welvarende, gekerstende samenleving. Het christendom, de christelijke school, de christianisatie, de gekerstende taal — het is de terminologie van het corpus christianum. A. droomde stellig van een Indonesische vorm van het corpus christianum (cf. 1,258; 4,62) en niet van een „levenloze kopie” van het Europees en Hollands corpus christianum in Indonesië, maar het corpus als zodanig heeft hij niet onder kritiek gesteld. Hij was te weinig kritisch ten aanzien van de mogelijkheid tot verwerkelijking van het Rijk door mensen — en daarin was hij een kind van zijn tijd. Hij schreef wel, dat dit ons te doen staat: ‘ongeschokt blijven in ons vertrouwen in de komst van Gods Koninkrijk onder de Toradja’s’ (4,298) — doch wij krijgen desondanks de indruk dat A. hiervan meer een anthropologische aangelegenheid maakte dan een theologische. Het Rijk als toekomst van de wereld blijft in laatste instantie in handen van God, want het is zijn Rijk; in de messiaanse beweging weten de betrokkenen dat zij zich aan de verantwoordelijkheid voor de toekomst niet kunnen onttrekken, maar zij weten ook dat zij de wereld niet kunnen redden. De zendingsgeneratie van A.’s tijd gaf in ’t algemeen aan de menselijke verantwoordelijkheid een te hoog cijfer.

5. ADRIANI NA 50 JAAR

Wij schrijven geen biografie, waarin de invloed van de missiologie van Edinburgh 1910 en van de Nederlandse ethische theologie op A. aan de orde zou moeten komen, maar wij hebben slechts getracht enkele grondlijnen weer te geven van A.’s missiologie. Heeft deze na 50 jaar afgedaan en is ze voor ons van geen belang? Onze kritiek op zijn ‘natuurlijke theologie’ en zijn eschatologie, alsmede onze bezwaren tegen de door hem gedeelde opvattingen van zijn tijdgenoten betreffende de volkskerk en het corpus christianum wekken misschien de indruk, dat wij zijn missiologie tot een museumstuk willen degraderen. Toch is dat allerminst het geval, want wij hebben juist die trefwoorden aan de orde gesteld, die nog volop actueel zijn. Zij geven nog steeds de thema’s aan, waar de missiologie mee te maken heeft. Wij kunnen over de inhoud van die thema’s anders denken,

wij kunnen betwijfelen of A. zich consequent heeft gehouden aan de christelijke grondregel: het bijzondere interpreteert het algemene (over God is alleen te spreken vanuit Jezus Christus, en ook over de mens is alleen te spreken vanuit Jezus Christus) — de bijdrage van A. kan niet over het hoofd worden gezien. Wij hebben immers ons in het heden reken-schap te geven van het verleden om te kunnen ontdekken, waar begaanbare en waar doodlopende wegen zijn (A. J. Rasker: *De Ned. Hervormde Kerk vanaf 1795*, Kampen 1974, 16). Mogelijk weten wij nu beter, maar het woord beter is een relatief woord. Onze interpretaties mogen ons nu juist voorkomen, doch straks komt er één wijzer, die ze wegedeneert. De interpretatie van heden wordt eens de interpretatie van gisteren. Deze nuchtere gang van zaken kan ons ervoor behoeden het werk van A. na 50 jaar met een schouderklopje af te doen. Zonder aarzeling kunnen wij grote waardering hebben voor zijn missionaire spiritualiteit en voor zijn humane visie op de taal, maar het is bovendien mogelijk zijn bijdrage te zien als een inspiratie tot een nieuwe bezinning op thema’s als liefde, respect, dialoog, dienst en toekomst.

Literatuur:

- 1) N. Adriani: *Posso* (Serie: Onze zendingsvelden II), Den Haag 1919.
- 2) N. Adriani: *Verzamelde Geschriften*, Haarlem 1932, deel I.
- 3) N. Adriani: *Verzamelde Geschriften*, Haarlem 1932, deel II.
- 4) N. Adriani: *Verzamelde Geschriften*, Haarlem 1932, deel III.
- 5) A. E. Adriani: *Adriani* (Serie: Getuigen van Christus), Amsterdam z.j.
- 6) S. J. Esser: *Boekbespreking* (van nr. 9), Bandoeng 1931.
- 7) R. Houtsma: *Dr. Adriani. Enkele grepen uit zijn leven en werk* (Scriptie Zendingshogeschool Oegstgeest nr. 10), 1959.
- 8) J. Koper: *Enkele aspecten van het vraagstuk der missionaire Bijbelvertaling, in het bijzonder in Indonesië*, Diss. Utrecht 1956.
- 9) H. Kraemer—A. E. Adriani: *Dr. N. Adriani*, Amsterdam 1935, 2e dr.
- 10) J. Kruyt: *Het zendingsveld Poso*, Kampen 1970.
- 11) P. H. Muller: *Gedenkt uwen voorgangers . . .*, Amsterdam z.j. (pag. 238—263).
- 12) J. L. Swellengrebel: *Adriani, Nicolaus (1865—1926)* (in: St. Neil-G. H. Anderson—J. Goodwin: *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, London 1970).

Protestants theologisch onderwijs in Kameroen

OVERZICHT

Er bestaan in de Verenigde Republiek Kameroen ¹⁾ aan Protestantse zijde vijf theologische opleidingsinstituten, waarvan de studenten vrijwel zonder uitzondering tot het ambt van predikant worden opgeleid. Ook al komt het bij abiturienten van de Faculteit van Yaoundé een enkele keer voor dat iemand niet het werk van een predikant verricht, maar bijvoorbeeld directeur van een middelbare school wordt, dan nog wordt hem door zijn kerk meestal de status van predikant verleend. Daarnaast bestaan er Bijbelscholen, waarvan de leerlingen in de regel als evangelist te werk worden

<i>plaats</i>	<i>besturende en gebruikmakende kerk (-en)</i>	<i>vooropleiding</i>	<i>duur opleiding</i>	<i>stafbezetting</i>
A. Meiganga	Eglise Evangelique Lutherienne du Cameroun	2 jr. mid- delb. ond.	4 jaren	1 Afrikaan 1 Europ. (Dir.)
B. Bibia	Eglise Presbyterienne Camerounaise	4 jr. m.o.	4 jaren	3-4 Afrikanen waaronder Dir.
Ndougoue	Eglise Evangelique du Cameroun, Union des Eglises Baptistes du Cameroun, Eglise Evan- gelique du Gabon	4 jr. m.o.	5 jaren, waarvan 1 jaar stage	3 Afrik. (Dir.) 3 Europeanen
Nyasoso	Presbyterian Church in Cameroon	4-5 jr. m.o.	4 jaren	2 Afrik. (Dir.) 3 Europeanen
C. Yaounde Faculteit	bovenstaande, en kerken van Ivoorkust, Togo, Benin en Congo	7 jr. m.o. of gelijk- stelling baccala- uréat	lange cyclus: 4, korte: 2 jaren ²⁾	2 Afrik. (Deken) 4 Europeanen

Van de Scholen (A. en B.) nemen MEIGANGA en NYASOSO niet elk jaar nieuwe studenten aan; de overige en de Faculteit (C.) doen dat wel.

gesteld; deze scholen zijn in de hieronder volgende opmerkingen buiten beschouwing gelaten.

De vijf instellingen ontmoeten elkaar min of meer regelmatig binnen een Associatie van theologische opleidingsinstituten in West en Centraal Afrika („Asthéol” geheten), en voorts door contacten van school tot school, en op consultaties die door de Faculteit belegd worden. Gerangschikt naar niveau van vooropleiding zijn het: (zie tabel pag. 282).

LIGGING

Behalve de Faculteit zijn al deze Scholen gelegen op voormalige zendingsposten, die zich op het platteland en, met uitzondering van Ndougoue, ver van stedelijke agglomeraties bevinden. Scholen van het B-niveau buiten Kameroen, zoals die van Porto Novo, de hoofdstad van Benin (vroeger: Dahomey), en van Brazzaville, de hoofdstad van Congo, profiteren van hun ligging, evenals de Faculteit van Yaoundé dat doet: er zijn contacten met andere instellingen van hoger onderwijs, er passeren buitenlandse bezoekers, er bestaat ruime mogelijkheid om voor de studenten interessante sprekers uit te nodigen. Deze voordelen ontbreken in sterke mate aan de Theologische Scholen van Kameroen, en het is geen wonder dat het steeds meer als een handicap wordt ervaren om in de „brousse” gelegen te zijn: Dit geldt met name voor Bibia en Nyasoso, die al in het begin van de jaren-60 plannen koesterden om naar stedelijke centra te verhuizen, totdat deze wensen geleid werden naar het project van de Verenigde Theologische School („ETU”) en, door het mislukken daarvan, vooralsnog geheel onvervuld zijn gebleven. Door de grotere concentratie van kerkelijke activiteiten in Ndougoue bestaat het gevoel van isolement daar niet zo sterk; toch blijft ook hier het bezwaar gelden, dat de studenten te eenzijdig met kerkelijk gerichte activiteiten en problemen alléén in aanraking komen. Er bestaat te weinig mogelijkheid tot het luisteren naar, en in discussie treden met niet-christenen, het aantrekken van sprekers en het zien van goede films. Ook met vertegenwoordigers van andere confessies en religies komt men door de signatuur van het „station” ³⁾ eigenlijk niet in aanraking.

Verhuizen naar de stad heeft echter grote financiële consequenties en het is daarom dat de kerken, die hun opleiding grotendeels zelf bekostigen, daarvoor terugschrikken ⁴⁾. Het leven op het platteland is goedkoper en

bovendien beschikt men meestal over voldoende grond om iedere student een lapje toe te wijzen dat hij ter verlichting van zijn maandelijkse budget zelf (of door zijn vrouw) kan (laten) bebouwen. Zo kan de maandelijkse studietoelage zo gering gehouden worden als hij meestal is⁵). Het is duidelijk dat de kerken het zich eigenlijk niet kunnen permitteren om deze financieel voordelige situatie op te geven voor een veel duurder opleiding in de stad.

FUSIEPLANNEN

Toch zijn, zoals boven reeds werd gezegd, de gedachten een tijdlang wel in deze richting gegaan. In 1964/65 werd het plan gelanceerd om de drie Scholen van het B-niveau samen te brengen in één Verenigde Theologische School, welke in de haven- en industriestad Douala zou moeten verrijzen. Dit plan was niet, zoals bij de meeste fusies, uit economische overwegingen geboren; men had al gauw berekend, dat het de participerende kerken aanzienlijk méér geld zou gaan kosten vanwege de hogere studietoelagen en andere kosten, die in de stad noodzakelijk zouden zijn, en voorts vanwege de tweetalige opzet van de nieuwe instelling¹). Maar twee overwegingen schoven de kosten een tijdlang naar het tweede plan: 1. velen meenden dat een verantwoorde predikantenopleiding het stedelijk milieu niet langer kon missen, en 2. men bond dit projekt van meet af aan dat van een Verenigde Kerk en ging uit van de veronderstelling, dat de toekomstige vereniging van de kerken versneld zou worden wanneer de predikanten hun opleiding reeds samen hadden genoten. Via de zending-lichamen waarmee de drie kerkgenootschappen respectievelijk gelieerd zijn, en in bescheiden mate ook in eigen kring, werden fondsen aange-
worven.

In 1972 werd echter door de drie kerkleidingen besloten naar een andere plaats van vestiging om te zien, daar Douala hen met te hoge exploitatiekosten zou gaan belasten. Sindsdien is men het niet eens kunnen worden over een nieuwe plaats. De eenvoudigste oplossing zou zijn om één van de bestaande scholen — c.q. Ndoungue, waar de beste gebouwen staan en veel terrein voorhanden is — tot de benodigde capaciteit uit te bouwen, maar juist dat denkbeeld stuit op groot verzet, omdat het er dan veel van weg heeft dat één van de partners de beide andere opslokt.

Beide projecten, dat van de Verenigde Kerk en dat van de Verenigde

School, zijn uit de koker van een in zijn tijd nogal invloedrijke zending-
arbeider gekomen. Er is daarom reden, gezien de grote weerstanden die zich telkens geopenbaard hebben, om te veronderstellen dat de kerken, althans in dit stadium, de fusie van hun theologische opleidingen niet werkelijk gewild hebben. Zij werden echter gedrongen door sommige Amerikaanse en Europese partners, die het er onderling over eens waren dat de fusie bevorderd moest worden en er interessante fondsen voor beschikbaar stelden, en voorts door de wens om ten opzichte van elkaar niet buiten spel te komen staan.

Het is natuurlijk ook maar een veronderstelling, dat fusie van opleidingen de eenwording van de kerken zal bevorderen. Het kan ook zijn — en daarvoor bestaan ook bewijzen — dat bestaande wrijvingen tussen de kerken de gezamenlijke opleiding juist gaan belasten. Op het ogenblik lijkt de gedachte veld te winnen, dat de toenadering ook langs andere wegen kan gaan, bijvoorbeeld van een coördinatie en integratie van de bijdragen der verschillende kerken aan de ontwikkeling van het land⁶). En zonder fusie worden de Theologische Scholen er toch ook geleidelijk toe gebracht met elkaar overleg te plegen en hun programma's te harmoniseren. Dat komt door een gewijzigde opstelling van de Faculteit van Yaounde te hunnen opzichte.

RELATIE THEOLOGISCHE SCHOLEN - FACULTEIT

Recruteerde de Faculteit aanvankelijk uitsluitend onder de bezitters van het eindexamen middelbare school, in '70 werd een nieuwe toegangspoort geopend: voortaan kunnen ook zij die het „Diplôme en Théologie” van het niveau B van de Asthéol hebben, via een vergelijkend toelatingsexamen toegelaten worden om zich voor te bereiden op het afleggen van een speciaal staatsexamen, dat hen voor de theologische studie gelijkstelt met eindexaminatie. Zij die hiervoor slagen worden in het 3e jaar van de Faculteit opgenomen²).

Deze regeling heeft de Faculteit, die in 1969 nog maar 4 studenten telde, gered, maar haar ook voor nieuwe problemen geplaatst. Men was er van uitgegaan, dat vier jaren Theologische School wel zo ongeveer met twee jaren Faculteit gelijkgesteld konden worden, maar dit bleek in de praktijk toch niet voor alle kandidaten zo te zijn: Hebreeuws bijvoorbeeld hadden de meesten niet gehad, doch andere collegestof was een doublure voor hen.

De eerste ervaringen hebben de Faculteit er in 1973 toe gebracht een tweetal consultaties te beleggen: de eerste was bedoeld om zich nauwkeuriger te informeren over de werkelijke inhoud van de lesprogramma's van de toeleverende Scholen en deze te verzoeken meer rekening te houden met een mogelijk aan de Faculteit voortgezette studie van hun abiturienten; de tweede bracht Faculteit en Scholen tesamen met de leiders van de betrokken kerken, om van deze te vernemen welk soort opleiding, niveau en oriëntatie zij voor de naaste toekomst als noodzakelijk zien.

Men heeft geconstateerd dat de programma's van de Faculteit en de Scholen van het B-niveau eigenlijk niet verschillen. De laatste zijn er ook meer en meer toe overgegaan om Hebreeuws naast Grieks te doceren. Wel is het zo dat

- wegens een betere vooropleiding het rythme waarin de Faculteit werkt sneller is,
- de Faculteit meer mogelijkheden bezit voor interdisciplinaire werkgroepen met deelneming van specialisten van de Universiteit en van andere instellingen die de hoofdstad rijk is (bijvoorbeeld een R.K. Groot Seminarie),
- de Faculteit in beginsel minder schools is en meer aandacht kan geven aan het trainen tot zelfstandig onderzoek.

Daar kan men echter weer tegenover stellen, dat het niet zeker is dat er van dit laatste altijd veel terecht komt. Voorts is ook geconstateerd dat het discussiepeil op de Theologische Scholen zeker niet minder, soms zelfs beter is dan op de Faculteit.⁷⁾

De Faculteit overweegt om voor de korte cyclus te komen tot een aantal keuzepakketten, waarin een aantal theologische vakken van het gewone programma aangevuld kan worden met een meer gerichte studie van speciale theologische of andere onderwerpen. Indien dit gerealiseerd wordt zal men m.i. de specifieke taak van de Faculteit in het theologisch onderwijsbestel als volgt kunnen omschrijven:

1. De Faculteit biedt de beste opleiding voor een aantal gespecialiseerde taken in de kerk zoals het godsdienstonderwijs in de hogere klassen van de middelbare school, de z.g. Education chrétienne (ontwerpen van programma's voor het godsdienstonderwijs, catechese, lekentraining) en de informatie (radio, journalistiek).

2. De Faculteit kweekt de toekomstige theologische docenten voor de eigen behoeften en voor de naar zelfstandigheid groeiende kerken van het „achterland" (Noord-Kameroen, Tsjaad, Centraal-Afrikaanse Republiek), waar een nogal bevoogdende missionaire presentie deze juist wel eens de assistentie van de meer ontwikkelde kustkerken zou kunnen doen zoeken.
3. De Faculteit bereidt mensen voor op, en tracht zelf al de plaats te zijn voor de dialoog met de jonge intelligentsia van het land over de vragen van de ontwikkeling, het beeld van mens en samenleving dat hierbij richting moet geven, en de herwaardering van elementen uit de eigen cultuur en traditie.

De taak van de Scholen (zowel A als B) is dan de volgende:

1. De allround basisopleiding in de theologie te geven, die nodig is voor de vorming van niet-gespecialiseerde gemeentevoorgangers. Deze opleiding omvat ook de studie van de bijbelse grondtalen (zie de volgende par.).
2. Nadruk te leggen op, en toe te rusten voor de rol van de plattelandspredikant ten aanzien van de lokale gezondheidszorg en landbouwoontwikkeling. Het gaat erom dat de predikant stimulerend en coördinerend kan optreden om de plaatselijke gemeenschap te activeren zelf nieuwe wegen in te slaan, in plaats van dat de gemeenschap hem beschouwt als een tussenpersoon om van de kerkelijke organisatie een instituut (school, poliklinische post) los te krijgen.
3. Toe te rusten voor de confrontatie van bijbels geloof en ethiek met de levende religieuze voorstellingen en praktijken, zowel traditionele als nieuw geïmporteerde. De werkelijkheid is dat veel christenen met één been in de animistische wereld staan, omdat het christelijk geloof bij hen is blijven steken in de cerebrale en morele sfeer. Om het ingang te doen vinden in de totale levenswerkelijkheid zijn zowel een zeer principiële bezinning als praktische methodieken noodzakelijk. Deze zaken dienen op de Theologische Scholen een grote plaats te ontvangen.⁸⁾
4. Een bijdrage te leveren opdat de a.s. predikant in zijn kerk een „wachtersrol" zal kunnen vervullen met name ten aanzien van politieke en culturele ideologieën. De verhouding: Christelijke gemeente-politieke overheid, en de verhouding: Christelijk geloof-ideologie of filosofie

behoren binnen de bestaande theologische disciplines veel aandacht te krijgen.

Ten slotte selecteert in de praktijk de School voor de Faculteit en voor andere specialisaties. Er bestaat binnen de Asthéol overeenstemming hierover, dat de Theologische Scholen een eigen doel bezitten en niet als vooropleidingen voor de Faculteit mogen worden beschouwd. Maar de realiteit is dat de Faculteit het merendeel van zijn studenten via de Scholen krijgt en dat er langs deze weg verschillende jongeren in Yaounde komen die, wanneer zij eerst hun 7 jaren middelbare school zouden hebben afgemaakt, met hun baccalauréat vermoedelijk wat anders dan theologie zouden zijn gaan doen.

LESPROGRAMMA

Op het eerste gezicht zien de programma's van de Faculteit en de Scholen eruit als copieën van die van Europese faculteiten. Dat zijn ze in eerste aanzet ook, en dat is niet zo verwonderlijk: afgezien van de inbreng van de Europese docenten, de huidige generatie van Afrikaanse docenten heeft zijn voortgezette studies gedaan in Parijs, Straatsburg of Edinburg. Ndoungue heeft zijn model ontvangen van de Faculté Libre van Parijs uit de jaren-50 en -60; Yaoundé is een „filiaal” van de Faculteit van Genève, waardoor zijn graden erkenning krijgen.⁹⁾

Een correctie daarop, misschien zelfs een tegenbeweging, is niet uitgebleven. De Faculteit zocht zijn Afrikaanse gezicht daarin te tonen, dat hij naast de vijf traditionele disciplines (Oud en Nieuw Testament, Systematische, Praktische en Historische theologie) een zesde leerstoel, voor Afrikaanse studies, instelde, welke echter lange jaren onbezet bleef. Onder deze zesde discipline vallen vakken als Islam en Animistische religies, die als Godsdienstgeschiedenis aan Europese faculteiten ook al niet geheel onbekend waren; voorts wat Afrikaanse sociologie en psychologie — hulpvakken waarvan het nut eveneens overal wordt erkend. Zodat het juist is de originaliteit van de Faculteit niet te willen aanwijzen in de aanwezigheid van een bepaalde vakgroep, maar in de serieuze poging om aan interdisciplinaire seminaries gestalte te geven, waarbij de drie laatste van de hierboven genoemde vakken direct geconfronteerd worden met de inbreng en vragen van een deskundige inzake Afrikaanse religies en filosofie, geschiedenis en sociologie. De drie Scholen van het B-niveau gaven de

laatste jaren een nogal gevarieerd beeld te zien: van een sterk accent op een correcte bijbelse theologie (Ndoungue), via een kritische aandacht voor de Afrikaanse religieuze wereld (Nyasoso) naar een terugdringen van de traditionele theologische disciplines ten gunste van de bestudering van Afrikaanse religie en filosofie (BIBIA).

Het is echter duidelijk dat de mate van „contextualisering” van het theologisch onderwijs niet zonder meer kan worden afgelezen aan de titels en uren van bepaalde vakken op het rooster, maar veel meer een kwestie is van de inhoud van de gedoeerde stof en van de blikrichting waarmee deze ter sprake wordt gebracht. Een voorbeeld hiervan is de kwestie van de bijbelse grondtalen, die in de praktijk nu wel aan alle Scholen van het niveau B onderwezen worden. De vraag wordt dikwijls gesteld of dit niet een copieën van Europese faculteiten is, waarmee de studenten onnodig belast worden en die aan de Faculteit alleen zou moeten worden overgelaten. Dat de B-scholen er toch voor kiezen is niet alleen met de bedoeling om de doorstroming van hun studenten naar de korte cyclus van de Faculteit te vergemakkelijken: verschillende Afrikanen zien n.l. — en dat is veel belangrijker — een direct verband tussen de kennis van de grondtalen van de Bijbel en de roep om „Afrikanisering” van de theologie. Wat men wil is, zónder de omweg van de Westerse denkvormen de weg te kunnen gaan van de authentieke bijbelse boodschap in al zijn uniciteit naar de in Afrika verstaanbare vertolking en toepassing. Voor dit proces, zo voelt men, zijn de grondtalen als uitgangspunt en als correctief onmisbaar. Zo is de contextualisering wel degelijk aanwezig in wat op het eerste gezicht een imitatie van het Europese studieprogram lijkt.

AFRIKANISERING

Wanneer men het over de contextualisering van het theologisch onderwijs heeft, komt vanzelf de „Afrikanisering” van Kerk en Theologie aan de orde. Maar wat is dat precies? De negatieve bedoeling laat zich gemakkelijk formuleren: de uitingen van het Christelijk geloof in cultus, theologie en kerkorganisatie ontdoen van hun in de wereld van het Westen ontstane vormen en denkbeelden. Maar over de positieve inhoud, het doel en de wegen die daartoe zouden kunnen leiden, is men minder eenstemmig. De Ghanese Professor Kwesi Dickson noemt als doel de Afrikaanse volken te helpen om God te verstaan in Jezus Christus, die hen onmiddellijk aan-

spreekt in hun eigen autochtone situatie en in hun bijzondere omstandigheden. Hij valt Prof. Idowu bij, dat het er om gaat te onderzoeken of er een correlatie bestaat tussen bijbelse en Afrikaanse noties aangaande God, en ziet dit theologische werk als derde fase in een Afrikaniseringsproces, dat eerst inheemse elementen en gebruiken heeft geïntroduceerd in de liturgie en vervolgens in de ethiek.¹⁰) Daniel Von Allmen ziet de theologie ook als derde moment na dat van de missionaire vertolking (prediking en vertaling) en van de adoratie (inclusief de hymnologie). In een boeiend artikel¹¹) analyseert hij hoe het tot een theologie van Paulus is gekomen (achtereenvolgens werden in het oudste Christendom gezocht: zendelingen, vertalers, dichters en pas daarna theologen!) en acht deze historische beweging binnen het Nieuwe Testament niet minder normatief dan het resultaat: de canon.¹²) Von Allmen meent dat ook de Afrikaanse Christenen, als Afrikanen en in hun situatie, voor alles het Rijk Gods in Jezus Christus hebben te zoeken; de Afrikaanse theologie hoort dan bij al het overige dat „bovendien geschonken zal worden” (Mt. 6, 33). Marc Spindler daarentegen ziet de Nieuwtestamentische weg als niet-herhaalbaar en meent, dat men in de eerste plaats toegewijde en vrijgestelde theologen nodig heeft om aan de verinheemsing van de theologie te arbeiden — en wel stug!¹³) Om naast particuliere meningen ook een kerkelijke uitspraak te vermelden: de synode van de E.E.C. heeft zich voor de bevordering van een „Afrikaanse expressie van de theologie” uitgesproken en de term „Afrikaanse theologie” afgewezen, zulks om de geloofseenheid met Christenen uit andere continenten en culturen vast te houden.

De vraag die steeds in het geding blijkt te zijn is deze: gaat het om verduidelijking van de bijbelse boodschap voor Afrikanen (en eventueel ook — ja waarom niet? — voor anderen) met behulp van Afrikaanse voorstellingen en beelden? Of betekent correlatie dat verschillende centrale openbaringsgegevens de Afrikaan reeds bekend waren, zoals het bestaan van één Schepper-God, de hoofdzaak van de dekalog, en de essentie van de Doop als initiatie?¹⁴)

De discussie hierover wordt niet zelden vertroebeld door de krachtige tendens om de eigen cultuur tegenover die van het Westen te herwaarderen. In een tijd waarin het de vroegere generaties zendelingen verweten wordt alle inheemse cultuuruitingen tot heidendom te hebben bestempeld en hun bekeerlingen te hebben gedwongen zich als Europeanen of Ameri-

kanen te gedragen, staan vele jonge theologen en theologische studenten, willen zij niet voor napraters van Westerse theologen worden aangezien, aan de verleiding bloot om, met de z.g. terugkeer naar de eigen bronnen en authenticiteit, ook een schep religieus leven binnen te halen, dat men liefst met het Christelijk geloof zou willen verzoenen. Het gaat niet aan de Afrikanen hierover al te harde verwijten te maken, want van deze vermeniging van godsdienst en cultuur hebben de Westerse zendingen juist in het verleden nogal sterke voorbeelden gegeven. Maar het bemoeilijkt de zuivere vraagstelling wel en menige discussie over de verhouding van het Christelijk geloof tot de traditionele godsdienstigheid wordt vertroebeld door de emotionele behoefte om toch vooral eigen waarden naar voren te kunnen brengen.

Het zoeken naar identiteit is voor de Afrikaanse studenten een heel ernstige zaak. Het komt op de colleges van alle theologische vakken ter sprake. Daarom is het zo belangrijk dat zij in deze kwestie een weg gaan zien om bij het proces, dat aan de gang is, op de juiste manier te kunnen helpen. Daarvoor hoeven de traditionele vakken zelf niet op de helling; de vraag is veel meer welke onderwerpen binnen deze vakken aan de orde moeten komen en in welke richting de capaciteiten tot eigen onderzoek gestimuleerd moeten worden. Alvorens daarover met betrekking tot enkele vakken iets te zeggen, wil ik eerst aanknopen bij een tweetal gezichtspunten, die mij van groot belang lijken, en die vanuit verschillend uitgangspunt in dezelfde richting wijzen.

EEN THEOLOGISCHE STEM: JOHN MBITI

Mbiti baseert zich op enkele hem bekende stammen en taalgebieden in Kenya. Toch maakt hij telkens de opmerking, dat hij bij andere stammen in Afrika nimmer een wezenlijk andere opvatting heeft aangetroffen. Daarom is het interessant naar hem te luisteren.

In zijn studie over Afrikaanse religies en filosofie¹⁵) handelt hij niet over God, de geestenwereld, schepping en menselijk bestaan zonder een inleidend hoofdstuk te hebben gewijd aan de Afrikaanse tijdsopvatting, waarvan hij meent dat die „de sleutel tot ons verstaan van de religieuze en filosofische grondconcepties” is.¹⁶) Daarnaast heeft Mbiti een studie gemaakt van de Nieuwtestamentische eschatologie tegen de Afrikaanse achtergrond.¹⁷) In beide werken nu stelt hij dat er in het traditionele

Afrikaanse denken geen plaats is voor eschatologie in de strikte zin van het woord. 18) Wel beweegt de geschiedenis naar een eindpunt, maar dat ligt niet in de toekomst, doch in de achter ons liggende tijd, waarin alle gebeurtenissen die zich uit het „nu” hebben verwijderd a.h.w. opgeslagen worden en tot rust komen. De geschiedenis beweegt zich derhalve in achterwaartse richting en haar zwaartepunt en oriëntatiebron is het mythische verleden. 19) In dit gedachtenschema, zegt Mbiti, is geen plaats voor teleologische eschatologie en vervulling en de enige toekomst waardoor de mensen zich laten leiden is de onmiddellijk voor de hand liggende, waarvan de gebeurtenissen op grond van ervaring en herhaling berekend kunnen worden. Deze toekomst is opgenomen in een cyclische gang van de tijd; een lineaire opvatting, evenals de interventie van een totaal nieuwe toestand, zijn onbekend. 20)

Ook de Incarnatie als eenmalig, Tijd en Geschiedenis indelend en bepalend gebeuren, past volgens Mbiti niet in het religieuze denken van Afrika. 21) Natuurlijk kent men wel allerlei overgangen tussen de onzichtbare, geestelijke wereld en de zichtbare-tastbare werkelijkheid; maar nu juist niet een unieke incarnatie, waarbij God zelf in een waarachtig mens present is en beide in deze eenheid onderscheiden blijven. Het ligt in dezelfde lijn wanneer Mbiti tot de Christelijke realiteiten, welke de Afrikaanse wereld zouden moeten verrijken, ook rekent de groei naar „de mannelijke rijpheid, de maat van de wasdom der volheid van Christus” (Eph. 4, 13). Ook deze Nieuwtestamentische gedachte past niet in de voorstelling van het cyclische rythme van de natuur. 22)

Het wil mij voorkomen dat deze uitspraken van iemand als Mbiti een serieuze ontrading zijn om zich aan de instellingen van theologisch onderwijs in Afrika al te zeer bezig te houden met het opsporen van traditionele waarden en waarheidselementen, die met het Christelijk geloof in overeenstemming zouden zijn. Niet omdat men direct voor syncretisme bang hoeft te zijn, maar omdat er van een dergelijk streven noch voor meer adequate expressie van de theologie, noch voor een bijdrage aan de wezenlijke behoeften veel verwacht mag worden! Wat het eerste betreft, indien er voor zulke essentiële openbaringsgegevens als de Incarnatie, de Eschatologie en de conformering van de mens aan Christus géén parallellen te vinden zijn, wat betekenen eventuele parallellen in de Scheppingsleer, de moraal en de sacramentele sfeer (zo die er bij nader toezien werkelijk zijn)

dan nog? Het is kenmerkend, en door de afwezigheid van het lineaire tijdsbesef ook volkomen logisch, dat de blik bij dit zoeken naar overeenstemmingen in de sfeer van de Schepping, voor altijd gegeven wetsregels en „rites de passage” in het door natuurlijke groei bepaalde leven zo *achterwaarts* is gericht. Men proclameert een „*retour à l'authenticité*” in Afrika; doch de theologie lijkt mij in het Afrika van heden niet geroepen om deze achterwaartse blikrichting te helpen versterken. Hiermee kom ik op het tweede punt: de bijdrage aan een wezenlijke behoefte. Alleen die theologie kan op de grote vragen van het heden in Afrika inspelen die door het uitwerken van een bijbelse visie op de *ontwikkeling van de mens* en op de *gang van de geschiedenis* criteria naar voren weet te brengen welke in het hele ontwikkelingsdenken en -streven gehoord moeten worden. Niet het mythische verleden mag bepalend zijn, maar een visie op de mens en zijn gemeenschap, op vrijheid en gerechtigheid, en enig houvast om de historische processen waarin men zich bevindt tekunnen interpreteren. Dan zal het ook mogelijk zijn om, kritisch ziftend, mede te bepalen welke elementen uit het culturele erfgoed ook voor de toekomst bruikbaar zijn en dus tot nieuw leven en nieuwe zingeving gebracht moeten worden. 23) Het is opmerkelijk dat er uit een andere, niet theologische hoek, een duidelijke roep in deze richting kan worden gehoord.

EEN FILOSOFISCHE STEM: EBENEZER NJOH-MOUELLE

Er zijn van deze wijsgerig geschoolde Kameroenees twee publicaties, die aandacht verdienen: de eerste handelt over de menselijke betekenis van de ontwikkeling, 24) de tweede over de poging tot een nieuwe mentaliteit te komen. 25) Njoh-Mouelle geeft er blijk van zich te willen inspannen — hij doet dat op de wijze van een intellectueel — voor de bewustwording van de mens in Afrika; bewustwording hiervan, dat men in het algemeen bezig is de verworvenheden van de Westerse civilisatie op een uiterst *middelmatige* wijze te combineren met traditionele opvattingen en praktijken, waardoor er geen werkelijke ontwikkeling van de mens tot groter vrijheid en creativiteit ontstaat. 26) Hij pleit voor de droom en de contestatie, voor de mens die geen gevangene is van de onmiddellijk voorhanden realiteit. 27) Van het traditionele verleden wil hij slechts dat behouden en restaureren, wat *in de toekomst* zin kan blijven hebben. Een van zijn stellingen is dat een Afrikaanse filosofie van de opvoeding gericht moet

zijn naar de toekomst en dat het de taak is van de kritisch vragende filosoof om nieuwe wegen voor de samenleving open te leggen. 28) De filosofie moet immers op momenten van crisis in de samenleving, wanneer de onmiddellijkheid van handelen en reageren wegvalt omdat de situatie anders is geworden, onthullen wat er wezenlijk gaande is, waar die samenleving heen gaat, en waar de gevaarlijke illusies en obstakels liggen. 29) Ik heb mede aan deze uitspraken van Njoh-Mouelle gedacht, toen ik hierboven (op blz. 287) als derde specifieke taak van de Faculteit genoemd heb de dialoog te voeren met de jonge intelligentsia over de ontwikkeling, de herwaardering van elementen uit het culturele erfgoed en de daarbijaande orde komende mensbeschouwing. Maar ook het onderwijs aan de Theologische Scholen dient rekening te houden met wat hier door een man, die wel met het Christendom bekend is, maar niet als Christen spreekt, enerzijds als noodkreet, anderzijds in een soort Aufklärungsoptimisme gesignaleerd wordt. Want het opvallende is dat Njoh-Mouelle tot handelen wil komen vanuit een toekomstbeeld en niet op statische oergegevens wil afgaan. 30) De gezichtspunten van Mbiti en van Njoh-Mouelle wijzen in dezelfde richting terzake van een punt dat voor een wenselijke en vruchtbare „Afrikanisering”, of zo men liever wil: contextualisering in Afrika 31) relevant is.

ERVARINGEN EN TOEPASSINGEN

Ik wil nu bij drie disciplines in het kort nagaan welke onderwerpen en wijzen van behandeling op grond van het bovenstaande aan te bevelen zouden zijn. Uiteraard gaat het slechts om enkele voorbeelden. Ik kies daartoe de *Biblica*, de *Dogmatiek* en de *Kerkgeschiedenis*. Afrikaanse Christenen voelen zich over het algemeen sterk tot het *Oude Testament* aangetrokken. Er is voor hen veel herkenning. Sommigen zien zoveel overeenkomst dat zij het kort en goed zouden willen vervangen door hun eigen tradities en gedachtenwereld. Meer verbreid is naar mijn gevoel de tendens om zich op een al te directe wijze te identificeren met het volk van het Oude Verbond, het O.T. te lezen als een tijdloos wetboek dat bovendien een aantal ook in Afrika verbreide religieuze voorstellingen (geloof in geesten en demonen) en gebruiken (polygamie) sanctioneert, en de voortgang van de geschiedenis van God met zijn volk te verwaarlozen. 32) Het is daarom van groot belang het O.T. zó te doceren dat

duidelijk wordt, dat het geloof van Israël een *weg* is, die bepaald wordt door voortgaande openbaring en strijd met de religieuze Umwelt. Ook bij de studie van het *Nieuwe Testament* dreigt het gevaar van een legalistische en moraliserende benadering van de prediking van Jezus en de verkondiging der Apostelen. Daarom is een behandeling van hermeneutische vragen van groot belang. Als bijzondere themata denk ik i.v.m. het N.T. aan: de missionaire lijnen, de eschatologie, de mensbeschouwing, en — niet te vergeten! — de *ethiek*: hoe Jezus uit kracht van Zijn zending en Zijn verkondiging van het Rijk met de Wet is omgegaan, en hoe vervolgens Paulus, in de vrijheid van de gebondenheid aan Christus, bestaande Joodse en Stoïsche morele voorschriften overgenomen, vanuit Christus nieuw gemotiveerd, en dan ook op een gegeven moment doorbroken heeft.

Voor de *Dogmatiek* dient zich natuurlijk een veelheid van onderwerpen aan, die een bijzondere aandacht verdienen: de leer van de Schepping mits behandeld als „achterwaarts gerichte profetie” van het Verbondsvolk (dit is niet in strijd met wat ik hierboven gezegd heb over de onjuiste neiging zich op mythische oorsprongen te oriënteren, want het Bijbelse scheppingsverhaal is immers juist een gevecht tegen heidens-religieuze mythen van de oorsprong!); de Pneumatologie, vanwege het geestengeloof en de opmars van de secten; de Ecclesiologie, omdat de Kerk, in Afrika net als overal, sterk over haar wezen en opdracht nadenkt. Ik herhaal dus slechts wat ik hierboven al heb genoemd als m.i. uiterst belangrijke punten van bezinning: de anthropologie en de theologie van de geschiedenis, welke de broodnodige oriëntatie en criteria moeten verschaffen om als Kerk aan het denken over, en het werken aan de ontwikkeling te kunnen participeren. 33)

T.a.v. de *Kerkgeschiedenis* heb ik de ervaring opgedaan, dat deze ook in de Afrikaanse context zinvol kan worden bestudeerd als geschiedenis van de uitlegging en toepassing van de Heilige Schrift (Ebeling). Het gaat er om uit de geschiedenis van Christelijke gemeenschappen afkomstige „éléments de réflexion” aan te reiken, welke men zou kunnen hanteren voor het maken van keuzen en beslissingen in het heden. Wel moet daarbij de indruk vermeden worden, dat alle mogelijke ketterijen en wezenlijke antwoorden en oplossingen zich reeds gepresenteerd hebben in gebieden met een reeds lang gevestigd Christendom (lees: Europa), zodat de Kerk

in Afrika alleen nog maar daaruit lering zou hebben te trekken. De Afrika-Directeur van het Theological Education Fund, Desmond Tutu, vroeg in een discussie in Yaoundé voor de Kerk in Afrika het recht om haar eigen heresicën te hebben en te overwinnen. Het onderwijs in de Kerkgeschiedenis dient vrij te maken voor, en aan te zetten tot een beter inzicht in hoe de eigen Kerk zo geworden is als zij is, hoe zij in de gegeven situatie verder zou moeten om aan haar roeping trouw te blijven, en hoe op deze wijze Afrika tot een specifiek eigen kerkgeschiedenis en bijdrage aan de Wereldkerk zou kunnen komen. Twee voorbeelden mogen dit verduidelijken: 1) Daar de vraag actueel is, hoe het Christelijk geloof van zijn Westerse inkleding en expressievormen kan worden ontdaan, verdient het aanbeveling perioden te bestuderen, waarin het Evangelie in nieuwe en vreemde culturen werd ingebracht; 2) Een bestudering van de verschillende typen van betrekkingen tussen de Kerk en de politieke overheid kan een belangrijke verheldering geven voor het heden, waarin de kerken enerzijds aan de opbouw van hun jonge staat willen meedoen, anderzijds geconfronteerd worden met een staatsideologie en met een dikwijls wisselende houding van de regering t.o.v. hun presentie en sociale activiteiten.

BIJDRAGE VANUIT NEDERLAND

De Afrikanisering van de docentenstaven gaat langzaam. Alleen Bibia heeft een volledig Afrikaanse staf; in Nyasoso en aan de Faculteit vormen de Europese docenten nog de meerderheid. Het komt m.n. nogal eens voor dat een Kerk te snel een gekwalificeerde docent weer weghaalt voor een leidinggevende post in het bestuur van de Kerk, of dat een docent zelf zo'n post of een functie bij interkerkelijke organen ambieert. Ook worden de Afrikaanse docenten vaak overbelast met kerkelijke en organisatorische bijbanen, hetgeen de kwaliteit van hun onderwijs niet ten goede komt. Behalve in Meiganga is nergens een buitenlands docent meer directeur. Gezien de huidige situatie, waarin vanuit Kameroen nog steeds aan West-Europese partners (waaronder ook Nederland) om theologische docenten wordt gevraagd, is het niet zinloos om de vraag te stellen, waarin de nuttige bijdrage van een docent uit den vreemde kan zijn gelegen en welke specifieke moeilijkheden hij bij zijn onderwijs ondervindt. Om met de laatste te beginnen, een docent uit Nederland heeft tegen: zijn (vooral aanvaankelijk) gebrek aan kennis van achtergronden, situatie en mentaliteit, de veel-

al intellectualistische en analytische methode waarmee hij zelf aan zijn universiteit heeft leren theologiseren, zijn vaak reeds gemaakte keuze voor gebieden en onderwerpen die hij voor zichzelf en thuis als belangrijk is gaan zien, en zijn niveau dat enerzijds door de uitnodigende instantie vaak verlangd wordt, maar anderzijds nogal eens frustrerend werkt op zijn Afrikaanse collega's. Wanneer men deze vier bezwaren nader bekijkt, lijken de eerste en beide laatste ervan toch wel te vermijden, zij het ook dat dit enige tijd vergt. Het lastigste obstakel, dat wellicht nooit helemaal is weg te werken, is dat van de Westerse methoden en precisie; dat blijft, ook na jaren, een verschil in benadering vergeleken met de studenten en Afrikaanse collega-docenten.

Er zijn echter ook zaken die in het voordeel van de uit Europa afkomstige docent spreken. Hier noem ik in de eerste plaats zijn bredere bekendheid met de vakliteratuur (waarmee hij ook zijn Afrikaanse collega's nogal eens van dienst kan zijn), zijn training om uit een uiteenzetting de kern te beluisteren en onder woorden te brengen, zijn minder autoritaire houding t.o.v. de studenten (hij is minder bevreesd zijn gezicht in een discussie te verliezen!), en zijn vermogen om door zijn distantie t.o.v. zowel zijn eigen cultuur en kerkvorm, als die waarin hij te gast is, naar beide zijden relativerend te werken. Indien een docent uit Nederland bereid is om veelvuldig zijn oor te luisteren te leggen en zijn onderricht af te stemmen op wat hij hoort en opmerkt, en hij bovendien een wijze terughoudendheid aan de dag legt, dan kan zijn aanwezigheid aan een instituut voor theologische vorming wel degelijk stimulerend en helpend zijn. De overdracht van een geavanceerde wijze van denken zal dan juist ook in Afrika met zijn vele slogans en simplificaties van grote waarde blijken te zijn.

Niettemin schrijft de eigen kadervorming langzaam voort. Ook wanneer er minder buitenlandse docenten gevraagd worden blijft het op langere termijn zeer gewenst dat het theologisch onderwijs in Kameroen op andere wijze gesteund wordt. Dat kan in de vorm van 1) boekenbeurzen voor studenten en Afrikaanse docenten, 2) beurzen voor studie aan de Faculteit en andere specialisaties, 3) salariëring van de uit het eigen land afkomstige docent die een Nederlander kan opvolgen, 4) ondersteuning van Afrikaanse theologische publicaties, en 5) steun die frequentere contacten tussen de diverse opleidingsinstellingen, die vaak op grote afstand van elkaar gelegen zijn, mogelijk maakt. Er leeft per slot van rekening in de meeste

Kamerocnese Kerken de verwachting, dat de presentie van Europese hulpkrachten en de beschikbaarstelling van geldmiddelen de identiteit van die Kerken niet zal bedreigen, maar integendeel zal bevorderen en aanleiding zal worden tot een *wederzijdse* verrijking.

1) Tengevolge van de verovering en verdeling van de Duitse kolonie door de Britten en Fransen tijdens de Eerste Wereldoorlog ontstonden er in Kameroen twee „zones”. De Franse zone verkreeg op 1-1-1960 politieke onafhankelijkheid; van de Britse zone koos het zuidelijk deel, d.w.z. dat deel dat door christelijke zendingen was bewerkt, voor hereniging. Zo ontstond op 1-10-1961 de Federale Republiek, die op 20-5-1972 werd omgezet in een eenheidsstaat. De tweetaligheid: Engels naast Frans als officiële voertalen, bleef gehandhaafd.

2) De korte cyclus van 2 jaren is bestemd voor hen die reeds het diploma van een Theologische School van het niveau-B hebben behaald.

3) Een „station” is een conglomeraat van kerkelijke activiteiten: parochiële, educatieve, medische en soms agrarische.

4) Hoewel b.v. de Eglise Evangélique du Cameroun aan de opleiding van haar a.s. predikanten in Ndoungué 25 % van het budget van de centrale kas ten koste legt (haar bijdrage aan de Faculteit is hierin niet begrepen), is deze School toch een goedkope opleiding: één student kost per jaar f 2500,— en in dat bedrag zijn de salariskosten voor de drie Kamerocnese docenten mee-inbegrepen. Een student in Yaoundé kost per jaar f 3750,— zonder dat daarin enige bijdrage aan salarissen en exploitatiekosten is doorberekend.

5) In Ndoungué b.v. f 120,— voor gehuwde, en f 90,— voor ongehuwde studenten per maand. Daar komen bij vergoedingen voor reiskosten, medische onkosten en enig boekengeld. Op de andere Scholen liggen de bedragen eerder lager.

6) De Federatie van Evangelische Kerken en Zendingen („FEMEC”) heeft sinds kort een actief Comité pour le Développement, dat poogt de bestaande activiteiten van de kerken in de sectoren van onderwijs, medische zorg en landbouwontwikkeling te coördineren en nieuwe modellen te creëren.

7) Dit was de observatie van een Zwitsers theologisch student, die een studiejaar in Kameroen heeft verdeeld over de Faculteit van Yaoundé en de School van Ndoungué.

8) Seth Nomenyo, *Tout l'Evangile pour tout l'homme*. Yaoundé, éd. CLE. Van dezelfde hand: *Vie chrétienne en Afrique, hier et aujourd'hui*. Flambeau No. 27, 1970, pp. 147–158. Zie ook: Seth Nomenyo et Emmanuel Ayivi, *Document d'étude sur le ministère pastoral*. Flambeau No. 28, 1970, pp. 260–265.

9) De frans-talige gebieden kennen geen aan de universiteit verbonden instituten voor religieuze studies, zoals de meeste engels-talige landen. Daarom gaat voor een land als Kameroen niet op wat Kwesi A. Dickson opmerkt over het verschil tussen de studieprogramma's van deze instituten, „en pleine réorganisation en vue d'offrir un enseignement théologique plus réaliste” en die van de Theologische Scholen welke „ne suivent que très lentement cette évolution de l'enseignement théologique.”

(Kwesi A. Dickson, *Vers une expression théologique africaine*. Flambeau No. 26, 1970, p. 86.

10) *Idem*, pp. 77–78.

11) Daniel Von Allmen, *Pour une théologie grecque?* Flambeau No. 25, 1970, pp. 2–34.

12) Daniel Von Allmen, *Un renouvellement doctrinal, oui. Mais comment?* Flambeau No. 28, 1970, p. 251.

13) Marc Spindler, *Un renouvellement doctrinal est possible*. Flambeau No. 27, 1970, pp. 200/201.

14) Dickson, *art. cit.*, pp. 81–83.

15) John S. Mbiti, *African religions & philosophy*. London, Ibadan, Nairobi, 1969.

16) “... the key to our understanding of the basic religious and philosophical concepts.” *Op. cit.*, p. 16.

17) John S. Mbiti, *New Testament eschatology in an African background*. A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts. Oxford, 1971.

18) Zie b.v. *African Religions* . . . , p. 23: “In traditional African thought, there is no concept of history moving ‘forward’ towards a future climax, or towards an end of the world. (...) The notion of a messianic hope, or a final destruction of the world, has no place in traditional concept of history. So African peoples have no ‘belief in progress’, the idea that the development of human activities and achievements move from a low to a higher degree. (...) for them there is no ‘World to Come’, such as is found in Judaism and Christianity.” En *New Testament Eschatology* . . . , p. 31: “Technically speaking, Akamba (or African) eschatological concepts are not ‘eschatological’ in the strict sense, since they are directed towards ‘the end’ of the opposite direction, the ‘end’ which has been rather than will be, in the context of a two-dimension concept of Time and History. They lack *Tō Tēlos* — they are eschatological but not teleological.”

19) *N.T. Eschatology* . . . , pp. 24/25: “Time as a succession or simultaneity of events ‘moves’ not forward but backwards. People look more to the ‘past’ for the orientation of their being than to anything that might yet come into human History. For them History does not move towards any goal yet in the future: rather, it points to the roots of their existence, such as the origin of the world, the creation of man, the formation of their customs and traditions, and the coming into being of their whole structure of society. The ‘present’ must conform to the ‘past’ in the sense that it is the ‘past’, rather than any distant future, by means of which people orientate their living and thinking.” Vgl. *African Religions* . . . , pp. 23 en 24: “Both history and pre-history are dominated by the myth. (...) but no myths about any end of the world, since time has no end.”

20) *African Religions* . . . , p. 17: “The linear concept of time in western thought, with an indefinite past, present and infinite future, is practically foreign to African thinking. Zie *N.T. Eschatology* . . . , p. 24.

21) *African Religions* . . . , p. 251: (...) “Africans find it impossible to relate Jesus Christ to anything from their traditional concepts and histories.”

- 22) „Le Nouveau Testament nous montre en l'homme une créature qui est en train de croître et dont la stature parfaite est en Christ. Cette évolution élimine toute idée de rythme cyclique de la nature.” Aldus Mbiti in *Pour une théologie africaine*, Yaoundé 1969, pp. 248/249, geciteerd door Dickson, *art. cit.*, p. 84.
- 23) Dit is ook de strekking van het artikel van Francis Grob, *Rupture et continuité*, Flambeau No. 29, 1971, pp. 26-32.
- 24) E. Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*. Essai sur la signification humaine du développement. Yaoundé, 1970.
- 25) Ebénézer Njoh-Mouelle, *Jalons*. Recherche d'une mentalité neuve. Yaoundé, 1970. Schr. had geen gelegenheid kennis te nemen van *Jalons II*. L'Africanisme aujourd'hui - verschenen in 1975.
- 26) Zie het hele hoofdstuk 4 over „La médiocrité”, in: *De la médiocrité ...*, pp. 37ss.
- 27) „Le Rêve et la Contestation”, conférence donnée le 24 avril 1970 dans le cadre de la Semaine Culturelle de l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé - opgenomen in: *Jalons*, pp. 7ss.
- 28) „La philosophie africaine de l'éducation doit donc être tournée vers l'avenir et éviter de poser les faux problèmes de l'opposition individu-société, tradition-modernisme.” (Recherche de la qualité et signification de la culture générale dans une éducation africaine au service du développement - in: *Jalons*, pp. 63ss.)
- 29) „Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique”, conférence donnée à l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé le 15 avril 1969 - in: *Jalons*, pp. 65ss.
- 30) Njoh-Mouelle ziet daarom geen enkel nut in de poging van Pater Tempels om de Bantoe-filosofie in een beschrijving vast te leggen (R. P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris). Zijn kritiek o.a.: (...) „la philosophie dont parle Tempels fut celle d'une époque auourd'hui révolue. (...) nous l'appelons idéologie, car elle a cessé d'inspirer le comportement quotidien des individus. (...) L'erreur consisterait donc à présenter cette vision du monde comme la vision éternelle du monde de l'Afrique des Bantous, comme la „Philosophie bantoue” de tous les temps.” *Jalons*, p. 84.
- 31) Marc Spindler, *De l'indigénisation à la contextualisation de la Théologie*. Flambeau No. 36, 1972, pp. 250ss. Zie ook de lezing van Desmond Tutu, samengevat in: B. Jay, *Préconsultation sur la formation théologique*. Flambeau No. 39, 1973, pp. 159ss.
- 32) Dickson, *art. cit.*, p. 78. J. Roldanus, *Rapport de l'Ecole de Théologie de Ndoungué 1970*. Flambeau No. 32, 1971, p. 259.
- 33) Een bijzonder originele en boeiende poging om de geschiedenis van de Europese expansie en zijn gevolgen voor de Derde Wereld theologisch te interpreteren, is gedaan door Olivier Hatzfeld in: *L'Europe, le Christ et le Monde*. Genève, 1967.

Boekbesprekingen

E. Randolph Daniel. *The franciscan concept of Mission in the High Middle Ages*. The University Press of Kentucky, 1975 (Lexington, Kentucky, 405506).

Dit boek geeft geen geschiedenis van de missie-activiteit van franciscanen, maar vormt een bijdrage tot de theologie van de zending. De auteur beperkt zich tot de dertiende eeuw, en wel in hoofdzaak tot de zending bij Franciscus van Assisi en de theologische verwoording hiervan in de franciscaanse theologie, vooral bij Bonaventura.

De auteur onderscheidt in de dertiende eeuw drie typen van zending. Vooreerst het intellectuele type, apologetisch van aard, maar op een hoog niveau van wetenschappelijk contact met geleerde joden en moslims. Thomas van Aquino is hiervan, binnen het kader van zijn orde (predikheren of dominicanen) de belangrijkste vertegenwoordiger. Vervolgens het eschatologische type van abt Joachim van Fiore (1130—1200) en zijn volgelingen. Joachim verstond de geschiedenis als een verwerking van Gods heilsplan en voorzag na de tijd van de Vader en van de Zoon, een derde en laatste tijdperk, dat van de Heilige Geest, waarin geestelijke mannen (monniken) de volheid van de tijden aan alle volken zouden uitdragen, zodat ook Israël gered zou worden.

Het derde type is de door Franciscus verpersoonlijkte en vooral door Bonaventura doordachte eschatologie van de innerlijke vernieuwing van de kerk door de gelijkvormigheid met de lijdende Christus en het volgen van de zending der apostelen. In deze kerkelijke eschatologie was er slechts plaats voor één zending, evenzeer gericht op christenen als op niet-christenen. Als maatstaf voor deze zending gold het woord van Christus: „Wie mijn volgeling wil zijn, moet mij volgen door zichzelf te verloochenen en zijn kruis op te nemen” (Mt. 16, 24).

De auteur toont, hoe in deze universele zending het verlangen naar de gelijkvormigheid met Christus en daarom ook naar het martelaarschap een drijvende kracht is geweest. Er is in deze kerkelijke eschatologie een innerlijke verbinding van zending en mystiek. Terecht betreft de auteur ook de uitzonderlijke genade van de stigmatisatie van Franciscus in dit universeel zendingsbewustzijn.

Voor wie geïnteresseerd is in de theologie van de zending, is dit boek een welkome aanvulling en verdieping van onze kennis. Het boek is wetenschappelijk goed gedocumenteerd en gecomponeerd.

P. van Leeuwen o.f.m.

A. G. Honig Jr., „Jezus Christus, de Bevrijder, de Inhoud van de Missionaire Verkondiging”. J. H. Kok B.V., Kampen, 37 blz., prijs f 8,50, uitgegeven in de serie Kamper Cahiers.

Deze diesrede, in december 1974 gehouden aan de Kamper Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken, is gewijd aan de theologie van de bevrijding en aan de zwarte theologie. Honig besteedt vooral aandacht aan Gutiérrez en Cone, respectievelijk voorname woordvoerders van de beide theologieën. Ook blijkt hij duidelijk geïnspireerd door wat m.n. Miguez Bonino zei over de ontwikkelingsproblematiek op het theologisch congres, dat in april 1974 in Kampen werd gehouden. Gutiérrez beoefent zijn theologie vanuit de praxis van de latijnsamerikaanse situatie van verdrukking van de massa door de binnen- en buitenlandse elite. In zijn maatschappij-analyse is duidelijk invloed van het Marxisme aanwezig. De uitbuitingsstructuren worden als zondig aangemerkt.

Honig waardeert Gutiérrez' theologie vanwege zijn koppeling van geloof aan de praxis van bevrijding, zonder het komende Koninkrijk Gods te laten samenvallen met de historische bevrijding. Gutiérrez is met zijn theologie niet in de valkuil van de ideologieën gevallen. Honig is dankbaar „dat niet zoals in de westerse samenleving is gebeurd, men de rug heeft toegekeerd aan de kerk en christelijk geloof, maar met nieuw elan zich heeft gestort op zijn roeping als christen en met nieuw enthousiasme theologische wegen is gaan zoeken, die er toe zouden leiden, dat theologie weer „ergens over ging”, ergens iets voor zou betekenen. Dat dit gaande is, is niet minder dan een, misschien wel het grote genade wonder van God in theologie in het begin van de zeventiger jaren. Van deze kant zal men ook de zwarte theologie moeten benaderen”. (pag. 28) Honig heeft met deze rede een goede inleiding gegeven op de theologie, die vanuit de verdrukte volken opkomt. Zijn bijdrage zou aan inhoud gewonnen hebben, wanneer dieper was ingegaan op de vragen van het Marxisme en op de consequenties van deze theologie voor onze wijze van theologiseren in de westerse samenleving.

„Alternatief, tweemaandelijks jongerentijdschrift voor informatie en actie”. Uitg. Werkgemeenschap Alternatief te Balen (België), prijs voor jongeren tot 25 jaar Bfr. 120/f 9,—, ouderen Bfr. 160/f 12,— per jrg. Losse nummers Bfr. 40/f 3,—.

Ons werd toegezonden no. 9, november '75, waarin o.a. een discussie over het Marxisme, een wat genoemd wordt evangelisch ontwikkelingsmodel te Ponta de Pedras in Brazilië en een relaas over concentratiekampen in Rusland. Het is een fraai uitgevoerd magazine van 32 pagina's, dat zich baseert op de sociale leer en het leergezag van de Rooms-Katholieke kerk. De naam wil aangeven dat men zich verzet zowel tegen wat genoemd wordt „de egoïstische idee van het individualisme” als tegen „de vervlakkende idee van het collectivisme” (pag. 30).

Verder kiest de redactie voor nationalisme, dat omschreven wordt als „een democratische, pluralistische maar waarheidslievende, universele leer, die vanuit een sterk planetair bewustzijn en wars van elitairisme of zelfoverschatting, de nog niet

voltooid strijd voor de persoonlijkheid van het eigen volk wil harmoniëren met de noodzakelijke strijd van federale structuren op het Europees en wereldvlak” (pag. 29).

Achter deze bizarre formulering verschuilt zich een tendens, die mij met argwaan dit blad doet beschouwen. De geest van de restauratie en volksnationalisme in modern gewaad. Men zij gewaarschuwd!

C. H. Koetsier

G. C. Oosthuizen: *Pentecostal penetration into the indian community in South Africa*. Human Sciences Research Council, Pretoria Publications series no. 52, Durban 1975, 356 pag.

De bekende zuidafrikaanse auteur van 'Postchristianity in Africa' presenteert zich in dit boek eerder als socioloog dan als theoloog. Na een uiteenzetting van het doel en de methode van zijn onderzoek beschrijft S. allereerst de situatie van de indische bevolkingsgroep in Durban, en haar traditionele godsdienst, het Hindoeïsme. Tegen deze achtergrond geeft hij dan de ontstaansgeschiedenis weer van de diverse pinkstergemeenten onder deze mensen. De opbouw van de gemeenten, de inrichting van de bijeenkomsten, de samenstelling van het ledenbestand en enkele andere morfologische karakteristieken vormen de inhoud van een volgend hoofdstuk. Daarna worden verschillende factoren van groei nader ontleed. Aparte aandacht wordt gewijd aan de leider of voorganger: zijn invloed, honorering, vorming, functies, terwijl eveneens aan de orde komen de geformuleerde of vooronderstelde theologie van deze gemeenschappen, alsmede hun therapeutisch optreden. Het boek besluit met een sociologische situering van deze groepen (in dit hoofdstuk ontbreken de indelingsaanduidingen die in de inhoudsopgave zijn opgenomen). Alles bijeen: een uitermate zorgvuldig boek (steunend op soms wat oudere gegevens). Met deze zorgvuldigheid is niet alleen de verdienste, maar ook de zwakte van dit werk aangegeven. S. ontziet zijn lezer niet. Hij overweldigt hem met alle informatie, statistieken en cijfers waarover hij beschikt. Geen enkele aantekening, geen iota van het voorbereidingsmateriaal, zo lijkt het, wordt de lezer onthouden. Onbarmhartig rijgen zich de kleinbedrukte bladzijden aaneen. Het boek zal zeker geraadpleegd worden. Om het te lezen is een grote toelag nodig. Daarom is het jammer dat de auteur zich zo fenomenologisch heeft opgesteld. Slechts in de allerlaatste bladzijden waagt hij zich aan een waardeoordeel, en tekent hij de indische pinkstergroepen als veilige havens, positieve elementen in de cultuurwisseling, dynamisch, evenwichtig in hun nadruk op zowel de daad als op het geloof, optimistisch in hun theologie, hoewel pessimistisch in hun wereldvisie, met een zichtbare godsdienstigheid en een groot integrerend vermogen. Voor het overige is zijn onbaatzuchtigheid zo goed volgehouden, dat hij de niet-indische niet-immigrant nauwelijks motivatie biedt om kennis te nemen van deze groepen. Jammer.

Zending in Vendaland. Nr. 34 van de uitgaven van de Chr. Geref. Lectorstichting 'Ds. H. Janssen' te Rotterdam - 1975, 136 p., f 17,50.

Het koperen feest van de Zuid Afrika-zending van de Christelijk Gereformeerde

Kerken in Nederland is aanleiding geweest tot het bijeenbrengen van een aantal opstellen uit het veld, bestemd voor het thuisfront. Aan het woord zijn een boekverkopper-jeugdwerker, een zendingsarts, een predikant-zendingeling en twee docenten van een theologisch opleidingscentrum. Vier echtgenotes hebben eveneens haar bijdragen geleverd.

Enerzijds ademt het boek een militante geest: er is sprake van veldtochten, loopgraven, front. Het gaat om de strijd van het Koninkrijk Gods tegen de vorst der duisternis, om de direkte confrontatie met de demonische macht die zich in het heidendom manifesteert. Anderzijds spreekt uit deze bladzijden een familiegeest: men is als weldoeners onder elkaar, vertelt staaktjes van ontmoet onbegrip, maar met een oneindig goed hart en een vertederde glimlach. Hier is nu eens een boekje dat over Zuid-Afrika schrijft en haast met geen woord rept over rassendiscriminatie. Op tournee moet de zending er aan denken dat „Inwoning bij Bantoe word nie toegelaat nie”. Een niet zo dwaze maatregel, want „als je je hieraan niet houdt, merk je zelf wel de volgende dag aan de jeukplekken op je lichaam dat er in sommige gevallen wel enige zin is te ontdekken in dit gebod” (p. 40). Zonder commentaar schrijft men, dat het vrouwenwerk onder de Venda's een grote opgave is, want „omdat de meeste arbeidsgeschikte mannen elders werken zijn er in Vendaland meer vrouwen dan mannen” (p. 103). Wel wordt later, als schaduwzijde van de 'rekarbeid', vermeld dat geestelijk verval er het gevolg van is (p. 132). Missiologische vragen zijn er te over. Op p. 60 zegt dr. Van Rooy dat „de boodschap van het Oude Testament de wortels van het heidendom één voor één afsnijdt en de Vendaboom uit zijn heidense bodem uitgraaft om die dan in bijbelse aarde te verplanten”. Beeldspraak ongetwijfeld, waar je toch graag een ander, bijbelse beeld naast zou willen stellen: het Woord Gods als een zaadje, dat aan de aarde wordt toevertrouwd, en zich voedt met de plaatselijke grondstoffen. Iets waar dr. Van Rooy overigens zelf niet onontvankelijk voor is wanneer hij vaststelt dat „per slot van rekening er meer *overeenkomst* (cursief van hem) tussen de Bantoes en ons is dan verschil” (p. 62). Zijn collega ds. Rebel merkt naar aanleiding van de ingevoerde oudnederlandse Gereformeerde Kerkorde en de Drie Formulieren van Enigheid op, dat een levende belijdenis toch zal moeten opkomen uit de boezem van de inheemse kerk zelf (p. 53). Missiologische vragen komen echter niet alleen op bij het lezen van uitdrukkelijk geformuleerde doelstellingen of visies, maar ook bij het beluisteren van ondertonen. Zo onthult de keuze van zelfstandige naamwoorden een duidelijke positiebepaling (in de bijeenkomsten van een onafhankelijke kerk hoort men „geknor, snork-, blaf-, grom-, brul- en bulkgeluiden”, p. 30 en 33). En br. Heslinga (in twee bijdragen die in hun geheel overvloedig materiaal bieden voor een scherpe missiologische ontleding) strooit, om de couleur locale op de lezers over te brengen, vrijwel uitsluitend zuidafrikaanse woorden en zinnen door de tekst. Geen Vendataal. Aan de goede bedoelingen en de heilige overtuiging van de auteurs is geen enkele twijfel. Maar dat de visie op de zending van de Kerk, die zij met zo grote vanzelfsprekendheid aan de dag leggen, door velen niet gedeeld kan worden: zij zullen waarschijnlijk de eersten zijn die dat toegeven.

J. Heijke

Ampsbediening in Afrika, (Lux Mundi 5) Referate gelewer tydens die vyfde jaarkongres van die Suid-Afrikaanse Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap, 1972, p. 148. Onder redakte van prof. dr. D. J. Bosch. N.G. Kerk, Boekhandel, Schoemanstraat 260, Pretoria, prijs R 2-85.

In januari 1972 hield de zuid-afrikaanse werkgemeenschap voor zendingswetenschap haar tiende jaarlijkse kongres in de 'Randse Afrikaanse Universiteit' te Johannesburg. Het boekje 'Ampsbediening in Afrika' bevat de tien daar gehouden inleidingen.

Het kongres had zich ten doel gesteld alleen over het ambt als 'leeraarsambt' te spreken. Dit thema werd vanuit verschillende invalshoeken benaderd. J. du Preez en L. J. Swanepoel spraken over het ambt in de H. Schrift. K. Nürnberger bekeek het ambt in het licht van afrikaanse opvattingen over gezag. De verhouding tussen de ambten van zendingeling en leraar in Afrika werd door S. P. Buti besproken, waarna J. L. Strijdom het had over de taak van de zendingeling in deze tijd. E. Strassberger gaf zijn mening over de rol van de vrouw in het leven van de kerk. Twee sprekers brachten de gedachte aan een soort 'tentenmakers-ambt' naar voren, ambtsbedienaren die tenminste gedeeltelijk in eigen levensonderhoud voorzagen. J. A. Vernooy deed dit vanuit de kerk onder de Bantoes; T. D. Verryin deed het vanuit de Anglicaanse kerk. Tenslotte gaven J. M. Lensink en H. J. Becken respectievelijk hun visie op de ambtsbediening in de Hervormde Kerk en op het ambt in de Onafhankelijke Afrikaanse Kerken.

Erg de moeite waard allemaal? Ik geloof van niet. Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat er elders — als het tenminste over het ambt gaat, en daarover ging het in Johannesburg — waardevollere gedachten naar voren zijn gebracht. Dat meen ik althans. Toch zal ik bijzonder geïnteresseerden niet afraden van de tien lezingen kennis te nemen.

Tenslotte nog dit. Ik kan niet begrijpen op welke gronden de zuid-afrikaanse werkgemeenschap voor zendingswetenschap besloot het thema 'ambt' als zodanig tot onderwerp van haar kongres te kiezen, zeker niet wanneer men nagaat op welke wijze dit thema door de inleiders is uitgewerkt. Dat het gaat over 'Ampsbediening in Afrika', wil nog niet zeggen dat het dus ook met zending te maken heeft. Ik meen dat die tijd voorbij is. Misschien moet mijn niet-begrijpen worden teruggevoerd op een andere kijk op het typisch eigen onderwerp waarmee zendingswetenschap in deze tijd zich heeft bezig te houden, in zes continenten.

V. Neckebrouck, *L'Afrique Noire et la crise religieuse de l'Occident*, J. Neckebrouck, Korbeek-Dijle (België) en T.M.P. Book Department, Tabora (Tanzania), 1972, 269 pag., 21 × 13 cm.

„De studie die men gaat lezen waagt het stelling te nemen in een vraagstuk, waarop de meerderheid van de discussies van theologische of pastorale aard in kerkelijke kringen in Afrika de ene keer vlugger dan de andere keer, maar onveranderlijk en bijna onvermijdelijk, uitkomen. Het vraagstuk raakt een wezenlijke karaktertrek van de actuele situatie van Afrika ten opzichte van de kerk; de behoefte om de culturele persoonlijkheid van de zwarte mens te bevestigen.”

Op deze wijze opent Neckebrouck zijn studie en hij geeft daarmee eigenlijk in het kort direct aan, waar hij naar toe wil.

De laatste decennia zette het dekolonisatieproces in Afrika zich in versneld tempo door. Afrikanen werden zich bewust van hun eigenwaarde en van hun eigen persoonlijkheid, op politiek, economisch, cultureel en godsdienstig terrein. Minder dan voorheen het geval was, werd Europa als norm beschouwd voor wat Afrikanen op de zojuist genoemde terreinen als ideaal voor ogen moest staan. Op godsdienstig en kerkelijk terrein gold dit al evenzeer.

Neckebrouck richt zijn studie vooral op het streven naar afrikanisatie op religieus en kerkelijk gebied. Maar het eigene van zijn werk is, dat hij laat zien hoe dit proces van zoeken naar een eigen afrikaans Christendom zich voltrekt in een tijd, waarin het westers Christendom oude zekerheden loslaat en in alle onzekerheid op zoek is naar „nieuwe zekerheden”. Het proces van afrikanisatie voltrekt zich in een periode vol onduidelijkheden, en het kan niet anders dan dat dit het streven naar een christelijke afrikaanse eigenheid beïnvloedt. Neckebrouck slaagt erin duidelijk te maken, dat de weg naar een eigen afrikaans Christendom, naar een kerk met een eigen afrikaans gezicht, naar een theologie gegroeid op afrikaanse bodem een veel ingewikkelder proces is dan soms wordt gesuggereerd.

Het heeft geen zin om hier in details te treden. Ik hoop slechts erin te zijn geslaagd geïnteresseerden te hebben uitgenodigd tot het lezen van de studie van Neckebrouck. Men hoeft het niet op alle punten met hem eens te zijn om zijn werk toch te kunnen waarderen.

Fritz Kollbrunner SMB, Die Katholizität der Kirche und die Mission, Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXIII, 6375 Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1963, 70 pag., 23 x 16 cm.

Het betreft hier *het tweede gedeelte* van het proefschrift van Kollbrunner, dat hij in 1970 indiende bij de missiologische faculteit van de Gregoriana-universiteit in Rome. Het is onderzoek naar de geschiedenis van het theologisch denken over „de katholiceit van de (r.k.) kerk en de missie”. De auteur kiest voor deze periode om twee redenen. Op de eerste plaats, omdat de periode vanaf het 1e Vaticaans Concilie tot aan 1919 reeds was bestudeerd door P. Wanko, in diens dissertatie: „Kirche – Mission – Missionen. Eine untersuchung der ekklesiologischen u. missiologischen Aussagen vom I. Vatikanum bis „Maximim Illud” (Münster 1968, niet uitgegeven). Op de tweede plaats, omdat de encycliek „Evangelii Praecones” van paus Johannes XXIII aan de ene kant een afsluiting betekende van het missiologische denken vóór het 2e Vaticaans Concilie, en aan de andere kant een aanzet was voor een nieuwe theologische reflectie op de missionaire opdracht van de kerk in deze tijd.

Kollbrunner begint deze uitgave met een samenvatting van het eerste gedeelte („Die Katholizität als Grund der Mission”) van zijn proefschrift. Hij acht het verantwoord het eerste gedeelte niet uitvoerig op te nemen, omdat de wezenlijke inhoud daarvan te vinden is in een studie van W. Bienert: Um das dritte Kirchen-

attribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie” (Essen 1964).

Het is van belang goed kennis te nemen van de zojuist genoemde samenvatting, omdat daarin de grondgedachten worden aangegeven van waaruit de rest van de studie is opgebouwd. De belangrijkste hieruit zijn:

- 1) de filosofische vooronderstellingen van het „katholieke” denken;
- 2) de vraag naar de oorsprong van de katholiceit;
- 3) het wezen van de katholiceit;
- 4) de motivering van de missie vanuit de katholiceit;
- 5) de verplichting tot missie en de niet los te laten en nauwe relatie tussen kerk en missie.

Hierna gaat Kollbrunner in de uitgave, die hier voor ons ligt spreken over „Die Hauptthemen der Mission im Licht Katholizität”. De drie themata die hij onderzocht zijn:

- 1) de afkeer van Europeanisme en de universele houding in het missiewerk. De auteur bespreekt hier achtereenvolgens:
 - a. de kritiek op europeanisme en kolonialisme;
 - b. de kerk en de missie die boven de nationaliteiten uitgaat;
 - c. de kerk en de rassen.
- 2) De aanpassing (accommodatie) in de geest van de katholiceit. In deze context wordt gesproken over:
 - a. het wezen van de accommodatie;
 - b. concrete vragen, zoals inheemse kunst, moedertaal, filosofische- en theologische aanpassing;
 - c. kerk en culturen.
- 3) De inheemse kerk als gevolg van de katholiceit. Dit thema wordt uitgewerkt in de volgende richtingen:
 - a. inheemse clerus, inheemse hiërarchie, inheemse kerk;
 - b. universele kerk en deelkerk;
 - c. Rome als centrum van de katholiceit.

De methode die de auteur volgt komt hierop neer, dat hij analyserend en samenvattend weergeeft wat er vanuit officiële-kerkelijke kring en door verschillende theologen aan theologie over de katholiceit is gegeven, en hoe op grond daarvan werd aangetekend tegen europeanisme en kolonialisme, gestreefd werd naar aanpassing, en concreet gepleit werd voor een inheemse kerk.

Het lijkt goed enkele elementen uit de studie van Kollbrunner wat nader aan te duiden.

Ecclesiologisch gezien is het europeanisme en het kolonialisme in het missiewerk niet in overeenstemming te brengen met de gedachte van katholiceit. Het verzet tegen deze misvattingen gebruikte dan ook juist de katholiceit van de kerk als sterkste argument tegen stromingen van kerkelijk europeanisme en kolonialisme. In het missiewerk van de kerk moet haar wezenlijk bovennationaal karakter gestalte

krijgen. Zo gezien is er in de kerk geen plaats voor europees-kerkelijke overheersing van kerken in de missielanden, kan er geen sprake van overdreven nationalisme zijn zoals vele jonge naties dat menen te moeten koesteren, mag niet opzij gegaan worden voor gedachten, die pleiten voor een scheiding tussen rassen.

De katholiciteit van de kerk moet er garant voor staan en moet dwingend de opdracht inhouden, dat positief wordt gezocht naar aanpassing van de kerk aan de mensen, volken en culturen in de missielanden. Het is opvallend hoe de gedachte aan de katholiciteit van de kerk voor de verschillende stromingen in de aanpassingstheologie even sterk als diepte fundament heeft gegolden, maar van daaruit toch de een minder mogelijkheden voor aanpassing zag dan de ander.

In de periode die Kollbrunner heeft bestudeerd, werden de afkeer van europeanisme en het zoeken naar aanpassing niet omwille van zichzelf gekoesterd. Beide waren gericht op het tot stand komen van een inheemse kerk, wat in het verlengde lag van de katholiciteit van de kerk. De kerk die katholiek is en dat heeft te zijn, kan dat alleen bereiken, indien zij alle volken in een eigen gestalte tegemoet treedt. Het was vanzelfsprekend dat zich vanuit het concrete streven naar het tot stand laten komen van zelfstandige inheemse kerken de vraag ging opdringen naar de verhouding tussen universele- en deelkerk. In antwoord hierop werd in verschillende r.k. kringen Rome als centrum van de katholiciteit, zowel in de eenheid als verscheidenheid van kerken.

Teruggikkend op deze studie van Kollbrunner, moet worden gezegd dat de auteur zijn oorspronkelijke keuze om een historisch onderzoek te verrichten naar de theologie van de katholiciteit van de kerk en de missie trouw is gebleven. Deze keuze is zijn goed recht, ook al zullen juist tegenwoordig verschillende lezers vragen stellen, als:

- 1) hoe heeft het 2e Vaticaans Concilie met dit verleden gewerkt?
- 2) wat betekent het denken rondom katholiciteit en missie uit de jaren 1919—1959 voor onze tijd?
- 3) heeft het begrip katholiciteit de laatste jaren in de theologie dezelfde betekenis gehouden als voorheen, en wat betekent dat voor het tegenwoordige denken over katholiciteit en missie?

Het zijn allemaal vragen die Kollbrunner zich niet stelde, niet wilde stellen binnen zijn proefschrift, maar die wel worden opgeroepen door zijn studie. Ik geloof daarom allereerst te mogen zeggen, dat Kollbrunner waardevol werk heeft gedaan, dat kan dienen als uitgangspunt voor verdere studie. Een tweede verdienste van deze studie is, dat zij het missiologisch onderzoek naar de betekenis van de katholiciteit van de kerk voor de missie sinds het 1e Vaticaans Concilie mede completeert. Het proefschrift van Kollbrunner lijkt vakkensen op het terrein van missie en zending goede diensten te kunnen bewijzen. Andere geïnteresseerden in het missionaire werk van de kerk worden er waarschijnlijk minder door aangesproken.

Tot slot nog deze opmerking: in navolging van Kollbrunner heb ik vastgehouden aan het gebruik van woorden als „missiewerk” en „missielanden” enz.

Het zijn woorden die ons misschien niet zo meer liggen, maar die tussen de jaren 1919—1959 tot het normaal gebruikte jargon in de missiologische literatuur behoorden.

Qui portera l'évangile aux nations? Rapports, échanges et points de vue de la XLIVe semaine de missiologie de Louvain 1974, Desclée De Brouwer, 1974, 176 pag., 23 × 15 cm.

De missiologische weken van Leuven zijn over de hele wereld bekend. In 1974 werd voor de 44e keer een studieweek georganiseerd, waarin de vraag centraal stond: wie zal het evangelie aan de naties brengen?

Sinds het 2e Vaticaans Concilie is de theologische reflectie op de missionaire opdracht van de kerk sterk geïntensiveerd. Er werd studie gemaakt van de verhouding tussen kerk en wereld, van de verhouding tussen christenen met hun geloofsovertuiging en andere mensen met andere religieuze overtuigingen, van de veranderde wederzijdse relatie tussen de kerk en in het Westen en de kerken in de voorheen geheten „missielanden”. Bisschoppensynodes hielden zich bezig met de problematiek van de gerechtigheid en de evangelisatie van de hedendaagse wereld. Tegen de achtergrond hiervan werden concrete plannen uitgewerkt om ook in deze tijd de missionaire opdracht van de kerk te realiseren. Niet alles was even geweldig, niet alles had in de praktijk succes. Soms moest van een zeer gebrekkige reflectie worden gesproken, kon reële kritiek worden geleverd op bepaalde missionaire praktijken. Maar juist deze intensieve beweging ten aanzien van de zending van de kerk, roept de indringende vraag op, die als titel aan het verslag van de 44e missiologische week van Leuven is gegeven.

De discussies over deze vraag werden door verschillende sprekers ingeleid.

Zij spraken over:

- 1) de catechisten, doeltreffende medewerkers van de groep van priesters (J. van Cauwelaert);
- 2) zijn de missionarissen een hindernis voor de evangelisatie? (F. J. Fox);
- 3) de rol van de buitenlandse missionaris in de kerk van Azië, vandaag en morgen (N. T. Murata);
- 4) is de missie in Afrika altijd actueel? (Mgr. B. Gantin);
- 5) welke missionarissen verlangt Afrika? (P. Boka);
- 6) Latijns Amerika: van hulp naar samenwerking (M. Schooyans, E. Jadot, M. Dierckx, P. Pauwels, Abbé Lebulu, P. Rucquoy).

Tegen de achtergrond van deze inleidingen werd er in groepen gediscussieerd over:

- a. catechisten;
- b. evangeliseren;
- c. presentie, dialoog, evangelisatie;
- d. levende dynamische en missionaire gemeenschappen;
- e. ambten, bedienaren, rol van de priester;
- f. wijding van leiders.

Met dit overzicht aan inleidingen en onderwerpen van de verschillende gespreks-groepen is tevens de inhoud van het verslag van de 44e missiologische week van Leuven gegeven.

In heb de indruk, dat er in Leuven in 1974 een aantal behartenswaardige opmer-

kingen zijn gemaakt in een poging een antwoord te formuleren op de vraag wie in de toekomst het evangelie aan de naties zal brengen. Deze zijn vooral te vinden onder het kopje „gezichtspunten” (pp. 146—162).

Ik wil ze geïnteresseerden bij het thema van Leuven 1974 ter lezing aanbevelen. Maar graag wil ik tegen de achtergrond van het verslag van de 44e missiologische week van Leuven twee vragen stellen. Op p. 147 wordt gezegd: „Het evangelie verkondigen aan alle naties is niet een taak die zich beperkt tot zogeheten „missiegebieden”. Zij (de verkondiging van het evangelie) is gericht op al degenen die zich buiten de kerk bevinden in Afrika, in Azië, in Amerika en in Europa”. Geografisch wordt hiermee een sterke verbreding gegeven aan de inhoud van de missionaire opdracht van de kerk. Maar is een dergelijke formulering, zoals die juist is weergegeven, niet té personalistisch gericht, en niet té weinig georiënteerd op godsdienstige, politieke en maatschappelijke „buiten-evangelische” werkelijkheden, die boven de mens als individueel en als groep van personen uitgaan? Dat is mijn eerste vraag. Mijn tweede vraag betreft de competentie van een „missiologische” week om *alleen* een antwoord te zoeken op de vraag, wie het evangelie aan de naties zal brengen. Het gaat immers om een vraag, die nauwelijks verantwoord ter sprake kan worden gebracht zonder een fundamentele inbreng vanuit andere theologische vakgebieden. Hoe kan een „missiologische” week *alleen* spreken over „catechisten” (p. 146), over lokale kerk (p. 152), over „levende, dynamische, missionaire gemeenschappen (p. 153), over ambten (p. 155) en ambtelijke bedienaren (p. 158), over de rol van de priester (p. 159) en de wijding van leiders (p. 161)?

Is het niet een fundamentele eis dat bijvoorbeeld tenminste pastoraal-theologen aan discussies over thema's, zoals hierboven genoemd, meedoen? En wanneer dat dan gebeurt, hoe kan dan nog worden gesproken van een „missiologische” week?

Het gevaar bestaat, dat deze vragen op de lezer afkomen als „geest”dodende kritiek. Dat is geenszins de bedoeling. Maar de vraag die Leuven 1974 zich stelde is voor de verkondiging van het evangelie in de toekomst te belangrijk, om niet de vraag stellen of er niet naar een breder gespreksforum moet worden gezocht om een mogelijk antwoord te vinden op een dergelijke fundamenteel probleem.

J. van Lin

J. W. Schoorl, Sociologie der Modernisering. Een inleiding in de sociologie der niet-westerse volken. Van Loghum Slaterus, Deventer 1974, 393 pag.

Een inleiding in de sociologie der niet-westerse volken met de respectabele omvang van bijna 400 pagina's, die voornamelijk handelt over het probleem ontwikkeling en de verhouding rijke en arme landen.

Voorzichtigheidshalve wijst de auteur er op dat „niet is getracht alle vraagstukken te behandelen” (p. 14). Hij doet duidelijk een keuze voor „een aantal essentiële onderwerpen”. Deze keuze is naar het oordeel van de schrijver zelf in zekere zin 'arbitrair'. Immers, in wat hij noemt het wetenschappelijk specialisme van „sociologie of anthropologie van de modernisering” (alternatieve naam voor sociologie van de niet-westerse volken) komen nagenoeg alle onderwerpen van de sociologie of de

culturele anthropologie aan de orde, maar dan onder de gezichtshoek van de *modernisering* („het toepassen van de beschikbare wetenschappelijke kennis in alle activiteiten, op alle levensterreinen, of in alle aspecten van de samenleving”; p. 18). Onderwijs en religie worden wel als wezenlijk beschouwd maar niet uitdrukkelijk behandeld.

Het woord 'modernisering', hoe lastig ook te definiëren, vormt voor de auteur het formele kernbegrip van een stuk moderne wetenschap. Het baseert zich op het empirisch gegeven dat alle 'nieuwe' staten zich op de weg van de modernisering begeven hebben (p. 15).

Terecht, naar onze mening, wijst hij er met nadruk op hoe moeilijk dit vraagstuk is los te maken van de waardensystemen van de diverse samenlevingen met hun nogal uiteenlopende ethische normen. Mede afhankelijk hiervan rijst daarom de vraag of een bepaalde vorm van modernisering (de westerse b.v.?) ook als echte menselijke vooruitgang kan worden beoordeeld (cfr. pp. 37—40). De factor 'levensbeschouwing' en een variant daarop, de religie, kan daarom ons inziens alleen maar op kunstmatige wijze van dit totaalproces worden geabstraheerd. Wertheim legt o.a. hierop sterk de nadruk als hij als eigenlijk principe van vooruitgang (een breder begrip van 'modernisering' of misschien het moderniseringsproces in zijn meest eigenlijke betekenis?) „de tendentie naar emancipatie of bevrijding ziet”.

De keuze voor bepaalde essentiële aspecten van het moderniseringsproces die Schoorl maakt, lijkt ons daarom voor een inleiding inderdaad wat arbitrair. Dreigt hier niet het gevaar voor een niet adequate probleemstelling en een versmalling van de realiteit, die de waardering van dat proces nogal irreal kan maken? Zouden wij niet eerder dienen te spreken van een „moeten” dan van een „kunnen” als hij het heeft over „onderwijs en religie, die ook als essentieel *kunnen* worden beschouwd”?

De inperking die de auteur toepast, vinden we een zwak punt in dit werk met zijn overigens grote hoeveelheid aan waardevolle informatie. Door de studie heen vindt men wel enkele (onvermijdelijke) verwijzingen naar de meer irrationele factoren van cultuur, levensbeschouwing en religie m.b.t. het moderniseringsproces in de zgn. ontwikkelingslanden. Het zijn, behalve op de pagina's 37—40, echter niet meer dan losse kanttekeningen. De vraag naar de zin of onzin van waardevrije wetenschap lijkt ons daarom in deze materie een kwestie van levensbelang. Een typische zaak in dit verband is ook het feit dat men in de ruim 400 titels van geraadpleegde werken maar een betrekkelijk gering aantal niet-westerse auteurs tegenkomt.

Wij zijn ten aanzien van andere continenten niet zo geïnformeerd als over Latijns Amerika, waar nogal het een en ander over ontwikkeling, c.q. „modernisering” geschreven is, maar vermoeden toch dat er wel meer authentieke bronnen voorhanden zijn van niet-westerse origine. Dat de fundamentele betekenis van levensbeschouwing en religie dan dwingender naar voren kan komen, kunnen we maar moeilijk betwijfelen. Klaarblijkelijk loopt „de niet-westerse” sociologie nog altijd het risico van een soort westerse bewustzijnsvernaauwing?

Het boek zweeft op een tamelijk hoog abstractieniveau. Een en ander hangt

wellicht samen met de vermelde inperking van de auteur. Men vindt er een goed overzicht in van de verschillende theorieën omtrent de historisch gegroeide afhankelijkheidsverhoudingen tussen rijke en arme landen. Als encyclopedische inleiding op een uitermate complex probleemveld vertoont het om bovengenoemde redenen wel enkele wezenlijke lacunes. De afsluiting met een stukje plannings-techniek lijkt wat erg abrupt en onbevredigend. In de inhoudsopgave zit een storende drukfout: titel van hoofdstuk 3 is herhaling van die van 2, moet zijn: „Ontwikkelingslanden en wereldsamenleving”.

J. M. van Engelen

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I: Die Alte Kirche, herausgeg. von Heinzgünter Frohnes und Uwe W. Knorr, Chr. Kaiser Verlag, München 1974, XC + 472 p., geb. DM 49,—.

Dit is het eerste deel van een ambitieus opgezette, straks vele delen tellende serie, die zich ten doel stelt de kerkgeschiedenis te behandelen vanuit het principiële gezichtspunt, dat de kerk, zelf gegrond in de zending, de beweging betekent van het Woord Gods naar de wereld, de samenleving, de religies, zodat haar geschiedenis wezenlijk zendingsgeschiedenis is, de geschiedenis van de evangelieverkondiging aan steeds weer nieuwe culturen, volkeren en geslachten, in steeds weer nieuwe situaties en perspectieven.

Bij de behandeling van de Vroege Kerk komen na een algemeen overzicht ter sprake: de missionaire verkondiging (mede door het martelaarschap, het monnikenwezen en het christelijk leven), politieke en sociale factoren, de ontmoeting met de antieke beschaving, aanknoping aan en afweer tegen de natuurlijke gegevenheden. Meer dan twintig geleerden gaven hiertoe hun bijdragen. Hieronder treffen wij ook enkele nieuw gereedgemaakte herdrukken aan van gerenommeerde opstellen van de hand van wijlen Karl Holl en Hans von Soden.

Van bijzonder belang acht ik het 66 pag. tellende inleidende artikel van Frohnes, waarvan de titel „Missionsgeschichte und Kirchengeschichte” wellicht niet direkt duidelijk maakt, dat het hier gaat om een uitputtend rijk gedocumenteerde beschrijving van de geschiedenis der literatuur over de wereldzending, vanaf de vroegste eeuwen tot heden; en voorts de daarop volgende, eveneens door Frohnes verzorgde, 15 pag. vergende bibliografie betreffende zendingsgeschiedenis in het algemeen, en de aan het slot van het boek opgenomen bibliografie (van Uwe Knorr, in 26 pag.) aangaande de uitbreiding van het christendom in de oude cultuurwereld.

Het is duidelijk dat dit standaardwerk onmisbaar is in elke openbare theologische bibliotheek.

I. H. Enklaar.

Vrouw. Situaties in Afrika, Azië, Latijns Amerika. Bijeen-Publikaties, Cahier Nr. 1, Den Haag. Prijs f 3,75, bij tien ex. of meer f 3,— p. ex.

Met deze bloemlezing heeft de redactie van het maandblad „Bijeen” aandacht geschonken aan het jaar van de vrouw. Acht-en-twintig momentopnamen uit

twee-en-twintig landen zijn gerubriceerd onder de opschriften: werkende vrouwen, vervreemding, de kerken, bevolkingsvraagstuk, revolutie, polygamie, afrikaanse tradities, latijns-amerikaanse mannelijkheid, aziatische situaties.

Soms geven deze stukjes inzicht in processen van verandering zoals dat van de Libanese cineaste die de vrijheidsstrijd in Oman heeft gefilmd. Maar vaak moet de lezer de onvermijdelijke eenzijdigheid van de flitsopname voor lief nemen. In zulke korte berichtjes kan geen recht worden gedaan aan de veelkleurige en ingewikkelde werkelijkheid. Toch is menig stukje bruikbaar om het gesprek over emancipatie in Nederland op gang te brengen. De bij te leveren posters en dia's maken het ook voor scholen geschikt. Jammer is, dat de achterflap wordt ontsierd door kreterige uitspraken over wat emancipatie wel en niet mag zijn, terwijl er in het boekje zelf zulke goede uitspraken worden gedaan.

C. M. van Heemstra, Je zult maar vrouw zijn. Haar rol in een kleiner wordende wereld geschetst naar ervaringen in Afrika. Ten Have, Baarn, 1974. Prijs f 10,—.

De schrijfster is van 1949—1963 werkzaam geweest in West-Afrika voor de Wereldraad van Kerken en van 1965 tot 1968 was zij in dienst van de All Africa Conference of Churches. Nu heeft het werelddiakonaat van de gereformeerde kerken haar opgedragen zich te wijden aan projecten voor kadervorming van de vrouw en gezinsontwikkeling.

Op grond van haar ervaringen benadert zij de problematiek van samenzijn en samenwerken van man en vrouw van vele kanten. Met respect schildert ze de rol van vrouwen in de gesloten gemeenschap en in zelfstandige werkring in de steden. Door haar inlevingsvermogen brengt ze de angsten en de verlangens van deze vrouwen goed over.

De veranderingen in de basis-gemeenschappen worden deskundig in groter wereldverband geplaatst o.a. door verslagen over het werk van de Commission on the Status of Women van de V.N. en over dat van de Third World Women's Cordination Commission van de United Presbyterian Churches in de Verenigde Staten. Deze commissie richt zich op de bevrijdingsbeweging van vrouwen overal ter wereld als onderdeel van de strijd voor bevrijding van alle gediscrimineerde en onderdrukte groepen, waarvan de vrouwen met bijna 2000 miljoen de grootste groep vormen.

Ook komt aan het licht, hoe weinig ontwerpers van ontwikkelingsprojecten zich bewust zijn van de grote rol van de „maatschappelijk onzichtbare” vrouw, bijvoorbeeld als landbouwster en handelaarster. Aan tal van voorbeelden maakt de schrijfster duidelijk dat bij iedere nieuwe opzet de status en rol van de vrouw zou moeten worden vergeleken met die van de man in dezelfde gemeenschap om een project zo goed mogelijk af te stemmen op de behoeften en verlangens van allen naar gelijkwaardigheid, ontwikkeling en vrede.

In verschillende hoofdstukken worden telkens even dezelfde problemen aangetipt, hetgeen de lezer af en toe verwacht. Maar het bewijst wel dat de schrijfster over

bijzonder materiaal beschikt en sterk bij het onderwerp betrokken is. Een boekenlijst en een kaartje van Afrika kunnen in een volgende druk misschien worden toegevoegd.

J. A. B. Jongeneel, Bibliografi, Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia, Jilid 1 (Bibliography of the Scientific Study of Religions and Christian Theology in the Indonesian Language, Volume 1). BPK Gunung Mulia, Jakarta Pusat, 1975.

Met deze eerste bibliografie van alle in het indonesisch vertaalde of geschreven boeken op het gebied van de godsdienstwetenschap en de christelijke theologie heeft dr. Jongeneel allen die zich in Indonesia aan de daartoe behorende vakken wijden, aan zich verplicht. Dit nauwkeurig en zorgvuldig opgezette eerste deel is voortgekomen uit een reeks colleges in de Encyclopaedie der Godgeleerdheid aan de Theologische Hogeschool te Makassar, waar de samensteller dogmatiek en ethiek doceert.

De bibliografie wordt voorafgegaan door een korte geschiedenis van de christelijke literatuur in Indonesia. Belangrijk daarin is de oprichting van de Badan Penerbit Kristen, de christelijke uitgeverij, direct na de oorlog. In de jaren na het Vaticaan concilie is een nieuwe ontwikkeling op gang gekomen, namelijk de samenwerking van de rooms-katholieke uitgeverijen Canisius en Nusa Indah met de genoemde B.P.K.

Reizigers naar Indonesia die de taal niet machtig zijn, kunnen toch plezier beleven van de lijst met uitgevers en boekwinkels, compleet met adressen. Deskundigen kunnen met hulp van de toegevoegde engelse termen en de namen van auteurs er in elk geval achter komen, welke buitenlandse literatuur in Indonesia bestudeerd wordt.

Met belangstelling zien we uit naar het tweede deel dat de systematische en praktische vakken zal bevatten.

M. C. Jongeling

C. M. Overdulve, Apprendre la langue rwanda. Uitgeverij Mouton, The Hague-Paris, 1975. 382 pag., f 70,—.

In de wereld van zending en missie zijn veelvuldig taalcurssussen in gebruik. Zendingen en missionarissen hebben zich moeizaam een grote praktische kennis van de omgangstaal van hun gebied eigen gemaakt, die zij middels zelf ontworpen cursussen aan nieuwkomers proberen over te dragen. Een dergelijke cursus wordt vaak gestencilled, bevat de linguïstische en pedagogische ervaring van generaties zendelingen, en vormt in vele gevallen een zeer goede introductie in de betrokken taal. Het hier gepubliceerde werk is gebaseerd op zulk een cursus, gedurende lange jaren beproefd binnen de Anglicaanse kerk van Rwanda, gereviseerd door de dames M. Gooday en D. Peck, en tenslotte door C. M. Overdulve vervolmaakt, waarbij hij vooral een betere grammatische behandeling en toonnotering toevoegde,

zonder welke zulk een cursus slechts beperkte waarde heeft voor degenen die niet in het taalgebied zelf wonen. De schrijver steunde hierbij op het grammatisch onderzoek van linguïsten als A. Coupez en Th. Kamanzi van het Instituut National de Recherche Scientifique te Butare. Coupez is tevens hoogleraar in de bantoeïstiek aan de Vrije Universiteit van Brussel.

In vele gevallen blijft zulk waardevol lesmateriaal verborgen in onbereikbare gestencilled uitgaven met een zeer beperkte interne verspreiding. In dit geval vond de cursus zijn weg naar buiten en werd opgenomen in de reeks *Janua Linguarum, Series Didactica*, van de uitgeverij Mouton. Terecht mijns inziens, want de cursus paart een ter plaatse beproefde taaldidactiek aan moderne inzichten in de bantoeïstiek. Bovendien behoren Rwanda en Burundi tot de zeer uitzonderlijke linguïstisch homogene staten in Afrika, wat een veel groter gewicht geeft aan het Kinyarwanda en Kirundi, in feite dialecten van eenzelfde taal. De taal is dus belangrijk genoeg om de uitgave van een taal cursus in druk te rechtvaardigen. De cursus bestaat uit twee delen. Na enkele lessen over het groeten en een monolingvistische introductie van enkele zinspatronen en lexicale elementen met hulp van tekeningen, volgen 55 lessen die op zeer geleidelijke wijze het volledige nominale klassensysteem, de concorderende pronomina, vraagwoorden en de voornaamste werkwoordstijden introduceren, en tevens een basis woordenschat opbouwen. Dit gedeelte is bestemd als materiaal voor een intensieve cursus van 3 maanden, waarna men zich in de taal moet kunnen redden. Er wordt evenwel de aandacht op gevestigd dat de cursus niet zonder moedertaalspreker gebruikt kan worden. Dit geldt uiteraard ook voor het tweede deel, al is daar de leerling meer zelfstandig bezig en wordt hij aangemoedigd een eigen woordenschat op te bouwen en eigen oefeningen op te stellen.

Het tweede deel omvat de lessen 56 tot 98, waarin de grammaticale kennis wordt verdiept, de verbale suffixen worden geïntroduceerd, minder frequente werkwoordstijden worden behandeld en ook aan de constructie van complexe zinnen aandacht wordt besteed. Hierna vindt men een aantal zinnen en spreekwoorden ter verdere oefening, een overzicht van de grammatica in handige tabellen, en woordenlijsten Kinyarwanda-Frans en omgekeerd.

Op deze wijze werd waardevol materiaal samengebracht voor de praktische studie van het Kinyarwanda en een taal cursus gepubliceerd die een voorbeeld kan worden voor andere bantoe taalcurssussen.

J. Voorhoeve

Aan dit nummer werkten mee:

- P. van Leeuwen o.f.m.,
hoogleraar systematische theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.
- A. Camps o.f.m.,
hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.
- I. P. C. van 't Hof,
zendingspred. Celebes van 1946—1950;
thans Hervormd pred. Rotterdam-Z.
- J. Roldanus,
Hervormd pred. Oirschot-Best;
was van 1967 tot 1975 docent aan de Ecole de Théologie de Ndoungué
(Kameroen) voor Kerkgeschiedenis, Oecumenica en Grieks; vanaf 1970 tevens
directeur van deze School.

ABONNEMENTSGELD „WERELD EN ZENDING” 1976.

Dank aan allen die onze administratie geholpen hebben door voor 1976 het abonnementsgeld over te maken.

Er zijn echter nog een groot aantal abonnees die het ab.geld over 1976 nog niet voldaan hebben.

Aan hen het vriendelijk verzoek om overmaking van het verschuldigde bedrag (*f* 19,— per jaar of *f* 15,— voor een studenten-abonnement) op postgiro 493248 t.n.v. Nederlandse Zendingsraad te Amsterdam of via de Algemene Bank Nederland N.V. - kantoor Vijzelstraat 68-78 - Amsterdam, rek.no. 54.37.31.499.

Tevens zouden wij het zeer op prijs stellen als u onder „mededelingen” wilt vermelden hoe de juiste naamstelling van uw adresstrook is, indien deze niet overeenstemt met uw bank- of giro-adres. U bespaart ons daarmee veel zoekwerk!

Namens de administratie: onze hartelijke dank!



Fotoverantwoording: Blackstone & Shelburne, New York

Redactie en
administratie:

Prins Hendriklaan 37
Amsterdam-7

Postgiro 493248
„t.n.v. Nederlandse
Zendingsraad“

Abonnementsprijs
f 19,— per jaar

Studenten-abonn. f 15,—
Losse no's f 4,50

Abonnementsprijs voor
België Bfrs 270 per jaar

Verschijnt
twee-maandelijks

Wereld en Zending

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIOLOGIE
(voortzetting van 'Het Missiewerk' en 'De Heerbaan')

Redactie

Prof. Dr. A. Camps
Drs. J. M. van Engelen
Dr. M. C. Jongeling
Dr. C. H. Koetsier
Dr. A. de Kuiper
Dr. C. S. I. J. Lagerberg
Dr. J. van Lin (redactiesecretaris)
Prof. Dr. J. M. van der Linde
Ds. A. Rigters
Drs. R. G. van Rossum
Dr. J. van Slageren
Prof. Dr. J. Verkuyl (redactiesec./eindredacteur)
Dr. F. J. Verstraelen

Voorwoord

Zending impliceert beweging, op weg gaan ...
ga heen! volg! kom erbij!

J. C. Hoekendijk

De nederlandse apostolaatstheologie heeft in onze tijd van de dertiger tot de zeventiger jaren grote bekendheid en invloed gekregen.

Drie namen kwamen daar in het bijzonder in voor: H. Kraemer, A. A. van Ruler en J. C. Hoekendijk. Ieder van hen ging eigen wegen zonder afhankelijkheid van de ander en tegelijk zijn er motieven en centrale gedachten in hun werk waardoor zij bij elkaar hoorden. Hans Hoekendijk was de langstlevende van de drie tot hij in de zomer van 1975 op Long Island in de Verenigde Staten overleed.

Voor de velen die hem kenden en op enigerlei wijze onder de invloed van zijn persoon en werk stonden, was zijn dood een diepgevoeld verlies.

De redactie van *Wereld en Zending* nam in het najaar van 1975 het initiatief tot een geschrift dat bekendheid zou moeten geven aan de noord-amerikaanse periode van Hans Hoekendijk van 1965—1975.

L. A. Hoedemaker was de aangewezen man de schriftelijke nalatenschap in New York en Yale voorlopig te inventariseren en zich in gesprekken een indruk te vormen van Hoekendijks leven en werk in Amerika.

Genoemde eerste inventarisatie is geschied en door L. A. Hoedemaker en J. M. van der Linde werd het initiatief genomen een Hoekendijk-Archief te vestigen in de Universiteits-Bibliotheek te Utrecht. Die plannen zijn door dr. D. Grosheide, bibliothecaris van deze instelling, van harte aangevaard en het wachten is nu op de overkomst van het materiaal uit de Verenigde Staten.

Het is hier een goede gelegenheid om lezers die in het bezit zijn van brieven of andere waardevolle stukken van of betreffende professor Hoekendijk, te vragen deze (eventueel in fotokopie) aan genoemd archief af te staan. De contactadressen zijn bovengenoemde missiologen in Groningen en Utrecht.

Dr. Hoedemaker selecteerde uit de manuscripten die hij reeds mee naar Nederland kon brengen, een aantal fragmenten die een inzicht geven in de toon en trant van Hoekendijk's werk na zijn vertrek uit Utrecht in 1965.

Inhoud

J. M. van der Linde	Voorwoord	317
L. A. Hoedemaker	Inleiding: de amerikaanse jaren van Hans Hoekendijk 1965—1975	320
	Inleiding op de geselecteerde fragmenten	347
J. C. Hoekendijk	Een adventspreek	349
	Eerst horen, dan zien: het karakter van missionaire theologie	357
	Christenen in veranderende instituties	376
	Radicale alternatieven	396
	De belofte van de stad	405
	Bibliografie	412

Twee inleidingen geven de lezer geleide: een geeft een indruk van Hoekendijk's positie in de nieuwe Amerikaanse wereld binnen en buiten universiteit en kerk, en een tweede maakt wegwijs in de gekozen vijf fragmenten uit zijn werk.

De bibliografie van Hoekendijk's geschriften, door L. A. Hoedemaker en P. Tijmes in *De Kerk Binnenste Buiten*, 1964, begonnen, wordt in dit geschrift voortgezet en zover mogelijk voltooid.

Hans Hoekendijk hield zelf sterk rekening met de dag waarop theologen „passé” zijn, ook hijzelf en zijn werk. Zeker is ook Hoekendijk's „experimentele” en „riskante” zendingstheologie gedateerd. Van lange adem en grote reikwijdte lijkt mij de indringende wijze waarop hij op zijn unieke manier de vraag naar de relatie tussen God, Gods wereld en Gods kerk stelde. Ten aanzien van kerk en christenheid was hij door studie van het verleden en beleving van het heden ongerust. Soms getemperd en soms ongetemperd ongeduldig stelde hij de vragen naar de vernieuwing van de kerk als missionair instrument van God in Christus en de Geest, en zette hij in grote spanning zijn gedachten over oude en nieuwe wegen op papier. Ik ben niet vergeten hoe Hans Hoekendijk deze vragen als student in Utrecht veertig jaar geleden al aan de orde stelde en voor velen was het alsof hij over een andere planeet sprak. Uit zijn geschriften van 1942 tot 1975 blijkt dat hij consistent bleef in het zoeken van een antwoord, en het valt op dat bij het dichtvallen van zijn levenstijd het directe woord van Christus zelf, van profeten en van Paulus, speciaal in Romeinen 8 en 12, hem hoop gaf en perspectief vanuit het einde. Hij bleef aanvuren tot de „logike latreia”, de eredienst die christenen als mondig, redelijke schepse- len nu behoren op te brengen. Paulus parafrazerend kon hij kwijt wat hem het diepst bewoog: Laat u niet in het schema van de tijd persen, laat God u vernieuwen, verander de manier waarop u in de wereld bent. Bedenk wat Gods finale is.

De lezer vindt die parafraze van Romeinen 12 in het fragment dat gaat over de missionaire theologie.

Laatste woorden van Hans Hoekendijk voor bekenden en onbekenden over de dingen die het eerst in onze persoonlijke zending en in de georganiseerde alomvattende zending der kerk nodig zijn.

Tenslotte is er dank te betuigen aan een aantal instanties en personen die hielpen bij het tot stand komen van dit geschrift en/of daarboven uit bij de verwerkelijking van de wens de geestelijke nalatenschap van Hans Hoekendijk op een bereikbare plaats bijeen te brengen.

Onze dank geldt in de eerste plaats de Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek (Z.W.O.). Deze instantie toonde zich bereid een studiereis naar en verblijf van een maand in de Verenigde Staten te financieren voor dr. Hoedemaker. Zo kon hij kennis nemen van Hoekendijk's manuscripten etc. en gesprekken voeren met collega's en studenten. Mevrouw E. G. Hoekendijk-Laman te Weesp danken wij voor haar medewerking in het geven van informatie en verwijzing.

Union Theological Seminary te New York en Yale University Divinity School zijn wij erkentelijk voor de gastvrijheid aan dr. Hoedemaker be- toond, ook in het gebruik van diverse faciliteiten.

Mevrouw Letty Russell Hoekendijk, professor aan de Yale University Divinity School zijn wij dankbaar voor alle moeite die zij zich gaf om voor dr. Hoedemaker het archiefmateriaal toegankelijk te maken; zij bracht onmisbare informatie in. Het laatste geldt ook voor verschillende collega's van Hans Hoekendijk en (oud)studenten.

Ria van Hengel en Diede ter Linden waren bereid te helpen bij het vertalen en het uittypen, ook zij delen in onze dank.

De redactie van *Wereld en Zending* spreekt haar vreugde uit dat dr. Hoedemaker bereid was zoveel werk voor het samenstellen van dit geschrift te verrichten. Dat naast het dubbelnummer in de jaargang 1976 ook een aparte uitgave nodig is verstaat zij als een antwoord op een sterk bestaande vraag.

De hier gegeven publicatie moge de intenties dienen die Hans Hoekendijk een levenlang voor wereld en zending voor ogen stonden.

J. M. VAN DER LINDE

Noot van de redactie

Wij hebben in ons tijdschrift altijd de gewoonte om in overleg met de betrokken auteurs citaten in andere talen en ook vreemde uitdrukkingen te vertalen. Wij zijn echter ditmaal hiervan afgeweken, omdat deze uitgave een posthume uitgave is van bepaalde publicaties van wijlen prof. Hoekendijk en het in het kader van de bijzondere opzet van dit nummer niet goed mogelijk bleek alle vreemde woorden en uitdrukkingen te vertalen.

Inleiding: de Amerikaanse jaren van Hans Hoekendijk 1965-1975

Het eigenlijke verhaal moet natuurlijk nog geschreven worden. De vele open vragen die er zijn over de ontwikkeling die hij doormaakte, de invloeden die hij onderging en uitoefende, kunnen in deze inleiding op geen stukken na beantwoord worden. Pas na zorgvuldige studie van de nagelaten manuscripten zou men een poging kunnen wagen de verschillende stukken van de „legpuzzel-Hoekendijk” in elkaar te passen, en het beeld te completeren van deze controversiële theoloog, die velen — binnen en buiten zijn vak, binnen en buiten de kerk — geïnspireerd heeft. Wat deze inleiding wil, is niet meer dan het vullen van een informatie-leemte, het geven van een globale schets ten behoeve van diegenen die zich afvragen wat er toch na 1965, toen hij Nederland verliet, met Hoekendijk is gebeurd. Het is een poging om herinneringen aan Hoekendijk met recente gegevens aan te vullen, niet meer. Deze inleiding is dan ook in eerste instantie bedoeld voor hen bij wie een zekere kennis van Hoekendijk's werk, bijvoorbeeld *De Kerk Binnenste Buiten* (Amsterdam 1964), kan worden verondersteld.

Maar het gaat natuurlijk tegelijk om méér dan „informatie over Hoekendijk”. Onwillekeurig speelt de vraag mee, wat er met zijn boodschap is gebeurd, wat er van zijn theologische inzet is geworden. Hoe heeft deze gefunctioneerd, niet alleen in een ander land met een andere geschiedenis, maar met name ook in de veranderde situatie van kerk en maatschappij, aan het eind van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig? Was de discussie waardoor Hoekendijk hier bekend werd ook in die andere context relevant? Deze verder-reikende vraag kunnen we niet omzeilen. In de selectie van fragmenten en in deze inleiding wordt een poging gewaagd ook daar enig licht over te laten schijnen.

1. EEN BLIK IN DE PUBLICATIES

We beginnen met een kort overzicht van een vijftal publicaties van Hoekendijk uit de Amerikaanse tijd. Tenslotte is dit de manier waarop hij

zichzelf liet kennen; pas na een indruk van het gepubliceerde kunnen wij ons tot het niet-gepubliceerde wenden. Het hier besprokene is niet alles; voor uitvoeriger gegevens zij men verwezen naar de bibliografie achterin. Maar het is wel representatief.

1.1 *Zur Frage einer Missionarischen Existenz* (1966, bibliogr. nr. 107)

Het gaat hier om een aanhangsel van 57 bladzijden dat Hoekendijk bij de Duitse uitgave van zijn dissertatie schreef. Voor het verstaan van de Hoekendijk van ná 1965 is dit stuk fundamenteel; hij beschrijft daarin zowel wat hij van blijvend belang vindt uit zijn dissertatie van 1948 als de enorme verschuivingen die er in het hele veld van de missiologie sindsdien zijn opgetreden: een persoonlijke interpretatie van ingrijpende ontwikkelingen op het eigen vakgebied.

In het eerste deel van dit aanhangsel gaat Hoekendijk in op de achtergrond van zijn dissertatie. Nog steeds houdt hij vast aan de grondthese van de „ethnopathetische Pseudomorphisierung” van kerk en theologie in het 19e eeuwse Duitsland, al geeft hij toe dat hij, onder de indruk van Barmen 1934, te absolutistisch gesproken heeft. De huidige stand van zaken in de missiologie vraagt in elk geval om een nieuwe stijl (wij weten immers niet meer wat we onder het grondwoord „Mission” moeten verstaan; gaat het niet gewoon om mensen, uitgezaaid in de wereld?), en misschien zelfs om een nieuw onderwerp: Hoekendijk zou zijn boek opnieuw willen schrijven, en dan rondom het thema revolutie („geschichtlicher Absentismus” van kerk en theologie).

In het tweede deel gaat hij in op de verschillende aspecten van de huidige crisissituatie met betrekking tot zending en missiologie. Het gaat om de post-koloniale crisis, de image-crisis (het zendingsbegrip is gekaapt door de evangelicals), de milieu-crisis (diaspora, relativiteit), crisis van de instituties, en de identiteitscrisis (wat is het eigene van zending? is niet de hele christelijke existentie „missionarische Existenz”?).

In het derde deel vinden we de thema's terug van het oecumenische studieproject „the missionary structure of the congregation” (zie het rapport *The Church for Others*, Genève 1967): de volgorde God-wereld-kerk, de permanente revolutie, *Missio Dei* en „sjalomativering”, de leken, en de pluriformiteit van structuren.

De meeste accenten van dit aanhangsel zijn voor de lezer van *De Kerk Binnenste Buiten* niet nieuw. Maar zij worden hier in een duidelijker samenhang gezet dan ooit tevoren. Met name het dóórtrekken van de lijnen van de dissertatie naar later opgekomen thema's werkt zeer verhelderend. Twee dingen vallen dan op: in de eerste plaats dat de "diaspora" steeds meer een centraal principe wordt bij Hoekendijk, centraal voor ál het denken over zending; en in de tweede plaats dat de kritische lijn van de dissertatie (tegen de „ethnopathetische Pseudomorphisering") rechtstreeks doorloopt in de kritische lijn van de "missionary structures" (tegen de "heretische structuren" en het "morphologisch fundamentalisme").

1.2 *Mission, a Celebration of Freedom* (1966, bibliogr. nr. 108)

Dit is Hoekendijk's inaugurele oratie in New York, en men mag dit stuk dus beschouwen als een poging om het centrale thema van zijn werk (als "Professor of Missions") onder woorden te brengen. De lijn van het hierboven besproken aanhangsel wordt bij wijze van inleiding snel getekend: de identiteitscrisis van het zendingsbegrip, de afwijzing van de "frontier"-definitie van zending, zending als „aspect van een messiaans levenspatroon" — en dan wordt de kern van Hoekendijk's eigen benadering van "Mission" omschreven met behulp van het motief van het jubeljaar.¹⁾ Het gaat om het *feest* van de bevrijding tegenover de *feiten* van de slavernij; de exodus wordt op de wijze van sociaal heil gevierd; men herinnert elkaar concreet aan de mogelijkheid van echte onpartijdige verlossing. Het is, in zekere zin, hetzelfde thema als dat van het afscheidscollege in Utrecht (*De Wereld als Horizon*, bibliogr. nr. 106), al ging het daar voornamelijk over de *oecumenische* problematiek: het denken vanuit het rijk tegenóver de „steriele pre-oecumenische zelf-bespiegeling."

Men zou kunnen zeggen, dat in deze inaugurele oratie de triomf-toon van Hoekendijk's werk (samen met de scherp-kritische toon) duidelijk uitkomt — ook al wordt die triomf-toon dan enigszins getemperd door het besef van (identiteits-)crisis: net als in het Utrechtse afscheidscollege speelt het WSCF-document van 1964 *The Christian Community in the Academic World*, waarin alle triomfalistische zendingsterminologie wordt afgewezen, een belangrijke rol.

1.3 *Evangelization of the World in this Generation* (1970, bibliogr. nr. 115)

Wat men van dit korte, maar veel en zorgvuldig herschreven artikel ook kan zeggen, in elk geval is duidelijk dat de „triumf-toon" hier volstrekt afwezig is. Dit stuk wordt veel meer bepaald door de „diaspora"-stijl die wij bij de bespreking van het „aanhangsel" (1.1) al signaleerden. Ook hier reductie van een omvangrijke zendings-fraseologie tot een paar kernwoorden — het is echter geen reductie tot woorden als klarenstoten (bevrijding! sjaloom! hoop!), maar tot een bijna-zwijgen: opdat het gerucht van God niet helemaal zou verdwijnen. . .

Het stuk staat in het teken van de zestigjarige herdenking van de Edinburgh-conferentie van 1910, en het signaleert de kortsluiting tussen de leuze van toen en de kritisch-wantrouwige stemming van nu (weer wordt hetzelfde WSCF-document geciteerd). Toch acht Hoekendijk het skandalon-karakter van de Edinburgh-leuze essentieel en noodzakelijk. Natuurlijk, wij leven niet meer met de zekerheden van een "crusading spirit". Maar wij leven wel experimenterend — niet wetend wat we niet doen, onszelf en onze traditie risikerend in telkens nieuwe situaties; wij leven van geruchten, die pas tot hun doel gekomen zijn als de hele mensheid erdoor bereikt is.

1.4 *Horizons of Hope* (1970, bibliogr. nr. 116)

Deze "Denman Lectures" gehouden aan de Candler School of Theology van de Emory University in Atlanta, bestaan eigenlijk uit een uiterst compacte samenvatting van alles wat men tot dusver bij Hoekendijk kon vinden over apostolaat, secularisatie en missionaire structuren. In het eerste gedeelte worden de centrale punten genoemd van de „oecumenische consensus" over deze zaken (*A Theological Reflection on the Work of Evangelism* 1959; *The Church for Others* 1967). Het tweede gedeelte (*Dimensions of Communicating the Gospel*) bestaat voornamelijk uit een uitwerking van de beroemde drieslag kerygma — diakonia — koinonia. Hier vinden wij voor het eerst de geconcentreerde formulering: "Evangelism then is, in its simplest concentration, *to functionalize the historia Jesu among people*, so that they will be liberated to a style of life "worthy" of this good news." (p. 25). Het derde en laatste deel (*A Rumor of God in the Modern World*) herinnert wat de inzet betreft aan de hiervoor

besproken publicatie; het is een schets van de moderne samenleving aan de hand van de sleutelwoorden secularisatie, historiciteit, pluralisme, vervreemding, die dan — plotseling — wordt afgesloten met een parafraze van de gelijkenis uit Marcus 5 : 1—20.

Deze enigszins verrassende opzet is karakteristiek voor het boekje als geheel. Hoekendijk verbindt inzichten over „missionaire structuren” en wat daarmee samenhangt met een uiterst omzichtige benadering van de kernen van het evangelie. Het woord “humble agnosticism” (p. 23) staat als het ware als een wacht bij het hele betoog. Dit versterkt de indruk, dat er een tendens in Hoekendijk’s werk is in de richting van een steeds meer gereduceerde wijze van uitdrukken, samen met een steeds meer gecomprimeerde wijze van samenvatten van de in de loop der jaren gegroeide inzichten.

1.5 *Christopaganism or Indigenous Christianity?* (1975, bibliogr. nr. 126)

Het “W. S. Carter Symposium on Church Growth” in Milligan (1974) was ongetwijfeld een belangrijke aangelegenheid: wat daar geënceneerd werd, was in feite een dialoog tussen “evangelicals” — meer in het bijzonder: McGavran en Tippett van de “Church Growth School”, en Beyerhaus — en “ecumenicals” — om precies te zijn: Hoekendijk. Van dit symposium werd achteraf door enkele Amerikaanse missiologen getuigd dat zij Hoekendijk hier anders hadden leren zien en waarderen. Hier was hij niet langer de Europese geleerde die zich eigenlijk van het missiologisch bedrijf in Amerika afzijdig hield — dat was hij jaren lang in hun ogen geweest — maar de bescheiden gesprekspartner van de kanttekeningen in de marge, die geen indruk probeerde te maken door breedvoerige referaten maar volstond met een paar vragen, die door-boorden tot de essentie van de zaak. Hoekendijk’s houding op dit symposium was een van geweldloze weerbaarheid. Men moet er bij zeggen: hij liet zich kennen, en herkennen, als “evangelical”.

Het thema van het symposium was: „legitieme aanpassing en illegitiem syncretisme”, of, in een term van de “Church Growth School”, “the accomodation-syncretism axis”. De opzet was zó, dat elk van de vier participanten drie lezingen zou houden, waarvan de laatste een reactie zou zijn op wat de collega’s hadden gezegd. De eerste lezing zou het

probleem van de “axis” vanuit een bepaald gebied beschrijven, de tweede bepaalde principes ontvouwen voor behandeling van de axis-problematiek. Hoekendijk had Indonesië als probleemgebied gekozen. Het belangrijkste punt in dit stuk is de kritiek op het *missio-centrische perspectief* van geschiedschrijving. Er zijn zoveel imponderabilia in de geschiedenis van God met de mensen, zoveel mogelijkheden van contact en invloed, en vooral: “*there are no prima donnas in these Opera Dei*” (p. 75), dat uitvoerige zendingstheorieën weinig zin hebben. Eigenlijk relativeert Hoekendijk op deze wijze de hele vraagstelling van het symposium. “It is very likely that we will find our sisters and brothers on different steps of the axis ladder. So what? We Euramericans are somewhere on the same ladder.” (p. 75). In zijn tweede bijdrage, *Missiological Observations*, herhaalt hij dit punt. In de missiologie gaat het om „Realgeschichte”; er is niet zoiets als een „zuiver evangelie”, men vindt het alleen maar geïncarneerd in geschiedenis en cultuur. Onze axis-theorieën zijn “disincarnate”, zij zijn te mooi om waar te zijn. Zending heeft te maken met wat er werkelijk met mensen gebeurt, het gaat erom “to carry on the *messianic ministration*, hopefully, to let God assume the flesh . . . again and again”. (p. 149). In de laatste korte bijdrage *Universality and Freedom in Mission* is er eigenlijk maar één vraag aan de collega’s overgebleven: “How can you be so secure?” Het mag toch niet zó ver met ons komen, dat wij een herontdekking van de rijkdom en pluriformiteit van sjaloom (dat is radicaal christelijk geloof, en geen “secular humanism”) in de weg staan? Hoekendijk besluit hier met een al eerder door hem gebruikte parafraze van Romeinen 8 : 14—27. 2) Kern van deze parafraze is: niet de dingen zoals ze gezien worden zijn belangrijk, maar de dingen waarop men hoopt. Men moet éérst horen — het zuchten en kreunen van alle dingen in verlangen naar de toekomst — en dán zien. “Missionary participation is, it seems to me, not believing our eyes (*ta blepomena*, things as we see them), but trusting our ears, hearing promises which kindle hope and acting accordingly, expectantly within the world-wide horizon of hope.” (p. 223).

Wat voor conclusies kan men trekken uit deze blik in de publicaties? In elk geval deze, dat er in Hoekendijk’s werk geen nieuwe inhoudelijke gezichtspunten naar voren zijn gekomen. Misschien moet daaraan toegevoegd worden dat er, anders dan in de Nederlandse tijd, kennelijk weinig

om hen heen gebeurde dat hem tot schrijven prikkelde; misschien ook ontbraken hem in de laatste jaren gewoon de krachten om tot nieuwe inzichten te komen. Bovendien kan men vaststellen dat Hoekendijk zich steeds kwetsbaarder ging uiten, steeds meer reduceerde, steeds meer volstond met zorgvuldig overwogen en pregnante kanttekeningen, waarin hij alles wat voor hem belangrijk was probeerde samen te vatten.

2. EEN EERSTE INDRUK VAN DE „AMERIKAANSE JAREN”

Toen Hoekendijk in 1965 uit Nederland vertrok stond hij in zekere zin op een hoogtepunt van bekendheid. *De Kerk Binnenste Buiten* werd in allerlei talen vertaald,³) het Wereldraad-project “Missionary Structures” draaide op volle toeren, en er was rondom zijn theologische inzet veel discussie aan de gang. Het lag in allerlei opzichten voor de hand het werk in een andere wijdere context voort te zetten, ook al omdat de gedachte aan een amerikaans docentschap voor Hoekendijk niet nieuw was: in 1951/52 was hij uitgenodigd door Boston Seminary en Andover Newton Seminary, en tegelijk met Union had ook Harvard hem gevraagd te komen.

Ondanks dit alles was het een riskante onderneming, en dat niet alleen vanwege zijn precare gezondheid. Hoekendijk was voor de zendingsleerstoel van M. Searle Bates in Union geen vanzelfsprekende kandidaat. In amerikaanse theologische kringen was hij nauwelijks bekend⁴); en met name bij de missiologen zou hij vanwege zijn afwijkende achtergrond en inzet niet gemakkelijk aansluiting vinden. We stuiten hier meteen al op een duidelijk verschil tussen Hoekendijk's nederlandse context en zijn werkomgeving in Amerika. Binnen het kader van de zogenaamde „nederlandse apostolaatstheologie” had Hoekendijk weliswaar afwijkende geluiden laten horen, maar hij had er toch een zekere congenialiteit gevonden; vandaar dat in Nederland de eigenlijk controversiële kanten van zijn denken minder in de missiologie naar voren gekomen waren dan in discussies over de oecumenische beweging en over het apostolaat in een geseclariseerde wereld. In Amerika, waar hij Professor of *Missions* werd, moest zijn specifieke inbreng wel op het terrein van de missiologie zichtbaar worden, juist omdat hier de congenialiteit ontbrak en Hoekendijk veel sterker geconfronteerd werd met het ontbreken van een systematisch-theologische aanpak van de missiologie en met het feit dat het hele begrip

„zending” eigenlijk door de “evangelicals” gestempeld werd. Men krijgt de indruk dat Hoekendijk in de eerste jaren van zijn professoraat aan Union deze risico's tot positieve punten wist om te bouwen. Hoewel zijn gedrag in de collegezaal houterig was en steeds nogal lezing-achtig bleef (“an old-fashioned German professor” zei iemand) trok hij in die eerste jaren heel veel studenten aan. En ook al ging later om zo te zeggen de glans eraf — ik kom daar uitvoerig op terug — er bleef steeds een groep studenten voor wie Hoekendijk een zeer specifieke betekenis had. Die betekenis is ongeveer als volgt te omschrijven: Hoekendijk was voor veel mensen een raadsel doordat hij kritiek op het bestaande kon combineren met een doorleefde bijbelse geloofshouding. Maar juist door de bijbelstudies (eigenlijk bijbel-parafrases) die hij door zijn colleges heen weefde — men bedenke dat Union een (inter-)kerkelijke school is; dat levert méér communicatie-mogelijkheden op dan een seculiere universiteit — werd deze combinatie op persoonlijk niveau overtuigend. Op dezelfde wijze was dit het geval bij de zogenaamde “sjaloom-meals” bij hem thuis, en in zijn participatie, zo nu en dan (van een consistent engagement was geen sprake), in bijeenkomsten van de East Harlem Protestant Parish of het Emmaus House.⁵) Zo had hij ook zijn specifieke moeilijkheden met de bureaucratie van een instelling als Union, met name wanneer bijvoorbeeld toelatingseisen voor studenten erg formeel werden gehanteerd. In de faculteitsvergaderingen was hij een problematisch man. Hij uitte zich zelden en als hij het deed, gebeurde het op een wijze die verdere discussie eerder afsneed dan mogelijk maakte.

Voor het overige was hij, nog steeds volgens de eerste indruk, een gewone Union-professor. Dat wil zeggen, dat hij vrijwel iedere zomer in “summer-courses” participeerde en aan verschillende andere instellingen als gast-docent optrad (Cambridge 1970, Toronto en Washington 1971, Princeton 1974). Het wil ook zeggen, dat hij regelmatig reisde: in 1968 naar Midden-Amerika, in 1969 naar Rome, Indonesië en Afrika, in 1972 naar India (Bangalore).

Toch moet men ook constateren, dat er na 1968/69 in Hoekendijk's leven en werken aan Union een duidelijke wending optrad. Union beleefde een periode van stormachtige ontwikkeling (in ieder geval verandering), en het lijkt erop, dat Hoekendijk zich daarin steeds minder staande kon houden. In ieder geval kan er sprake zijn van een tweede fase. Bij velen

ontstond een beeld van Hoekendijk als een trieste geresigneerde man; en de eigenschappen die eerder als min of meer charmante trekken van een (ouderwetse) Europeaan waren beschouwd gingen in dát beeld negatief functioneren.

Hoe kunnen wij deze „neergang” beschrijven en toelichten? In de eerste plaats moeten hier Hoekendijk's persoonlijke omstandigheden genoemd worden. Daar was om te beginnen de diep-insnijdende gebeurtenis van de ontbinding van zijn eerste huwelijk (Hoekendijk hertrouwde in 1970 met Letty Russell). Verder was daar zijn labiele gezondheid, die meer dan eens aanleiding was voor suggesties van vervroegde pensionering, en die veel studenten deed twifelen of het volgen van Hoekendijk's colleges wel voldoende kon opleveren: een hartaanval in 1971, een tweede hartaanval en een ingrijpende hartoperatie in 1973, een maagbloeding eveneens in 1973, en een staar-operatie in 1974.

Maar de neergang is hiermee niet voldoende verklaard. Deze had ook te maken met de feitelijke ontwikkelingen aan Union en Hoekendijk's reactie daarop.

In het algemeen moet men bedenken dat hoger onderwijs in de Verenigde Staten in sterke mate door het vrije markt-systeem gekenmerkt wordt. Elk vak moet als het ware zijn eigen studenten winnen en vasthouden, en omgekeerd: als een student zijn programma van vakken samenstelt, dan betekent dat dat hij er zich volop aan wijdt om er zoveel mogelijk uit te halen voor zijn latere crediet-waarde in de maatschappij. Daar komt bij dat „modes” maar kort duren, men moet als docent flexibel reageren op nieuwe trends om zelf überhaupt in de markt te blijven. Hoekendijk was een dergelijke werksfeer niet gewend.

Van bijzonder gewicht zijn evenwel de gebeurtenissen aan Union in en na 1969. Het was het jaar na de opstand aan de vlakbij gelegen Columbia-universiteit; het was het jaar waarin in de eveneens vlakbij gelegen Riverside Church James Forman zijn beroemde eis tot herstelbetalingen voor de zwarten uitsprak. De Union studenten stelden zich achter deze eis en bewerkstelligden in Union door middel van constante druk (bezetting; het Seminary werd een week gesloten) enkele ingrijpende structurele veranderingen (bv. democratisering). Hoekendijk vond dit hele gebeuren eigenlijk irrelevant; hij vond het een spelletje, een rebellie en allerminst een revolutie, zoals velen pretendeerden. De nieuwe interesses (met name

„black studies”) konden bij hem geen genade vinden, en bij enkele scripties die voor hem werden geschreven treft men bittere kanttekeningen aan over „ideologisering van de theologie”. Het kwam ongetwijfeld mede hierdoor dat het aantal studenten afnam. Niet alleen was „Missions” niet meer een gewild en veelgevraagd vak — “it does not sell” in een maatschappij waarin heel andere prioriteiten gaan gelden — maar ook vonden veel studenten dat Hoekendijk niet wezenlijk met de “new spirit” communiceerde. Met name de nieuwe vraag naar analyse van praxis kon hij volgens sommigen niet honoreren; zijn theologie bleef op een afstand, globaal, abstract, en daardoor kon hij geen deel worden van datgene wat de studenten echt bewoog.

Bij dit alles kwamen in de jaren zeventig de grote financiële tegenslagen. De nieuwe koers bracht Union aan de rand van de afgrond en ingrijpende bezuinigingen werden nodig. Is het onbegrijpelijk dat juist het departement “World Christianity”, waaromheen allerlei visioenen en plannen werden ontwikkeld (zie beneden, 3.3) daarvan het slachtoffer werd? In het harde gevecht om de slinkende fondsen stond Hoekendijk niet sterk. . .

Tot zover onze „eerste indruk”. Het is echt een eerste indruk, die nog teveel aan de buitenkant blijft. We moeten nu nog een poging wagen om met behulp van het beschikbare materiaal de volgende vragen te beantwoorden:

- a) Welke plaats hadden Hoekendijk en zijn werk feitelijk in het geheel van de ontwikkelingen aan Union? Wat waren de eigenlijke conflictpunten? (par.3);
- b) Hoe zag Hoekendijk's onderwijsaanbod er inhoudelijk uit? (par. 4).

3. „MISSIONS” IN HET KRACHTENVELD VAN UNION THEOLOGICAL SEMINARY

3.1 Hoekendijk's positie ten opzichte van de „nieuwe interesses”

Boven werd reeds aangeduid, dat Hoekendijk de ontwikkelingen aan Union na 1969 niet zonder meer positief beoordeelde, en voor veel studenten had hij zichzelf daarmee uit de markt geprijsd. Wat was er precies aan de hand?

Eén van de na 1969 meest bediscussieerde onderwerpen was natuurlijk het dóórdringen van “black power”-ideeën in theologie en kerk. In Union

tuiten de nieuwe inzichten die hierdoor ontstonden zich o.a. in het "quota commitment" (1971), waarin men zich vastlegde op het principe dat éénderde van studenten en docenten uit zwarten moest bestaan en de helft van studenten en docenten uit vrouwen. De achterliggende gedachte was, dat de gehanteerde standaarden voor beoordeling van studenten en docenten zozeer door blank-mannelijke culturele geschiedenis waren gestempeld dat zwarten en vrouwen daardoor a priori in het nadeel waren. Docenten als Lehmann en Hoekendijk verzetten zich sterk tegen dit quota-commitment: zij wilden de traditie van „kwaliteit” hooghouden en werden daardoor als „reactionair” gebrandmerkt.

Hoekendijk's theologische bezwaar tegen deze denkwijze en met name ook tegen de zwarte theologie die erachter zat gold de ideologisering. Volgens James Cone bleef de discussie met Hoekendijk altijd op dit punt steken: de Deutsche Christen bleven het afschrikwekkende voorbeeld. ⁶⁾ Hoekendijk kon dan ook de zwarte theologie — en de latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie — niet zien als een uitbouw van zijn eigen theologische accenten. Hij bleef erop hameren dat men steeds van twee foci van het evangelie moet spreken: "liberation" en "universality". Hij voelde zich wel aangetrokken door nieuwe vormen van bevrijdingstheologie, maar op dit cruciale punt bleef er afstand. Op dezelfde wijze verzette hij zich tegen de modieuze gedachte dat westerse theologie *als zodanig* irrelevant zou zijn voor de rest van de wereld: hij vond daarin "signs of anti-western arrogance". ⁷⁾

Het is niet moeilijk te zien, dat Hoekendijk in deze discussie niet echt communiceerde. Het zou echter kortzichtig zijn om zonder meer vast te stellen, dat zijn houding negatief en reaktionair was. Het ging hem er juist om „revolutie” in een zo breed mogelijk theologisch verband te bespreken; een identificatie met bepaalde groeps-interessen zou z.i. altijd in mindering komen op werkelijke toekomstgerichtheid. Men mag, zo vond hij, van de Missio Dei geen pseudo-revolutionair knutselwerk maken, juist omdat de Missio Dei ten diepste revolutionair is. Hoekendijk's versie van radicaliteit (het gaan tot de wortels) betekende steeds een relativering van alle kleine projecten, een verzet tegen de tendens om van theologie *meologie* te maken (een verwijt dat hij wel eens tot Harvey Cox richtte). Eigenlijk wilde hij de hele theologie naar een oorspronkelijke spirituele beweging terugbuigen: de beweging van de Missio Dei moet de hele theologie stem-

pelen, zodat deze opnieuw kan worden wat zij naar bedoeling is: *experiment*.

Het is duidelijk dat Hoekendijk voor deze positie de prijs moest betalen van verlies van concreet gehalte. „Radicaal” betekende bij hem nooit een gerichte consequente keuze tussen alternatieven in een bepaalde maatschappelijke situatie, maar verwees altijd naar de „radices” van het evangelie. Deze radicaliteit werd niet gevuld met ervaringen of analyses en moest daardoor globaal en abstract blijven.

3.2 "Missions" tussen systematica en practica

Het zal duidelijk zijn, dat Hoekendijk de missiologie voornamelijk als onderdeel van de systematische theologie zag (het gaat niet meer om "theology of missions" maar om "missionary theology"), en hij vond dan ook dat zijn vakken in het "systematic field" moesten worden opgenomen. Dat zou concreet betekenen dat studenten, om aan de hun gestelde minimum eisen voor systematica te voldoen, óók missiologie zouden kunnen volgen. Het is er om allerlei redenen nooit helemaal van gekomen; verder dan bepaalde verwijzingen in de catalogus wilde men niet gaan. (Vanaf het jaar 1971/72 vindt men alle World Christianity-vakken "cross-listed" onder systematica). In het algemeen lagen de interesses van de faculteit niet bij versterking van de systematica, maar juist van de practica. Op zichzelf vond Hoekendijk de plaatsing van missiologie in het "practical field" — de feitelijke situatie aan Union — al lang achterhaald. Tenzij natuurlijk dit "practical field" zelf tot een duidelijker theologische identiteit zou komen. Als, aldus Hoekendijk, praktische theologie is "the structural theology of the contemporary world-wide Church" (nota '74), dan heeft missiologie daar wél alles mee te maken.

Dit is het kernpunt van Hoekendijk's participatie in de identiteits-discussies van het "practical field". Er bestaan twee nota's van hem die enig inzicht geven in zijn positie-bepaling, één van 1973 en één van 1974.

In de eerste nota stelt Hoekendijk, dat het aanleren van kunstjes ("gimmicks-approach") niet de bepalende identiteit kan zijn van praktische theologie. ⁸⁾ Het gebied van de praktische theologie is de wereld, in perspectief op God. Praktische theologie is *theorie over de praxis van God-in-Christus*, en dat is méér dan een theorie over ambt en ambtsdragers, en

ook méér dan een kerk-positivistische concentratie op het „hele volk van God”. Het object is God’s praxis weerspiegeld in de “pragmata” van de mensen voorzover zij zich van dit mysterie bewust zijn. Daarbij is *horizontale katholiciteit* — bestudering van de wereldwijde kerk in de eigen tijd — éven essentieel als de gebruikelijke verticale katholiciteit. Zoals beoefening van de verticale katholiciteit meer moet zijn dan het bestuderen van teksten, zo moet horizontale katholiciteit meer omvatten dan het lezen van de krant. Dit „meer” is *praktische theologie*.

In de tweede nota — de eerste was blijkens een bijgevoegde notitie „te bijbels en te europees bevonden” — komt Hoekendijk met een indeling van het “practical field” aan de hand van de drieslag kerygma — koinonia — diakonia. Onder *kerygma* valt dan homiletiek, evangelistiek, katechetiek, apologetiek; onder *koinonia* liturgiek, poimieniek, cybernetiek; onder *diakonia* (samenvattend woord voor *ambt*): kerk/gemeente; godsdienst-psychiatrie; bewustmaking voor politieke actie; zending; enz.

Het is niet moeilijk te begrijpen dat deze omgang met het begrip *zending* — als sleutelwoord voor een systematische theologie resp. als onderdeel en als dragend principe van een theologisch gedefinieerde praktische theologie — binnen de traditionele Amerikaanse opvattingen over zendingswetenschap op zijn zachtst gezegd ongebruikelijk was. Niet alleen vond Hoekendijk in Union zelf betrekkelijk weinig begrip voor zijn standpunten — alleen in de kringen van het “practical field” kreeg hij op den duur meer voet aan de grond: “he contributed to real identity”, aldus een collega — maar ook zijn relatie met de collega-missiology van andere universiteiten en seminaries kwam nooit goed op gang. Dat zal ongetwijfeld ook aan persoonlijke factoren gelegen hebben. Van de zijde der Amerikaanse missiology voelde men bij Hoekendijk afstand, arrogantie, superioriteit, misschien zelfs bedreiging door zijn brede theologische scholing; en Hoekendijk op zijn beurt voelde vijandschap en wantrouwen. Van beide zijden waarschijnlijk ten onrechte; maar het wijst wel op een reëel bestaande kloof. De Amerikaanse missiology is nu eenmaal — met uitzondering misschien van de Amerikaanse bijdrage aan de Willingen-conferentie in 1952 — niet nauw verbonden met systematische theologie.⁹⁾ Deze door persoonlijke factoren verbrede kloof maakte dat Hoekendijk’s inbreng nooit echt vruchtbaar kón worden in de missiologische discussies. Het Milligan-symposium (zie boven, 1.5) bracht waarschijnlijk op dit punt

een wending te weeg; maar deze kwam te laat om nog geconsolideerd en vruchtbaar gemaakt te kunnen worden.

3.3 Het “Department of World Christianity”

“To express solidarity with Christianity in its world-wide relationship as well as to enhance a less parochial understanding of the Church and its faith, a department of World Christianity is in process of formation.” Dit lezen wij voor het eerst in de Union-catalogus van het jaar 1970/71, als inleiding op dat onderdeel van het “practical field” waar de colleges zending en oecumene genoemd staan. Het is de eerste neerslag van een plan dat vanaf 1969 in allerlei discussies aan de orde was, een plan om meer structuur te geven aan alle onderwijs- en onderzoeksactiviteiten die zich bezighouden met de „wereldwijde context”. De internationale context van de theologie-beoefening, die juist in Union altijd zo geaccentueerd was, zou hierdoor duidelijker en principiëler gestalte kunnen krijgen.

Hoekendijk was, waarschijnlijk niet ten onrechte, bang dat dit traditionele en principiële accent van Union zou verdwijnen achter allerlei nieuwe prioriteiten die in de loop der jaren waren opgekomen, zoals toneel, psychiatrie, en niet te vergeten “black studies” en “woman studies”. Hij zocht naar een vorm waarin de unieke bronnen rondom Union (met name de Missionary Research Library) optimaal beschikbaar konden zijn voor studenten en kerken. Naast onderwijs en onderzoek zou een dergelijk department ook voor personele uitwisseling moeten zorgen: studenten uit de derde wereld en vooral ook náár de derde wereld (“internships”). Binnen Union zou het nieuwe department in elk geval de volgende reeds bestaande elementen moeten bevatten:

a) Het Henry Luce Professorship: een plaats aan de faculteit waarvoor jaarlijks een theoloog uit de derde wereld werd aangetrokken. Onder dit hoofd komt men in de catalogus o.a. de namen tegen van M. M. Thomas, J. Miguez Bonino, Burgess Carr, Rubem Alves, John Mbiti, Leo Alting von Geusau.

b) Het “Ecumenical Fellowship Program”: een (gereduceerde) voortzetting van het ook in Nederland bekende PARS-program (Program For Advanced Religious Studies) dat van 1958 tot 1963 met steun van de Rockefeller-Foundation draaide. Het EFP werd overigens in 1972 opge-

heven in het kader van de algemene bezuinigingen, omdat het toch niet voldoende aan de verwachtingen beantwoordde (het contract met de in 1970 o.a. voor het EFP benoemde dr. Evans werd evenmin verlengd).

c) Het "Department of Ecumenics": de hiervoor in Union benoemde Professor Hyslop gaf tot aan zijn vertrek in het jaar 1968/69 in het kader van het "systematic field" (!) allerlei colleges oecumenica, overigens met zeer wisselende regelmaat. Vanaf 1970/71 werd een aantal colleges oecumenica door Hoekendijk overgenomen (zie beneden, 4.2) en ondergebracht bij "World Christianity".

d) Het "Department of Church and Community", een ander onderdeel van het "practical field".

e) Missiologie.

f) "Comparative Religion".

Vanaf 1969 bestond er een "World Christianity-committee" om het plan voor het department nader uit te werken. Deze commissie beperkte zich echter in de praktijk tot het beheren van het EFP en het zoeken naar kandidaten voor het Henry Luce Professorship. Intussen bleef Hoekendijk proberen de achterliggende visie van het department te voeden en te versterken. Een centraal punt was daarbij steeds — we zijn het al tegengekomen — dat men evenveel belang moet hechten aan horizontale als aan verticale katholiciteit, en dat het eerste niet facultatief kan zijn. Voor de theologie-beoefening als geheel is een bewuste plaatsing binnen een "international context" van essentieel belang, aldus Hoekendijk in een nota van 1971: authentieke theologie is naar haar aard universeel, wereldwijd, internationaal, en dáárom zijn „de anderen" geen objecten maar partners. Overigens zag hij geen enkele reden om het specifiek-westerse karakter van het department te verbloemen of zich daarvoor te schamen.

Toch bleef het voor het overgrote deel bij plannen en visioenen. In 1972 besloot de Union-assemblée dat eenvoudigweg geld en mankracht ontbraken om een "Department of World Christianity" op verantwoorde wijze op te zetten. Het werd Hoekendijk niet toegestaan om buiten Union om fondsen te werven voor het plan van de "third world internships". De catalogus van 1972/73 veranderde de zin waarmee wij deze paragraaf begonnen: in plaats van "a department of World Christianity is in process

of formation" werd nu simpelweg gezegd "the following courses are offered".

Dit betekende intussen niet dat ook het "World Christianity committee" werd ontbonden, noch dat er een eind kwam aan de pogingen om op een of andere wijze de internationale context van de theologie structureel gestalte te geven. Nog in april 1974 circuleerde er een document over dit onderwerp,¹⁰⁾ waarin o.a. gepleit werd voor een poging om alle "world church resources" in en om Union te coördineren. En de recente beslissing om Robert McAfee Brown als opvolger van Hoekendijk te benoemen kan in ieder geval ook als beleidsbeslissing van de huidige president Donald W. Shriver jr. worden uitgelegd om "World Christianity" opnieuw een volledige kans te geven. Maar voor Hoekendijk betekende de gang van zaken — en het verband met de desastreuze afbraak van Union onder de voorganger van Shriver, zoals sommigen bitter zeggen — een teleurstelling waar hij zich slechts met de grootste moeite bij kon neerleggen.

4. HOEKENDIJK'S ONDERWIJSPROGRAMMA

4.1 *Stijl en criteria*

Diegenen die in Nederland bij Hoekendijk gestudeerd hebben zullen zich die merkwaardige, bijna paradoxale combinatie herinneren van strenge kwaliteits-eisen en een bijna naïef vertrouwen in iemands kundigheden. Dezelfde combinatie treffen wij aan in zijn Union-jaren. Aan een Amerikaanse universiteit of theologisch seminarie wordt het punt van de kwaliteits-eisen het meest klemmend bij de toelating van studenten tot doctoraal- en promotie-programma's (Ph. D. programs): de standing van een bepaalde school blijkt meestal uit de striktheid van deze eisen en met name ook uit de criteria voor de zogenaamde "field-examinations" (waarin men, voordat het eigenlijke werk aan het specialisme begint, bekwaamheid op enkele zelfgekozen terreinen van de theologie moet aantonen). Er bestaat een ontwerp van Hoekendijk voor een "field-examination in Missions" (1967). Dit is een interessant document omdat het enerzijds zijn opvatting van het vak (en van het kernbegrip „zending") laat zien en anderzijds toont hoe hoog de eisen zijn die hij aan kandidaten wilde stellen. Het „programma" omvat (1) geschiedenis van zending en missiologie in het algemeen; uitwerking van een detail; kennis van de problemen rond de

„nieuwe historiografie”; (2) kennis van „context”: problemen van ontwikkeling, godsdiensten, secularisatie, ideologieën; (3) (systematische) zendingstheologie: hedendaagse stromingen, bijbelse zendingstheologie, theologia religionum, een concentratie op een bijzonder thema; (4) oecumenica, kennis van verschillende interdenominatieve omgangsmodellen, concentratie op één aspect, problemen van interconfessionele dialoog. 11) Tegelijk valt op te merken dat Hoekendijk steeds weer pleitte voor toelating van doctoraal-studenten die niet aan de formele eisen (bijvoorbeeld ten aanzien van voorafgaande scholing) beantwoordden, maar die door werk of ervaring hadden getoond een waardevolle inbreng te kunnen hebben wat betreft de „internationale context van de theologie”. Juist op dit punt had hij steeds zijn problemen met de formele bureaucratie van het seminarie. Tevens blijkt, dat hij ook in zijn „gewone” colleges nooit streng erop toezag dat studenten werkelijk het nodige studiewerk voor zijn vak verrichtten, maar steeds weer (terecht of ten onrechte) een groot vertrouwen had in interesse en toewijding van degenen die zijn vakken kozen. Deze paradoxale combinatie van elementen in Hoekendijk’s stijl was waarschijnlijk bepalend voor de indruk die hij bij veel studenten heeft achtergelaten, en die boven (par. 2) ook al enigszins werd omschreven. Hoekendijk was een docent die enerzijds hoge barrières opwierp door zijn kennis en de daarin vervatte verwachtingen ten opzichte van de studenten, maar anderzijds sterk verlangde naar communicatie op een heel simpel niveau. De stijl van zijn geschriften is net zo: men merkt hoe enorm veel materiaal erin verwerkt is, en tegelijkertijd is datgene wat hij uiteindelijk te zeggen heeft op enkele heel simpele en pregnante formules terug te brengen.

Voor de communicatie op simpel niveau — waarvoor hij naar eigen zeggen qua persoon eigenlijk niet geschikt was — bleken de reeds genoemde bijbel-parafrases in Union een heel geschikt middel te zijn. In de in deze bundel gepubliceerde fragmenten zijn er enkele voorbeelden van te vinden. Zelf vond hij daarin een manier om datgene wat hij te zeggen had nog eens op een nieuwe manier, vaak met behulp van dichtelijk woordspel, onder woorden te brengen, en wat de studenten betreft bleek deze methode enerzijds aan te sluiten bij een bepaalde geloofs-gevoeligheid en anderzijds allerlei lacunes in bijbelkennis op te vullen.

Dit alles neemt echter niet weg dat Hoekendijk’s communicatie bij colleges

en lezingen stroef bleef. Men merkt aan de manuscripten, en ook wel aan sommige publicaties, hoe ontzettend veel energie hij investeerde in de eerste vier-vijf zinnen: die werden vaak talloze malen herschreven, ook al ging het alleen maar om „onnozele” inleidende woorden. Het is alsof hij steeds weer naar een soort magische beginformule zocht waarmee hij het echte contact als het ware van te voren kon garanderen. Om begrijpelijke redenen houden de meeste manuscripten ergens middenin op: als het eenmaal „liep” dan kwam het slotstuk vanzelf. Het zal weinigen opgevallen zijn dat Hoekendijk vrijwel altijd het laatste kwartier van een college of lezing improviseerde. .

4.2 *Het college-rooster*

Zoals boven reeds is uiteengezet waren de colleges over “Missions” ingedeeld bij het zgn. “practical field”, en wel onder het hoofdje “Christianity in its world-wide relations” (vóórdat er sprake was van het „Department of World Christianity” binnen het “practical field”). In het eerste jaar van Hoekendijk’s docentschap aan Union (1965—66) bevatte zijn programma reeds de kernpunten die door de jaren heen dezelfde gebleven zijn. De omschrijvingen in de Union-catalogus zijn de volgende:

- M 221 “The World Christian Mission” (description and interpretation of the contemporary churches and missions with emphasis on general trends as exemplified in special areas) — eerste semester; ook opgenomen onder kerkgeschiedenis.
- M 224 “The Theology of Missions” — tweede semester (vervolg van M 221).

Daarnaast gaf Hoekendijk een college dat onder de rubriek “practical theology” (ook een onderdeel van het “practical field”) hoorde, maar waarnaar wel in de zendingen-rubriek verwezen werd:

- PT351 “The Church in Mission” (vóór Hoekendijk’s komst heette dit “The World and the Church”). Hier was — overigens alleen in het eerste semester: in het tweede semester werd de zaak onder leiding van dr. Webber zonder Hoekendijk voortgezet op de wijze van praktische experimenten — algemeen gesproken de problematiek van de „missionaire structuren” aan de orde.

Naast deze centrale colleges is er in de catalogi van de eerste jaren onder "Missions" nog sprake van een werkcollege voor ouderejaars (M 446), van een college van John Bennett ("The Christian Church throughout the World, its Tasks and Problems") en van de colleges van de boven reeds genoemde Henry Luce Professors.

Ter toelichting moet worden opgemerkt dat wat hier „college” genoemd wordt in geen enkel opzicht gekenmerkt wordt door de vrijblijvendheid die in sommige theologische faculteiten ten onzent met deze term geassocieerd wordt. Elk in de catalogus genoemd college ("course") is een vak dat niet zelden twee middagen per week vraagt en een behoorlijke hoeveelheid studie (vaak een scriptie), wil men de bijbehorende credit-points verwerven. Een college is daardoor eigenlijk een instituutje op zichzelf, een stukje studieprogramma met werkschema's, syllabi, bibliografieën en examens; en een student is dan ook meestal geneigd om zich voor die vakken die hij kiest volledig in te zetten. Docent en studenten zijn gewend hoge verwachtingen van elkaar te hebben.

Overziet men de aantallen studenten die de colleges van Hoekendijk in de eerste jaren van zijn docentschap aan Union liepen — het geschetste programma bleef tot aan het jaar 1970/71 gelijk — dan krijgt men het volgende beeld:

	PT 351	M 221	M 224	M 446
65—66	90	14	55	22
66—67	86	26	31	13
67—68	61	25	31	10
68—69	49	9	7	2
69—70	—	—	20	14

Vanaf het jaar 1970/71 vindt men dus, zoals gezegd, in de catalogus een nieuwe ordening van Hoekendijk's colleges in het kader van het "Department of World Christianity in process of formation". M 221 heet nu WC 219, M 224 heet WC 324. ¹²⁾ PT 351 wordt onder "World Christianity" niet meer vermeld; men vindt het alleen nog onder "practical theology". Naast dit blijvende pakket vindt men echter de volgende nieuwe elementen:

WC 271 "Ecumenics; the Ecumenical Revolution" - eerste semester;

WC 339 "Towards a Theology of Revolution in a World Setting" - eerste semester;

WC 348 "New Approaches to Men of other Faiths" - tweede semester;

WC 374 "Ecumenics: Obstacles to Unity" - tweede semester;

— en bovendien nog enkele lees-colleges voor ouderejaars studenten.

Twee van deze nieuwe elementen (WC 271 en 374) zijn kennelijk een voortzetting van de (vijf) colleges *oecumenica* die tot en met het jaar 1968/69 — overigens onder andere titels — door Hyslop waren gegeven. Het college van John Bennett ("The Christian Church throughout the World; its Tasks and Problems") verschijnt als WC 331/332 en wordt in de jaren 1970/71 en 1971/72 gegeven door de nieuwe assistant-professor Evans — daarna verdwijnt dit college uit de catalogus, evenals de naam van Evans, van wie overigens in 1971/72 nog een semester college genoemd staat over "Human Liberation — an Interdisciplinary Exploration" (WC 337). ¹³⁾ En in 1972/73 verschijnt eenmaal een college van Hoekendijk over "Models for Ministry" (WC 320, één semester).

Een overzicht van de aantallen studenten over de laatste jaren ziet er als volgt uit: ¹⁴⁾

	WC 219	WC 324	WC 271	WC 339	WC 348	WC 374
70—71	19	—	19	30	—	—
71—72	13	13	11	30	12	—
72—73	8	2	10	—	4	—
73—74	7	8	4	—	14	—
74—75	7	4	4	—	8	—

Doordat in de beide gegeven overzichten geen cijfers staan over het totale aantal ingeschreven studenten aan Union tussen de jaren 1965 en 1975 kan een vergelijking slechts betrekkelijke waarde hebben. Een zekere daling van het aantal studenten dat Hoekendijk's colleges bijwoonde is echter onmiskenbaar. Juist in de tijd van de nieuwe opzet van "World Christianity" en de uitbreiding van het aantal colleges liep, zo moet men constateren, de belangstelling terug.

4.3 De inhoud van het onderwijs

Van de opzet en de thematiek van Hoekendijk's colleges aan Union krijgen wij een indruk via de gestencilde syllabi die bewaard zijn gebleven. (De

manuscripten zijn in het algemeen te fragmentarisch en chaotisch om een verantwoord totaalbeeld te kunnen opleveren.) De syllabi bevatten in de meeste gevallen heldere overzichten van de geboden stof, en soms (PT 351, WC 324) ook goede aanknopingspunten voor eventuele nadere uitwerking. Wij concentreren ons in deze paragraaf op twee voorbeelden.

A Het belangrijkste en meest uitgewerkte stuk is de grote *syllabus* WC 324 "From a Theology of Missions to a Missionary Theology", waarvan wij de indeling weergeven.

1 *Inleiding*. Hier komen de prolegomena aan de orde: de vraag wat theologie eigenlijk is, wat het verband is tussen theologie en „zending”, en hoe het woord traditie verstaan moet worden. Tevens worden de begrippen „Missio Dei” en „heilseconomie” behandeld, alsmede Hoekendijk's opvatting van „experimentele theologie”.

2 *Achtergrond*. Hier worden achtereenvolgens de voorgeschiedenis en de geschiedenis behandeld, niet van de „zending” maar van de *missiologie*. Na een algemene inleiding volgen onder het hoofd *voorgeschiedenis*: de verschillende posities in de oude kerk, een algemeen beeld van het „Christendom” (= Corpus Christianum) van 500—1700, de opleving in de 13e en 14e eeuw, de opleving in de 15e en 16e eeuw, het Protestantisme in de 16e en 17e eeuw (met speciale aandacht voor de protestantse orthodoxie van 1500—1700, voor de nadere reformatie in Nederland en de puriteinse traditie in de V.S.), en de opleving in het Protestantisme van de 18e eeuw (m.n. Zinzendorf). Dan begint de *geschiedenis* van de missiologie: de moderne zendingsopvattingen in de 19e en 20e eeuw, Gustav Warneck, de implicaties van de oecumenisering van de zending en de verschuivingen in de Rooms-Katholieke missiologie van de 20e eeuw.

3 *Centrale thema's*. Deze worden achtereenvolgens aangeduid met de sleutelwoorden kerk, mensheid en geschiedenis — als volgt schematisch in beeld gebracht:

	Z			
	E		H	
GOD	N	kerk	E	GOD
heilseconomie	D	mensheid	I	alles in allen
	I	geschiedenis	L	
	N			
	G			

a) *De functie van de kerk in de heilseconomie*. Hier wordt gesproken over de bijbelse betekenis van de begrippen apostolaat en apostoliciteit, en over het messiaanse levenspatroon dat gekenmerkt wordt door verkiezing tot dienst, door lijden, en door solidariteit.

b) *De heils-situatie van de mensheid*. Onder dit opschrift komt de problematiek van de theologia religionum ter sprake: de verhouding van evangelie, religie en religies. Hoekendijk concentreert zich hier op de Katholieke probleemstelling van het „extra ecclesiam nulla salus” (thesen van K. Rahner).

c) *Geschiedenis als de context van zending*. Hier gaat het over zending als „eschatologisch postulaat”, als „hoop-in-aktie”. Tevens wordt hier een beschouwing gegeven over de moderne maatschappij: het onderscheid tussen primaire en secundaire systemen, vervreemding, enz.

4 *Structuur van een missionaire theologie*. Van dit onderdeel is geen nadere uitwerking bewaard, uitgezonderd datgene wat ook in het fragment *Eerst Horen dan Zien; het Karakter van Missionaire Theologie* is opgenomen onder 3.1. De structuur wordt aangeduid met de woorden experiment, kerygma, analogie, en viering.

5 *Praktische consequenties*. Onder deze laatste titel vindt men (opnieuw) de centrale thema's van *The Church for Others* uitgewerkt, benevens een paragraaf over *missionaire spiritualiteit*, die Hoekendijk als volgt definieert: "faith shaped by deliberate meditation on God as a 'missionary' God and life disciplined by the intentional involvement in the Mission of God".

B Er is een interessante maar helaas weinig uitgewerkte *inleiding* bewaard van WC 339: "Towards a Theology of Revolution in a World Setting". Deze inleiding bestaat uit de volgende onderdelen:

- 1 Bibliografie.
- 2 Een poging enige helderheid te krijgen in de definitie van het woord „revolutie”.
- 3 Een overzicht van het gebruik van het revolutie-thema in recente discussies: analyses van verschillende vormen van revolutie in de derde wereld; politieke theologie bij Lehmann, Shaull, Alves, Moltmann, Metz; de dialoog Christenen-Marxisten; oecumenische discussies (waarbij een

lang citaat van de Zagorsk-conferentie van 1968 dat alle problemen van deze discussie samenvat).

4 Een „fenomenologie van de revolutie”, waarin het model Freyer-von Oppen (primair versus secundair systeem; vervreemding) wordt gebruikt en de stelling wordt geponeerd: „Revolutie is alleen mogelijk in een secundair systeem; misschien bevinden wij ons nu op de drempel van een tertiair systeem (post-industrieel, cybernetisch enz.) en dus al voorbij een revolutionaire situatie.” Dan volgen enkele karakteristika van revolutie, en de werkhypothese van Hannah Arendt.

De laatste vier onderdelen van deze inleiding bestaan uit inhoudelijk-theologische stellingen die Hoekendijk waarschijnlijk als kapstokken voor een systematische discussie bedoelde:

5 „De kern van revolutie is bevrijding.”

6 „Het probleem van revolutie is het geweld.”

7 „De horizon van revolutie is de eschatologie.”

8 „De grenzen van elke reflectie over revolutie zijn revolutie-fobie en revolutie-forie.”

Tot zover de beide voorbeelden van Hoekendijk's onderwijsprogramma. Commentaar erbij is eigenlijk niet nodig. Zonder moeite zal men de typisch-Hoekendijkiaanse accenten in het materiaal terugvinden. Bij de opzet van de colleges over revolutie is het opvallend, dat Hoekendijk de revolutie niet tot centraal theologisch gegeven maakt maar in breder kader wil plaatsen: de problematiek van de revolutie moet herleid worden tot de grote theologische lijnen van bevrijding, universaliteit, hoop. Dit bevestigt de indruk van Hoekendijk's positie in de discussies aan Union na 1969, die wij boven (3.1) voorlopig omschreven.

5. AFSLUITENDE OPMERKINGEN

Het eigenlijke verhaal moet, zoals gezegd, nog geschreven worden; en daarom kunnen deze afsluitende opmerkingen niet het karakter krijgen van een afrondende evaluatie. Het geschetste beeld van de „amerikaanse jaren van Hans Hoekendijk” ligt nog aan alle kanten los, en daarom moeten al te snelle conclusies vermeden worden.

Toch blijven er na het overzien van het materiaal een paar indrukken

hangen die nog enige bespreking nodig hebben. De overheersende indruk is ongetwijfeld deze, dat er eigenlijk niets nieuws meer is uitgekomen. Hoekendijk verwerkte nog wel veel materiaal — de input was als altijd groot — maar hij ontwikkelde geen nieuwe gezichtspunten; en sommigen zijn zelfs geneigd te stellen dat hij langzaam aan, zich krampachtig vasthoudend aan zijn oude theologoumena, uit het gezichtsveld verdween, zonder erin te slagen nieuwe aansluitingen te maken.

Nu is dat ongetwijfeld een overdreven en eenzijdige voorstelling van zaken — éven overdreven en eenzijdig overigens als de ook voorkomende visie dat Hoekendijk zó groot was dat hij eenvoudigweg (nog) niet begrepen kán worden. (“Light years ahead”, schrijft Harvey Cox in zijn recensie van *The Church Inside Out*). Men zal gewoon, zonder in deze eenzijdigheden te vervallen, nuchter een aantal dingen moeten vaststellen. Bijvoorbeeld, dat de belangstelling voor de problematiek van de „missionaire structuren” in de Amerikaanse kerken na 1968 sterk groeide, dat de discussies daarover toenamen, en dat Hoekendijk, met name door zijn PT 351 maar ook anderszins, daar een belangrijke rol in speelde. Vervolgens, dat er in de chaotische en grillige ontwikkelingen van Union allerlei communicatie en vooruitgang niet van de grond is gekomen, en dat het Hoekendijk daardoor ook ontbrak aan noodzakelijke stimulansen tot creativiteit. En tenslotte, dat hij zelf in een soort eenzaamheids-spiraal terecht kwam waarin hem de moed, de kracht en het zelfvertrouwen ontbraken om te vechten voor invloed en steun. Hoekendijk was een man die om te kunnen functioneren gedragen moest worden door een achterban; maar hij kon deze achterban niet zelf in het leven roepen.

Bij dit alles moet men dan bedenken dat zijn theologische inzet zich eigenlijk niet zo erg leende voor nadere uitwerking, ontwikkeling en toespitsing. Hij had gezegd wat hij wilde zeggen en dat zei hij steeds weer, steeds verfijnder, ook steeds voorzichtiger en zachter. De waarde van zijn „amerikaanse produktie” zou daarom wel eens hierin kunnen liggen, dat de harde kern van zijn theologoumena in de loop der jaren duidelijker naar voren is gekomen dan in allerlei tijd- en probleemgebonden discussies in de „nederlandse tijd”.

Daar zit echter tegelijk de negatieve kant aan, dat hij er maar gedeeltelijk in slaagde deze „harde kern” opnieuw beweeglijk te maken in de actuele discussies van zijn nieuwe werkomgeving; en dat versterkte bij hem waar-

schijnlijk weer de neiging om meer en meer op globale theologische uitspraken terug te vallen — hetgeen hem bij veel studenten het image van een „theoloog van een voorbije generatie” opleverde. Hij kon niet theologiseren vanuit *nieuwe ervaring*: wat hij zei had ooit gebloeid en gefunctioneerd als stimulerende kanttekening bij bepaalde ervaringen — nu dreigde, door het verouderd raken van die ervaringen, slechts een lege huls over te blijven.

„Harde kern” of „lege huls”: dat is, kort samengevat, het dilemma waar de interpretatie van Hoekendijk's Amerikaanse jaren voor staat. Eigenlijk wijst dit dilemma op de merkwaardige theologische positie van Hoekendijk. Hij had om zo te zeggen de schepen van de meer traditionele vormen van theologie achter zich verbrand door zijn concentratie op het „éne nodige”: de *Missio Dei* als bron en richtpunt voor messiaans-experimenteel leven; en toch aarzelde hij om mee te gaan op de nieuwe revolutionaire wegen van de theologie van de jaren 60 en 70. Ook al werd zijn invloed, zowel in de theologie van de hoop ¹⁵⁾ als in de latijns Amerikaanse bevrijdingstheologie, erkend, hij bleef staan op die eenzame theologische tussenpositie van de paar woorden (hart, rijk, wereld) en weigerde elke schijn van alliantie met een nieuwe ideologie. Kerkelijk gesproken: hij bleef eenzaam tussen een bepaald soort establishment en het nieuwe radicalisme in staan. Vroeger had hij op deze plek zijn achterban in die typische anti-institutionele angry young men-sfeer van het begin der jaren 60; op zoek naar een nieuwe achterban raakte hij in zekere zin verdwaald, afgezien misschien van een bepaald soort affiniteit met de Jesus People. ¹⁶⁾ Is dit een bestaansbare en houdbare positie? In ander verband ¹⁷⁾ heb ik deze vraag besproken, hier moet hij open blijven. In ieder geval heeft Hoekendijk tot het eind toe vanuit deze positie mensen weten te boeien en te inspireren; en dat ligt niet in de laatste plaats aan de echte „evangelical potency” ervan. Het kan best zijn dat wij deze eenzame wachter temidden van het drukke kerkelijke en theologische bedrijf nog hard nodig zullen hebben.

1) Hoekendijk gebruikt hetzelfde motief in een Wending-artikel in 1956 „Uitgesteld Jubeljaar” (11, pp. 201—209).

2) Zie bibliografie nr. 113; ook op verschillende plaatsen in de college-manuscripten.

3) Hoekendijk heeft zich overigens verschillende malen in brieven en persoonlijke

gesprekken van *De Kerk Binnenste Buiten* gedistantieerd. Hij was volgens zijn zeggen niet tevreden over de selectie en zeker niet over de veranderingen die bij diverse vertalingen bovendien nog werden aangebracht. In 1964 heeft hij desondanks geen poging gedaan de samenstelling van het boekje te beïnvloeden.

4) Tekenend is de wijze waarop de toenmalige Union-president John Bennett hem introduceert in *The Union Seminary Tower* vol. 12 no. 1 (Spring 1965).

5) Over dit laatste vindt men informatie in het onder bibliografie nr. 118 genoemde boek van Colin W. Williams. Het stuk *Radicale Alternatieven*, dat wij in deze bundel hebben opgenomen, is een lezing van Hoekendijk op een conferentie van dit Emmaus House.

6) Dit ondanks Hoekendijk's eigen stelling dat wij onze theologische stijl niet meer door „Barmen” kunnen laten bepalen. (Zie boven, 1.1). Kennelijk kon hij nog wel meegaan met de in algemene termen gehouden revolutie-theologie van Richard Shaull, maar niet met verdere toespitsingen en concretisering daarvan.

7) In een discussienota van 1971.

8) In de identiteitsdiscussies wordt het begrip „practical theology” gebruikt in de zin van de theologische kern van het „practical field”. Daarnaast, en dat is enigszins verwarrend, komt „practical theology” voor (zo in de catalogus) als specifiek onderdeel van het „practical field”, naast bijvoorbeeld „Christianity in its world-wide relations” of (later) het „World Christianity Department”.

9) In een brief van 1975 schrijft Hoekendijk: „the majority of them (namelijk de missiologen, LAH) have never come within an inch of theology. Ten years China, with a degree in history or sociology is enough.”

10) In dit document wordt overigens de noodzaak van aandacht voor de internationale context gefundeerd op de gedachte dat „missions” nu *vervangen* is door „liberation” en dat overall in de niet-westerse wereld eisen van kerkelijke en theologische onafhankelijkheid klinken. Dat is niet direkt de lijn van Hoekendijk, maar hij heeft er zich waarschijnlijk om redenen van democratie bij neergelegd.

11) Wellicht is het interessant om op dit punt te vermelden welke dissertaties onder Hoekendijk's leiding aan Union zijn voltooid:

J. A. Scherer, *The Relation of Mission and Unity in Lutheranism: a Study in Lutheran Ecumenics* (1968);

L. M. Russell, *Tradition as Mission: Study of a New Current in Theology and its Implications for Theological Education* (1969);

B. F. Gannaway, *Offering, a Penultimate Paradigm of Mission* (1971).

12) Uit de cijfers van het getal waarmee een bepaald college wordt aangeduid kan men het *niveau* ervan aflezen, m.a.w. voor welke studiejaren het geacht wordt te gelden. Tussen M 224 en WC 324 bestaat dus een niveau-verschil; deze verandering schijnt overigens niet zonder (administratieve) moeite tot stand gekomen te zijn.

13) Een college over „Human Liberation” verschijnt daarna enkele malen in verbinding met een Henry Luce Professor (Alves, Alting von Geusau) en wordt in de catalogus van 1975—76 opnieuw als college van Hoekendijk opgenomen, dat hij van plan was samen met zijn vrouw te geven (WC 338: „Human Liberation in a World Context”).

¹⁴⁾ Helaas ontbreken mij de cijfers voor PT 351.

¹⁵⁾ Zie M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, pp. 25—30.

¹⁶⁾ Zie bibliografie nrs. 120, 121, 122.

¹⁷⁾ L. A. Hoedemaker, *De Oorspronkelijkheid van het Apostolaat*, Nederlands Theologisch Tijdschrift 30-1976, pp. 141—154. Na het onderzoek waarvan deze inleiding een verslag is zie ik geen reden de in dit artikel geboden interpretatie te veranderen. Wel zou naast de daar besproken theologische factoren meer aandacht besteed moeten worden aan de „niet-theologische”.

Inleiding op de geselecteerde fragmenten

De stukken manuscript die hier bijeengebracht zijn laten een deel van Hoekendijk's werk zien dat hijzelf zoniet verborgen hield, dan toch bewaarde voor de min of meer vertrouwde omgeving van collegezaal of groep. Hij is in deze stukken minder geacheveerd en minder „ingedekt” dan in de meeste publicaties (behalve in de beide gestencilde lezingen: *Christenen in Veranderende Instituties* en *Radicale Alternatieven*). Dat betekent dat het kwetsbare stukken zijn; men moet ze anders lezen dan wat gepubliceerd is. Wij krijgen hier de kans om wat dieper dan anders in Hoekendijk's gemotiveerdheid te kijken en te noteren welke wendingen kennelijk voor hem zó essentieel waren dat zij steeds weer terugkomen. Om deze reden zijn de stukken gekozen, en niet omdat er nieuwe of tot nog toe onbekende gedachten in worden uitgesproken.

Een Adventspreek. Helaas is dit manuscript — de enige compleet uitgeschreven preek van Hoekendijk die in het archief te vinden was — niet gedateerd. Voor veel Nederlanders is Hoekendijk niet in de eerste plaats als „kanselredenaar” bekend; in Amerika gebruikte hij veel vaker de figuur van meditatie of bijbel-parafraze om met zijn hoorders te communiceren. *Eerst Horen dan Zien; het Karakter van Missionaire Theologie.* Dit onderdeel is door mij samengesteld uit losse stukjes college-manuscript. Bij alle titels en ondertitels (die door mij zijn toegevoegd; geen ervan komt uit de manuscripten) begint een nieuw fragment, hetzij uit hetzelfde college, hetzij uit een ander; en bovendien is dat het geval bij elk (..) teken.

Het gaat in dit stuk om *prolegomena*, om steeds terugkerende opmerkingen — overigens bij zeer uiteenlopende college-onderwerpen! — over theologische methode. Het stuk documenteert duidelijker dan enige publicatie de typisch Hoekendijkiaanse combinatie van strenge wetenschappelijkheid en evangelische overtuiging.

Christenen in Veranderende Instituties. Oorspronkelijke titel: *The Role*

of *Christians in Changing Institutions; Studies in Mission and Humanization*. (Bibliogr. nr. 117). Dit is de titel van het studieproject van de Wereldraad van Kerken dat het "missionary structures"-project moest opvolgen. Dit "working paper" uit 1970 is door Hoekendijk voorgedragen op een bijeenkomst van de noord-amerikaanse werkgroep van dit project; en de bedoeling was een terugblik en een vooruitblik te geven op de gang van de evangelisatie-studies. Het *derde hoofdstuk*, getiteld *Documentation 1968—1970* en bestaande uit allerlei uitspraken, adviezen, en voorstudies voor het project, is eruit gelaten, evenals de overeenkomstige voetnoten.

Radicale Alternatieven. Oorspronkelijke titel: *Radical Alternatives to Church Structures* (bibliogr. nr. 112). Voor de oorspronkelijke locus van deze lezing, zie de eerste voetnoot. De inhoud spreekt voor zichzelf. *De Belofte van de Stad*. Dit is een college of lezing uit een serie over „de stad” die Hoekendijk verschillende malen op zomercursussen en conferenties gebruikte. Deze versie dateert waarschijnlijk uit 1973.

J. C. HOEKENDIJK

Een adventspreek

Vorige zondag zijn we een nieuw jaar ingegaan, een nieuw kerkelijk jaar, al hebben we nog geen nieuwe kalenders opgehangen. Bij de vaststelling van een tijdsindeling is de kerk voor één keer de maatschappij vooruit: we beginnen, om die vreemde uitdrukking van de psalmist te gebruiken, een klein beetje onze jaren te tellen om een wijs hart te krijgen (90 : 12). Alleen maar tellen – erg veel creatieve fantasie om die nieuwe jaren ook namen te geven hebben we niet. Het is een vrij eentonige herhaling, voor de zoveelste keer: annus domini, Jaar des Heren. En de ouverture heet: Advent; Parousia; Aankomst; Komst.

Het is heel moeilijk om in deze tijd eerlijk en authentiek te zijn. Is deze aankomst-tijd niet gewoon een leuke tijd voor kinderen, met kerstliederen, kaarsen, kleuren? Waarbij wij ondanks onszelf ook een beetje sentimenteel worden? Nostalgie, romantische herinneringen, alsof we aan het einde van een tijdperk staan, vlak voor het doek valt, in plaats van bij een nieuw begin.

Dit is echt een reële mogelijkheid, denk ik. Advent is in elk geval geen tijd om mensen buiten te sluiten, wie ze ook zijn. Het is geen tijd om alleen maar Adeste Fideles, komt allen tezamen, gelovigen!, te zingen; – o nee: komt allen, fideles et infideles, gelovigen en ongelovigen, komt laat ons Hem die komt vieren. Deze advent, deze avontuurlijke („adventurous”) God. En ik wil geen ogenblik suggereren dat er maar één manier is om dit te doen. Het kan best zijn dat het heel goed kan door je terug te trekken uit de scherpe kanten van het bestaan in een ruimte met zachte muren en gedempt licht – een suggestie van veiligheid en bescherming. De schoot van Moeder Natuur, waarin we ons kunnen verstoppen, waarin we beschermd worden, met zorg omringd en veilig opgeborgen.

Het is een heel oud en oorspronkelijk menselijk verlangen. Misschien is dit het wel dat achter dat idee van de wapenstilstand zit, een paar dagen

per jaar, in Vietnam bijvoorbeeld. Ik geloof niet dat dat iets met Kerstmis te maken heeft: waarom zouden communisten en boeddhisten zich daar druk over maken – nee, ik denk dat er een fundamenteel verlangen bestaat om ergens een blokje tijd te hebben dat om zo te zeggen uit de geschiedenis is weg gesneden, waarin de dingen weer genormaliseerd zijn. Een eiland waar je je kunt terugtrekken uit de oceaan van turbulente gebeurtenissen. We treffen dit aan in alle mogelijke culturen in alle eeuwen: een taboe-periode, of, in de Middeleeuwen, Treuga Dei, Godsvrede; of nog later, afspraken om het gevecht op te schorten zelfs midden in de meest gewelddadige en wrede oorlogen. Nazi's die in de maand december het vergassen van hun joodse slachtoffers even onderbreken. Iedereen die de laatste oorlog heeft meegemaakt herinnert zich denk ik wel die vreemde en vaak onverhoedse onderbrekingen. Gewoon een paar uur ophouden met alles waar je mee bezig moet zijn. En aan weerszijden van het niemandsland zetten de mensen dan vaak dezelfde gezangen in in verschillende talen. Of ook geen gezangen of kerstliederen, maar gewoon liederen.

Dat zouden we dus nu kunnen doen, ons klaarmaken voor een onderbreking, een ontsnapping (eenmaal per jaar is daarvoor eigenlijk helemaal niet te veel). Even iets anders; een wending in de algemene loop der gebeurtenissen. Blijkbaar is dat een gewone menselijke behoefte. De tijd van het jaar lijkt er heel geschikt voor; en wie een bewijsplaats zoekt kan die vinden in oude klassieke liturgieën waar we over *reparatio* lezen: tot jezelf komen uit een chaotische en verwarde omgeving. Eventjes maar „een baan voor de Heer, elk dal verhoogd, elke heuvel geslecht, het oneffene tot een vlakte geworden en de rotsbodem tot een vallei.”

Als we het zo willen hebben, dan kan het. Het is immers moeilijk te begrijpen hoe onze rusteloos-actieve God in deze vaste volmaakte orde zou kunnen passen, gekleineerd tot een bijkomstige godsdienstige voetnoot. Hij zou zich meer thuis voelen op straat, op de markt, in de ondergrondse, en hij heeft al eerder laten zien dat hij zich heel snel kan aanpassen. Het zou dus kunnen gebeuren dat hij komt als deze grote uitzondering op onze regels. Een stukje vrede en stilte. Vrede op aarde onder de mensen, in een stille nacht.

Er is nog een manier, een heel ándere manier, om de grote komst te

verwachten. Meer in overeenstemming met onze huidige theologieën, lijkt me. We kunnen niet het hele jaar lang skeptisch zijn en dan ineens, gehoorzaamend aan het seizoen, mensen worden van groot vertrouwen en innerlijke zekerheid. Het wordt al rondverteld dat de advent-God definitief vertrokken is. Het bericht van de dood van God kan natuurlijk overdreven zijn. Maar zo zeker weten we het niet. Alleen atheïsten hebben een duidelijke leer over God, lijkt het wel, en zij worden vervelend omdat ze maar niet kunnen ophouden met over Hem te praten. Maar de gelovigen – die uitgenodigd worden te komen – zijn vaak heel onzeker. Ze doen alsof ze op God wachten, maar eigenlijk wachten ze op Godot. Kent U dat toneelstuk van Samuel Beckett: *En Attendant Godot?* Godot is een afwezige vreemdeling die zijn komst aankondigt maar weigert te komen. Op het toneel alleen maar een boom, een verlaten weg, en twee mannen. Wachten op Godot. God? Nee? Ja? De hele tekst zit vol met subtiele verwijzingen naar bijbelse begrippen, en er zitten zelfs direkte citaten in uit adventsliturgieën. Maar niets is helemaal duidelijk. Het is ook mogelijk Godot op te vatten als een rijke boer, die aan het eind van de verlaten weg woont, vlak achter de horizon.

Eerste indruk: deze wachtende mensen hebben elkaar niets te zeggen. Gebabbel. „Conversatie”. Verveling. Er gebeurt niets. Een woestijn van zinloos wachten. En ze weten nooit iets zeker. Van tijd tot tijd proberen ze zich te herinneren wat ze ook weer met Godot hadden afgesproken. Kennelijk zijn er geen precieze afspraken gemaakt. Had hij iets beloofd? Nee, dat is te veel gezegd. Hij zei – weet je nog – dat hij wel zou zien. Hij moest erover nadenken.

Tweede indruk: er is een evangelist in het stuk, een jongetje, dat tweemaal opkomt om de goede boodschap te brengen. Eigenlijk is hij een pastor: hij zorgt voor Godot's schapen. Maar zelfs deze pastor-zendingsevangelist heeft geen nauwkeurige informatie. Hij weet zelfs de kleur van Godot's baard niet. Zijn boodschap is: Godot kan vandaag niet komen, maar hij komt zeker morgen. En wij hebben de hele tijd het gevoel dat dit „morgen” nooit „vandaag” zal worden.

Derde indruk: er zit en soort refrain in het stuk. Niet minder dan zeven keer horen we het volgende gesprek: wat zullen we nu doen – ik weet het niet – laten we weggaan – dat kan niet – waarom niet – we wachten op Godot – dat is ook zo. De laatste regel van het stuk is: goed, dan

gaan we maar – met een aantekening voor de regisseur: “ils ne bougent pas”. Volstrekt onbeweeglijk gemaakt door vage beloften van een afwezige vreemdeling die achter de horizon blijft in een eeuwigdurend „morgen”. Is dit niet de advent die in veel van onze huidige theologie wordt gesuggereerd: gebabbel op een verlaten weg? Wachtend op Godot – verlamd: zij bewegen niet. Alleen vage herinneringen en geluiden van een afstand.

We hebben nog een andere bron nodig om er achter te komen waar het in dit eerste stuk van ons nieuwe jaar om gaat. De kerk heeft altijd geprobeerd het juiste advents-perspectief te krijgen door heel zorgvuldig naar Jesaja te luisteren, vooral het tweede deel (hoofdstuk 40 en volgende). Stelt u zich het verband voor. Revolutionaire veranderingen in de wereld. Het einde van een tijdperk. Het losraken van de fundamenteën. Niemand weet wat de volgende fase zal zijn.

En dan komt deze onbekende profet op. Een anonymus? Nee, dat niet. Goed, we zouden hem geen brief kunnen schrijven. We zouden niet eens weten in welk land hij woonde, oudtestamentici zijn druk bezig er achter te komen waar ze hem moeten plaatsen, deze man, die alleen maar in de schaduw van „Jesaja van Jeruzalem” leeft. Hij is niet Niemand, maar iemand in een traditie. Hij spreekt niet zonder gezag, nee – hij spreekt om zo te zeggen met van anderen geleend gezag. Er zijn al eerder profeten geweest; hij hoort bij hun gevolg. Hij is nummer twee, maar hij deelt in de hele beweging. Niet erg origineel en creatief, niet de initiatiefnemer van een geheel nieuwe beweging, geen leider, gewoon een dienst-knecht.

Maar blijkbaar wèl iemand die niet bereid is om de profetische traditie zonder meer na te praten. Eigenlijk neemt hij een heel groot risico. Weet u wat hij doet? Hij doet geen moeite om zijn mensen terug te brengen binnen het oude bastion van veilige zekerheden. Hij pint ze niet vast op aanvaarde orthodoxe waarheden (als ik dat woord hier mag gebruiken). Dat is te zeggen, hij herhaalt de heilige tradities niet, hij bekijkt ze (heel kritisch), probeert te verstaan waar het allemaal om draait en gebruikt dan wat hij nú relevant kán gebruiken om geloof te wekken in het heden, en vertrouwen voor de onbekende toekomst. Hebt u ooit, bijvoorbeeld, in een godsdienstige context een woord als dit aangetroffen

(ik citeer nu Jesaja 43 : 18v): „Denk niet aan alle dingen van het verleden; houdt u niet bezig met vroegere dingen. Wees nu oplettend en waakzaam. Ik, zegt de Heer, Ik doe iets nieuws, het is er overal, waarom merkt gij het niet op?”

Dat is natuurlijk een verschrikkelijk risico. Want: hoe zit het dan met de continuïteit? Waar blijven we nu? Moeten we het verleden negeren? En dan om zo te zeggen maar doen alsof we de eerste schepselen zijn? Zou dat *advent* zijn, dat we de rol van Adam proberen te spelen? Nieuw jaar, nieuwe dingen, aan de slag maar??

Misschien mag ik een stuk voorlezen dat door deze onbekende profet is geschreven. Ik doe dat niet in een bestaande vertaling. Wat deze onbekende op schrift heeft gezet is niet (zou ik zeggen) Schrift, maar gewoon Script, voor een dramatische handeling. Al deze hoofdstukken zijn eigenlijk drastische oproepen. Er gebeurt van alles; en de tekst is, neem ik aan, gewoon een aantekening, een geheugensteuntje voor de verteller, die – net als in de dagen van de stomme film – de gang van het verhaal uitlegt, opdat niemand de dingen die hij ziet zou misverstaaen. Drie dramatis personae, drie acteurs. Laten we plaats nemen in het theater en meedoen met dit drama op het toneel. Daar is God – in het groen, denk ik, als belichaming van hoop; en dan „alle volken”, in het paars, want je weet nooit, misschien is er dreiging, maar in elk geval geen zwart: het bedrijf zit nog vol mogelijkheden; – en dan Israel, in het geel of oranje, in elk geval niet in een onopvallende kleur, maar heel scherp afstekend. We zien het voor ons, zoals het ons gezegd was, ik citeerde het al: merkt gij het niet op, al deze nieuwe dingen?

JESAJA 43

1. Maar nu, luister, hier komt een belofte van de Heer. Gij kent Hem, Jakob, want Hij is uw Schepper. Gij kent Hem, Israel – Hij vormde uw leven. Daarom: er is helemaal geen reden om angstig te zijn. Ik ben immers degene die u vrijgemaakt heeft (weet u nog?) — Ik ken u bij uw voornaam. Gij hoort bij Mij.

2. Wanneer gij nog eens in nood of in gevaar komt te verkeren, zult gij Mij aan uw zijde vinden. Stelt u zich voor dat er nog een exodus komt en gij moet door het water trekken: opnieuw zult gij Mij aan uw zijde vinden. Stel dat u nog eens door de rivier moet gaan – Ik zal er

zijn! De rivieren zullen u niet overweldigen. Als gij dwars door het vuur moet lopen, beloof ik u dat gij niet zult verbranden. Die vlam? Ik verzeker u dat die u niet zal verteren.

3. Waarom? Wel, er is een heel speciale relatie tussen u en Mij. Denk eraan, Ik ben de Heer uw God. Mijn naam is „de Heilige in Israel”, algemeen bekend als uw Bevrijder. Gij zijt zó kostbaar voor mij, dat ik zelfs bereid ben heel Afrika te geven (Egypte, Ethiopië en Seba) om uw vrijheid terug te kopen.

4. Ik ben bereid om nee te zeggen tegen iedereen, om mijn onvoorwaardelijke ja tegen u zo duidelijk mogelijk te laten overkomen. Op die manier kan ik bekend maken dat gij echt iets bijzonders voor Mij zijt. Ik wil, dat gij deel hebt aan mijn heerlijkheid. Weet gij waarom? Welnu, hier is het geheim, ik heb u lief.

5. Geen reden dus om bang te zijn. Ik sta vlak aan uw zijde. En het is Mijn bedoeling om allen die nu in de verstrooiing leven, verspreid over het aangezicht van de aarde, weer bij elkaar te brengen, van het Oosten en het Westen.

6. Tot het Noorden zal ik zeggen: Laat gaan! Tot het Zuiden: Houd niet terug! Luister: Ik zal zeggen: breng Mijn (niet uw: Mijn!) zonen terug van verre, en Mijn (ik herhaal, niet uw; Mijn!) dochters van het eind van de aarde.

7. Ieder mens die bij het volk van God hoort, dat wil zeggen: die naar Mijn naam luistert, die Ik tot het bestaan geroepen heb (waarom?) om deel te hebben aan Mijn heerlijkheid, die Ik met zorg gemaakt heb, wiens leven Ik met Mijn eigen handen gevormd heb.

8. Attentie, alstublieft! Laat ieder die blind is, ook al hebben zij ogen, naar voren komen. Laat ieder die doof is, ook al kan iedereen zien dat zij oren hebben, naar voren komen.

9. Laat alle volken samenkomen. Wie, in deze assemblee van de Verenigde Naties, kan zijn zaak verdedigen op basis van zijn register van verdiensten? Laat hen hun advocaten inbrengen om hun zaak te bepleiten. Laat hen gelegenheid krijgen om te bewijzen dat ze gelijk hebben.

10. Gij vertegenwoordigt *Mijn* zaak – dat zegt de Heer. Gij zijt in Mijn dienst en daarom heb Ik u gekozen uit alle volkeren, vol vertrouwen dat wij intieme vrienden worden (en elkaar *kennen*), zodat gij Mij zult

vertrouwen en dan zult gaan experimenteren in theologie, dat wil zeggen, dat gij zult beginnen om te proberen te verstaan dat Ik Hem ben. Vóór deze bekendmaking hebben de mensen talloze afgoden gemaakt, maar geen van hen was God. Na deze openbaring hetzelfde verhaal: afgoden, niet God. Denkt u werkelijk, dat dit alsmaar door moet gaan?

11. Weet gij niet (ik herhaal) dat Ik de Heer ben? Uniek – er is geen andere redder.

12. Laat Mij Mijn plan aan u bekendmaken: het geheim van wat Ik wilde doen en ook feitelijk gedaan heb: Ik heb redding gebracht en het aan alle mensen bekend gemaakt, Ik heb dit gedaan zonder enige mededeling van buiten. Gij weet dat allemaal, gij zijt er getuige van geweest. Nu kunt gij mijn zaak in deze wijde wereld vertegenwoordigen. Dat zegt de Heer.

13. Ik ben God, van nu af aan zal Ik dezelfde zijn, Hij (degene die gij kent van lang geleden). Gij zijt in Mijn handen; denkt gij dat iemand u uit deze bescherming kan wegnemen? Ik ben werkzaam, durft u dan te suggereren dat er ook maar één machtsstructuur is in deze wereld die Mij kan stoppen? *Wie zal dit tegenhouden?*

Twee korte voetnoten als het mag; niet meer. Geen poging tot zorgvuldige exegese. Heel simpel, een paar uitroeptekens.

1. Kernzin is, denk ik, vers 10: Gij vertegenwoordigt Mijn zaak. Dat wil zeggen: Gij zijt Mijn getuigen, gij zijt in Mijn dienst, Ik heb dit zo besloten opdat gij zult kennen, geloven, verstaan. Theologie komt helemaal achteraan. We zullen niet wéten wat we niet dóen, zei Bonhoeffer. Deuterokesaja zegt: gij zult niets begrijpen zolang gij weigert te zijn wie gij zijt: getuigen.

2. Het zou helemaal fout zijn, ben ik bang, om dit hoofdstuk ons zonder meer toe te eigenen voor christelijke doeleinden, alsof wij nu het Israel zouden zijn dat in dit hoofdstuk wordt aangesproken, gekleed in geel of oranje, uitverkoren volk van God. Nee, wij mogen alleen maar *mee-luisteren* in dit tweegesprek, toeschouwers zijn bij dit drama. Het enige dat wij mogen zeggen is, denk ik, dat deze God de God gebleven is die *is* in de belofte van Zijn komst: advent-God, Heer van Abraham, Izaäk, Jakob, vader van Jezus Christus.

Iedere tekst heeft zijn geschiedenis, zijn Nach-geschiede. De tekst is er niet alleen, maar funktioneert op een of andere wijze. Ik kan niet aan dit speciale bijbelgedeelte denken zonder daar een heel specifieke Nach-geschiede mee te verbinden. Mijn verontschuldigen voor dit nogal persoonlijke verhaal.

Maart 1945, vlak voor het einde van de Tweede Wereldoorlog in Europa. Ik was vluchteling in Zwitserland en geestelijk verzorger van alle nederlandse vluchtelingen. Zaterdagavond. Telefoon uit Basel: het Zwitserse douanekantoor. Kom zo gauw u kunt, want nu hebben we een groep vluchtelingen die zich gedragen of ze gek zijn. Ze zitten nu al drie kwartier lang uw nationale volkslied te zingen. (In feite gaat ons nationale volkslied hierover.)

1200 Joden, waarvan ongeveer 30 christenen. Op de trein gezet naar de beruchte kampen. Iedereen verwachtte dat dit de laatste reis zou zijn: men kende deze treinen. De volgende ochtend kwamen ze in Zwitserland aan. Zondag, een dankdienst. Onmogelijk om een preek te houden. Altemaal mensen (ik citeer het Oude Testament) die op het laatste ogenblik uit de vurige oven gehaald waren. Het spijt me maar het enige wat ik doen kon was: dit hoofdstuk lezen. Niet als gladder schriftlezing, maar op diezelfde onhandige manier als daarnet, in gevecht met de tekst. Er waren christenen en Joden, aanvankelijk skeptisch en op een afstand. Een viering van hoop. Het brood des vredes. Iedereen deed mee. Geen intercommunie, maar gewoon communie. Op dat ogenblik begon iemand zich „de dingen van vroeger” te herinneren. Zo hoort het aan het Heilig Avondmaal. Anamnesis.

Toen begon een oude Jood te spreken. Geen Godot: ik weet de kleur van zijn baard. „Denk niet aan de dingen van het verleden. Geef mij uw tenach.” Hij bladerde en vond Jesaja 45 : 8.

„Druppelt, hemelen, van boven en laten de wolken gerechtigheid doen neerstromen; de aarde opene zich opdat het heil ontluike en zij daarbij gerechtigheid doe uitspruiten; Ik, de Heer, heb dit geschapen.”

„God, die Zijn komst, Zijn toekomst beloofd heeft is degene die wij kennen en met ongeduld verwachten. Voor ons betekent Advent: dat de Enige komt, en dan schudden we alles af wat ons gebonden heeft, we beginnen op gang te komen in deze nieuwe exodus naar de gerechtigheid” – en hij hamerde met beide vuisten op de grond – „nu dan, ga

open, aarde, opdat het heil ontluike en doe daarbij gerechtigheid uitspruiten!”

Terwijl ik mee-luisterde, begon ik te begrijpen wáár het in Advent om gaat.

Geef, o Heer, dat wij – hetzij door geduldig wachten hetzij door ongeduldig handelen – u zo goed mogelijk dienen. Amen.

Eerst horen, dan zien: het karakter van missionaire theologie

1. OPMERKINGEN OVER METHODE

1.1 Waar beginnen we?

Allerlei diagnosten van onze maatschappij — die zijn tegenwoordig even talrijk als de analisten van onze psyches — stellen, dat wij het besef kwijt zijn van een integrerend centrum. Thuis-oriëntatie, richtingsgevoel — we hebben het collectief verloren. Waar ga je heen, als je „naar huis” gaat? Om het in riskant-korte telegramstijl te zeggen: God is niet langer collectief onze Heimat. Hij is onze toekomst. Daar hebt u trouwens het gemeenschappelijke thema in alle theologieën van de hoop.

Nee, die vooronderstelling van een centrum kan niet langer ons gemeenschappelijk uitgangspunt zijn. Daarmee is niets gezegd over de juistheid, de ortho-doxie, de waarheid van die vooronderstelling! Ergens onderweg komen we hopelijk tot de belijdenis dat „in Hem alle dingen bij elkaar gehouden worden” (Col. 1 : 17 — een andere nieuwe vertaling zegt: „in eenheid met Hem komen alle dingen op de juiste plaats te staan”). Maar als we hier zouden beginnen, als we midden in dit centrum zouden beginnen te denken, dan zouden we gemakkelijk vervallen in een theologische stijl à la „openbarings-positivisme” (Bonhoeffer). Dat is een opstelling waarbij de openbaring beschouwd wordt als een massieve steen die in de menselijke geschiedenis wordt gegooid, een ondeelbaar pakket „waarheid”, waarbij over de samenstellende delen niet valt te onderhandelen: je pikt alles of niets. Als we zo ons uitgangspunt zouden kiezen en het hele verhaal slikken, dan zou er bijvoorbeeld geen reden

zijn om het leerstuk van de engelen (heel belangrijk!) niet als even relevant te aanvaarden als de belijdenis van Jezus als Heer. En dan zou er geen kern zijn en geen structuur in de waarheid zoals die in Jezus van Nazareth is onthuld; de hele zaak wordt dan platgewalst tot een reeks waarheden en wij belanden in een of andere vorm van fundamentalisme. (..)

Een andere mogelijkheid. Je zou goede argumenten kunnen bedenken voor de stelling, dat de mens ongeneeslijk godsdienstig is. Als hij met het godsdienstig establishment breekt kan hij opnieuw opduiken als Jesus-freak. Toch vind ik hier ook, dat we deze hypothese (want dat is het eigenlijk) van de mens als homo religiosus niet als vertrekpunt voor de theologie kunnen kiezen. We hebben een wolk van getuigen om ons heen, meestal „seculiere theologen” genoemd, die deze axiomatische kwalificatie van de mens als homo religiosus bestrijden. Zij stellen dat onze tijdgenoten geen antenne meer hebben om de uitzendingen van het Heilige op te vangen. Voor hen — om een onderscheiding van Gabriel Marcel te gebruiken — is dit mysterie een probleem geworden.

Als we realistisch willen zijn, dan moeten we beginnen met de mens zónder deze christelijke of godsdienstige bijvoegsels. Het eerste hoofdstuk van de Nieuwe Catechismus van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland heet „de vragende mens”; pas het laatste hoofdstuk gaat expliciet over God. Het oude schema omgekeerd: gewoonlijk begint een catechismus met God! In dit geval zijn er ongeveer 450 bladzijden nodig om van de vragende mens bij het mysterie van God uit te komen. Natuurlijk is God wel aanwezig op die lange weg, maar meer als horizon en perspectief. Misschien zouden wij een dergelijke weg moeten volgen: onze blik richten op het geheel van de werkelijkheid, in het perspectief op — binnen de horizon van — God. Daarmee hebben we natuurlijk niets opgelost. Integendeel, we hebben er een paar vragen bij gesteld. Wie en wat is degene die theologie bedrijft; het subject: de mens?

Ik geloof dat er een groeiende consensus bestaat, dat wij de mens niet langer kunnen verstaan met behulp van substantie-woorden; we moeten proberen er achter te komen wie en wat hij is met behulp van de term proces (Pannenberg). De mens is het niet-voltooide, nog niet helemaal omschreven schepsel. Niet voltooid, nog niet omschreven, omdat hij open is naar de wereld. Hij heeft wisselwerking met de wereld nodig om te

worden wat hem beloofd is. Mens-zijn is niet een cadeau dat iedereen in zijn wieg aantreft; het is een opgave voor een heel leven. Nog een keer de riskante telegramstijl: de mens is een experiment in mens-wording. En de plaats van dit experiment is de „wereld”. De „wereld” is dan niet simpelweg de totaliteit van de materie (alles), maar „wereld” is: datgene dat telt, dat zich aandient (Wittgenstein). Geen statisch decor of een onbeweeglijk kader. Volgens antropologen geldt dat wèl voor dieren: daar spreekt men van Um-welt, omgeving. Voor de mens is wereld Mit-welt, mede-wereld. De wereld heeft horizon-structuur, dat wil zeggen, de wereld verandert met de mens mee, net als de horizon. En er is een permanente wisselwerking tussen de mens en zijn „wereld”; de mens en de wereld worden bij voortduring door elkaar geïnterpelleerd. De vragende mens wordt be-vraagd, door interpellaties van buiten bestookt. Niet alleen door andere groepen mensen, door andere (sub)culturen van dezelfde soort, maar ook door dieren, dingen, gebeurtenissen. De hele schepping komt hier in het beeld, zoals in Romeinen 8. Om het nog eenmaal in telegramstijl te zeggen: de mens heeft geen andere mogelijkheid om zijn mens-zijn te bereiken dan in samenklank met dit zuchtende en kreunende heelal. Ziet u het orkest vóór u, onder leiding van de Heilige Geest?

1.2 Deductief en inductief

Bij een deductieve benadering beginnen we met een definitie van Zending, om van daaruit vragen te stellen en te proberen tot verheldering te komen. Zo'n begin-definitie zou bijvoorbeeld de volgende combinatie van teksten kunnen zijn: Zending is: het evangelie volbrengen — tot zijn recht laten komen — door mensen van alle volken tot geloofsgehoorzaamheid te brengen. (Rom. 15 : 19, Col. 1 : 25, Rom. 1 : 5, 15 : 18). (..) Als we zo beginnen, dan zou missionaire theologie een gedisciplineerde vorm zijn voor het ordenen en onderzoeken van de vragen die door deze definitie opkomen, in het perspectief op God. God (theos) is het eschaton, het uiteindelijke richtpunt van alle theologisch werk. Met onze ogen gericht op dit eschaton proberen we dan waarheid te benaderen, a-letheia, onthulling, het opengaan van de werkelijkheid. (..) Bijna zonder uitzondering is missiologie van dit type speculatief. We blijven zitten met een coherent fool-proof systeem van logisch samen-

hangende ideeën, een hemels-zuiver begrip van de Missio Dei, de Zending van God; en we vragen ons af hoe dit zuivere ding ooit in verband kan staan met zo'n onzuivere en dubbelzinnige activiteit als „zending”. Bij de andere benadering, de inductieve, proberen we zo dicht mogelijk bij de „feiten” te blijven. Het gaat er dan niet om een coherent theologisch systeem op te bouwen; we zijn tevreden met hier en daar een paar theologische voetnoten bij de gang van de gebeurtenissen. Verhelderingen met een strikt ad hoc-karakter. De geschiedenis reikt het onbewerkte materiaal aan; wij observeren en bestuderen de zendingsactiviteiten nauwkeurig in hun eindeloos wisselende vormen als tijd- en situatiegebonden uitdrukkingen van de ene Zending — in de hoop dat we een paar constante trekken vinden, dingen die niet veranderen, en die daarom sleutels zouden kunnen zijn, hints, aanwijzingen voor een goed begrip van Zending. (..)

Maar hier moeten we goed uitkijken. Wat zich aandient als inductieve benadering, en een nuchter „empirisch” onderzoek van historische feiten pretendeert te zijn, blijkt heel vaak bij nader inzien een nauwelijks verholten massieve „orthodoxie”. Dat wil zeggen: men begint met een onderzoek van de geschiedenis, om daar dan onveranderlijke „wetten” van historische ontwikkeling te vinden, of „normatieve modellen” die nagebootst en herhaald moeten worden. (..)

Mijn punt is dit: we kunnen „God” niet uit „empirische feiten” afleiden. We kunnen niet op grond van „voetstappen” (vestigia, sporen) in onze wereld tot een levende kennis komen van Degene die zijn sporen heeft nagelaten en wiens vingerafdrukken staan op alles wat er is. Een inductieve benadering kan ons alleen maar helpen om te verstaan hoe voorgaande generaties hebben geprobeerd te leven met dit oorspronkelijke gegeven, dat God blijkbaar ergens op een of andere manier de horizon van dit leven is binnengegaan en zich heeft doen kennen als Redder, die wil — d.i. niet alleen maar verlangt, maar werkzaam wil: alle dingen zijn in beweging gebracht om het zo ver te krijgen — dat alle mensen gered worden en de waarheid kennen (1 Tim. 2 : 3). De reactie op, of beter gezegd de erkenning en aanvaarding van dit gegeven, dat is Zending: alle mensen op het hart binden om deelgenoot te worden van deze kring van heil, om in de waarheid te participeren. Met andere woorden: we kunnen geen theologie bedrijven met een puur-inductieve benadering.

Als we dat proberen, zullen we snel merken dat we met een verborgen agenda werken, en dan zijn we slachtoffer geworden van ons verlangen om de geschiedenis tot mythe te maken.

1.3 Traditie en skepsis

Als wij proberen terug te luisteren in de geschiedenis, dan proberen we niet om normatieve modellen te vinden, maar om onszelf te oefenen in deze opperste kunst van het „luisteren naar de vaders”. We willen de vragen die zij tot ons richten onderzoeken en zo bezig zijn met die vreemde „verticale katholiciteit” van de kerk die door alle eeuwen heen gaat. We willen achter hun vragen komen, achter de werkelijke kwesties; maar: met gebruik van onze logos, op een skeptische manier, solidair in het zoeken. (..)

We kunnen de traditie niet negeren. De traditie herinnert ons er bij voortdurend aan, dat theologie niet bij ons begint. Wat we ook doen, we staan aan het uiteinde van een lange opeenvolging van generaties, die in hun tijd en situatie de opwinding hebben gekend van het ontdekken van waarheid, en hebben „overgeleverd” (paradosis - traditie) wat zij vonden. Chesterton zei eens: „leven-in-traditie betekent: erkennen dat onze vaders nog steeds stemrecht hebben”; zij brengen nog steeds hun stemmen uit en die tellen mee! Laten we maar luisteren, wie weet vinden we sleutels voor onze „experimenten met waarheid”.

Maar meer ook niet. Niet meer dan sleutels, signalen, aanwijzingen. We kunnen onszelf niet tot „traditie-positivisten” maken, die de hele zaak inslikken en dan nog net genoeg adem over hebben om te zeggen „ik ben het ermee eens”. Dan zouden we onze menselijke waardigheid naar beneden hebben gehaald en parasieten geworden zijn. Het beste dat we op deze manier kunnen bereiken is: bewijzen dat we orthodox zijn, dat we de juiste opvattingen hebben over de waarheid. Eén van de belangrijkste kwesties in de Reformatie en in de hervormingsbewegingen sindsdien (piëtisme, methodisme, evangelicalisme) was nu juist deze vraag: is orthodoxie goed genoeg? Het antwoord was duidelijk en ondubbelzinnig: nee! Ik kan niet leven op kosten van de waarheid-van-de-kerk (impliciet geloof). De speurtocht naar waarheid is een doe-het-zelf-werk. (..)

Ta blepomena, de dingen zoals wij ze zien — en die volgens de Bijbel

niet beslissend zijn, omdat we van *ta elpizomena* leven, de dingen waarop we hopen (Rom. 8, Heb. 11) — *ta blepomena* hebben hun grandeur en misère. Wij mógen onze ogen opendoen en zien. Laten we dat niet te snel als vanzelfsprekend beschouwen. Mozes mocht niet zien toen hij voor een onderhoud met God werd uitgenodigd. De mystici van alle tijden hebben gezegd, dat mensen, geconfronteerd met het Grote Mysterie, hun ogen moeten sluiten (muo): waarom zou je jezelf verblinden in dit overvloedige licht. Goed nieuws! Je mag niet alleen je ogen open houden en zien — je wordt uitgedaagd, uitgenodigd om de dingen op een skeptische manier te bekijken. Skeptomai, dat is: naar de context van je leven kijken door half-toegeknepen ogen, alsof je vraagt: bestaat het echt? besta jij? Dat is de Grote Weigering om te consumeren, om in opperste naïeveteit maar op te nemen wat je onder ogen komt. Een theoloog is, in de allereerste plaats, niet een Mysticus (met zijn ogen dicht), maar iemand die bevrijd, nee geroepen is om een skepticus te zijn. Immuun voor de nieuwste modegrillen, niet zo maar onder de indruk van gangbare retoriek. En vanwege die skeptische roeping is de theoloog natuurlijk een displaced person, niet populair.

2. EEN OMSCHRIJVING VAN THEOLOGIE

2.1 Logos in perspectief op God

Een theoloog is blijkbaar iemand die gefascineerd, geobsedeerd wordt door de majesteit van de res die gewoonlijk als theos, God, wordt aangeduid. (..) In de Middeleeuwen spraken de geleerden dikwijls over de majestas rei: de majesteit van de zaak, en dat was het eschaton van het denken, het fascinerende perspectief. Als daar wat in zit — en ik meen van wel — dan zouden we op zijn minst de „zaken” van de andere disciplines moeten respecteren in hun majesteit, in de hoop natuurlijk dat de anderen hetzelfde doen met de theologie. Kennelijk is de *majestas rei* die in de theologie wordt gevierd de *majestas dei* (niet *mei*; dat wordt meo-logie). Theologie probeert er achter te komen hoe de dingen met elkaar in verband staan in het perspectief op God, binnen de horizon van deze majesteitelijke zaak. (..) Geobsedeerd door de majestas dei . . . U bent vrij om uit deze cirkel te stappen. Maar als U erin blijft, dan alstublieft niet als iemand die aan Jezus of God verslaafd is; niet als

slachtoffer van uw opleiding; niet als iemand die een hersenspoeling heeft ondergaan om in deze binnenste cirkel te komen — houdt alstublieft op een „christen” te zijn; u bent een menselijk wezen met een *logos*: gebruik dan uw *logos* in het perspectief op God, theos. Daar hebben we het: theo-logie. Je *logos* gebruiken in het perspectief op theos, God. Dat wil zeggen, doen wat elke wetenschap behoort te doen: je *logos* gebruiken op gedisciplineerde wijze in het perspectief op het eschaton God. Elke wetenschap heeft zijn eschaton, een laatste perspectief. De bioloog ordent zijn onderzoek in het perspectief op bios; de psycholoog op psyche, de socioloog op societas, enzovoort. Ik denk dat zij allemaal beseffen dat dit eschaton niet bereikt zal worden, het blijft hun horizon; hoe dichter zij naderen hoe verder de horizon zal wijken. We kunnen het alleen maar proberen te benaderen: de waarheid, a-letheia, onthulling, het opengaan van de werkelijkheid, het werkelijke zijn en de werkelijke samenhang van de dingen. Wij weten dat we waarheid niet kunnen bezitten, we kunnen alleen maar proberen er dicht bij te komen, om te kunnen zien. Een kennis-afstand — „epistemic distance” zoals iemand het genoemd heeft — zal er altijd blijven; wat we willen kennen blijft buiten; ik ben hier en het eschaton van mijn wetenschap is daar. Ertussen is een kloof, afstand.

2.2 Logos en mythos

Elke *logos*-benadering heeft drie karakteristieke trekken. Zo'n benadering is (moet zijn) (*dia*-)kritisch: wat er is moet door een crisis (oordeel) heen gaan zodat we kunnen kiezen, uitzoeken, selecteren wat voor ons doel belangrijk is. Dia-kritisch: we moeten onderscheiden (1 Cor. 12 : 10) wat echt en onecht is, wat hersenschim is. De benadering moet, vervolgens, *consistent* zijn: dezelfde methode moet zonder verslapping tot het eind toe worden toegepast. Een vrome uitspraak is bijvoorbeeld geen (theo)logisch argument. En dan: de *logos*-benadering moet *gedocumenteerd* zijn (be-legt). Dat is niet precies hetzelfde als voorzien van voetnoten, hoewel die een deel van de documentatie kunnen zijn. We proberen overtuigd rekenschap te geven van de redenen waarom we bij onze (voorlopige) conclusies uitkwamen. En die conclusies zijn dan niet noodzakelijk „antwoorden”; misschien zijn het alleen maar volgende vragen.

Om iets duidelijker te maken wat met logos-benadering bedoeld wordt, bekijken we in het kort een andere (heel belangrijke) alternatieve mogelijkheid: de *mythos*-benadering. Mythos is: woord, een reeks woorden, een verhaal. Soms een verhaal over dat deel van het heelal waarover we alleen maar kunnen dromen (goden, engelen, duivels, enz.) Maar dat is niet noodzakelijk het geval. Zoals we mythos nu opvatten (vooral in de sociale wetenschappen) durven we niet langer te suggereren dat mythen alleen maar het produkt zijn van een voor-wetenschappelijke of voor-logische geest. (Zo behandelde Bultmann mythen in zijn ontmythologiserings-programma). Het is gewoon een andere benadering. Wat is dan het verschil? In een mythe probeert een groep mensen hun situatie te definiëren. Dit zijn wij, hier zijn wij: onze situatie. Soms (weer: niet altijd) is er een „scheppings-mythe” om de definitie van de huidige situatie te ondersteunen. Zo'n mythe verklaart waarom de dingen zijn zoals ze zijn: zo is het georganiseerd vanaf de dageraad van de tijd. Scheppings-mythen vestigen, bevestigen, steunen en versterken de status quo. Het mythische verleden moet uit-geleefd worden in het heden. Mogelijkheden tot radicale verandering zijn er niet (alleen „groei”).

Dus: geen mythos-benadering maar logos-benadering. Wat benaderen we dan? Wat is het object, beter: het thema? Voor alle verschillende „logieën” is het thema hetzelfde: de totaliteit van de werkelijkheid. We gebruiken onze logos om de wereld te analyseren, opnieuw te ordenen in een verhaal, erover na te denken, enzovoort. Maar in de verschillende wetenschappen doen we dit met verschillende perspectieven. Het is al zo vaak gezegd: elke wetenschap heeft zijn eigen eschaton. (..) De theoloog doet het in het perspectief op God.

2.3 Missiologie begint bij de feiten

Pas in de loop van de vorige eeuw begon men de zending op logos-manier te benaderen. Dat wil zeggen: men begon feiten te verzamelen (niet-langer stichtelijke anecdotes om de zaak verder te helpen maar schone, heldere feiten) — en deze feiten (zorgvuldig geteld en gemeten) op een rij zetten: om ze samen te voegen in een verhaal, gebaseerd op geverifieerde documenten (Beleg). Met andere woorden: missiologie als een onderscheiden academische discipline begon als kritische geschied-schrijving van zending. Het was een afscheid van de mythe van de zen-

ding, een mythe die van generatie op generatie was overgeleverd — niet alleen in leuke kleine anecdotes maar ook in officiële verklaringen waarin zendingsleiders op de thuisbasis naar eigen zeggen de waarheid vertelden, niets dan de waarheid maar *niet* de hele waarheid.

Twee voorbeelden om deze uitspraak inhoud te geven. Mulders vertelt dat de verslagen uit vroeger tijd („brieven”) van Jezuieten-missionarissen in drie edities beschikbaar zijn: a) de hele waarheid kan men vinden in het origineel, dat werd gestuurd naar collega's en vrienden; b) een enigszins bewerkte versie ging naar de officiële instanties; en c) een zwaar bewerkte versie van dezelfde verslagen was voor openbaar gebruik bestemd. Dit overbekende feit wordt vaak met enig vermaak aangehaald door Protestantse schrijvers, die blijkbaar niet door hebben dat in hun eigen gelederen precies hetzelfde gebeurde. Ook hier gaf men het zelf toe, niets gebeurde in het geheim. Ik denk aan een van de eerste Protestantse zendingsondernemingen naar India in het begin van de 18e eeuw. Halle (Francke) was de thuis-basis en Ziegenbalg de zending. Het eerste zendingstijdschrift, in de hele wereld gelezen, kwam hier vandaan. Ziegenbalg maakte een studie van het Hindoeïsme en schreef een lange reeks positief ingestelde beschouwingen— hij was erg onder de indruk van wat hij de „filosofische verfijning” noemde van de Hindoe-theologen(die officieel „in duisternis woonden”). Francke op de thuis-basis weigerde deze beschouwingen te publiceren, en schreef: „je bent uitgezonden om het Hindoeïsme te vernietigen, niet om het in Europa te verbreiden.” (Enkele van deze beschouwingen werden ongeveer 200 jaar later — in 1920 — gepubliceerd en zelfs toen nog waren zij een verrassing voor de deskundigen op dit gebied.) Een keer, toen Ziegenbalg in een verslag schreef dat hij een kerk had gebouwd, werd dit stukje nieuws genegeerd in het tijdschrift. Men zei: „de mensen steunen ons werk om bekeerlingen te maken, niet om kerken te bouwen”.

Missiologie begon pas echt als reactie tegen dit soort intellectuele oneerlijkheid. En vanaf dit allereerste begin is er spanning geweest (die is er nog steeds) of zelfs open conflict tussen hen die een logos-benadering toepassen en de anderen die primair verantwoordelijk zijn voor het blijven draaien van het bedrijf.

3.1 Experimentele theologie

De *Missio Dei*, de Zending van God, is het uitgangspunt voor het structureren van theologie. Daar kunnen we niet omheen: pas binnen de context van Gods hele zendings-economie komen de dingen op hun juiste plaats en in hun juiste verband te staan. Wat houdt dat in voor de methode van theologie-beoefening? Het komt mij voor dat wij vier woorden moeten gebruiken, als wij over de structuur van theologie praten: experiment, kerygma, analogie, en viering.

1. *Experiment*. Een woord dat er goed in gaat en gemakkelijk een goedkope leus kan worden. We moeten er iets dieper op ingaan. Het beste kunnen we onszelf de vraag stellen wat wij impliciet of expliciet afwijzen als we over experimentele theologie spreken. Dat is dan kennelijk een soort propositionele theologie, een stellingen-theologie, waarin we van de ene zorgvuldig gedefinieerde „waarheid” naar de volgende gaan, in het vertrouwen dat we tenslotte bij Waarheid uit zullen komen. Hierachter zit gewoonlijk wat Bonhoeffer „openbarings-positivisme” noemde. Het gaat daarbij om het idee van een geobjectiveerde openbaring, alles in één pakket dat je in zijn geheel moet aannemen (B: slikken) of afwijzen. De veronderstelling is hier, dat waarheid hetzelfde is als reeds beschikbare, gekende, gedefinieerde werkelijkheid.

Dat is een oud waarheidsbegrip. We weten nu, dat waarheid per definitie nieuws, nieuwheid is. Waarheid is wat naar boven komt als je theorie aan ervaring toetst. Het heeft te maken met de bereidheid om met onze theoretische constructies, onze leerstellingen om te gaan als alleen maar voorlopige formules om dingen mee te *doen*. In de natuurwetenschappen spreekt dat vanzelf: daar worden theorieën altijd in experimenten getoetst. Maar hoe zit dat met de menswetenschappen? Hier zitten we met een complicerende factor. De mens is zelf in dit proces betrokken: hij is geschiedenis, steeds onaf, steeds uitgedaagd om verder mens te worden, voorbij zijn bestaande horizon. Met andere woorden: hij is traditie en hij levert zichzelf over. In zijn experimenten riskeert hij niet zozeer theoretische constructies over zichzelf, maar hij riskeert zichzelf. In zijn speurtocht naar waarheid, in zijn poging om *nieuws* te vinden, moet hij zichzelf op het spel zetten. (..)

Misschien kan de stam *per* (ex-per-imenteel) met zijn brede spectrum van betekenis ons helpen om de experimentele stijl van theologie-beoefening wat duidelijker te maken.

a) In de eerste plaats suggereert *per* zoets als peilen, onderzoeken (peirazo), uitproberen om inductief te ontdekken, binnen een concrete situatie, wat er van de Traditie funktioneert om het leven vorm te geven. (Zonder een algemene conclusie te trekken, dat al datgene van de Traditie dat niet hier en nu functioneert daarom onwaar of onjuist is.)

b) Het is duidelijk dat deze procedure niet zonder gevaar is (peril). We lopen het risico om te verliezen wat we dachten te hebben, te bezitten. Die peilende onderzoekende confrontatie met concrete situaties is niet realistisch als onze geesten gesloten zijn. Per definitie is een „dialoog” altijd open; we riskeren onszelf, we stellen ons bloot aan de mogelijkheid dat we door de „andere kant” overtuigd worden en zo verliezen wat we pretendeerden te hebben. Zonder dit gevaarlijke risico bestaat er geen dialoog.

c) Wij proberen de Traditie uit en wij riskeren onszelf in de hoop en de verwachting om nieuwe waarheid te ervaren (*ex-per-ience*), dat wil zeggen, gewoon „waarheid”, want waarheid is altijd nieuw. Het is niet te verwachten, dat experimentele theologen „systematische” traktaten produceren die het hele gebied moeten bestrijken. Zij hebben genoeg aan een paar perspectieven om dingen te doen — is ons geval: om actief te participeren in de kerk-in-zending, of — beter — te participeren in Gods zending. „We zullen niet weten wat we niet doen.” (zie Johannes 7 : 17).

Een indrukwekkend voorbeeld van experimentele missionaire theologie vinden we in de Moravische Broedergemeente in de 18e eeuw. De Moravische zendelingen gingen uit met maar een paar „instructies”. Toen men de behoefte voelde aan een meer omvattend handboek, werden er ontwerpen gestuurd om „op het veld” getoetst te worden. En op grond van wat men ondervond bij het testen van de Traditie in concrete zendingssituaties werden deze ontwerpen weer herzien. (..)

2. *Kerygma*. De dingen staan kerygmatisch met elkaar in verband. Kerygma is, in de eerste plaats, zowel de daad van de verkondiging als de inhoud van de verkondiging. In de daad van de verkondiging vindt het Christus-gebeuren plaats (Gods beslissend handelen in Christus).

Ten tweede: in dit gebeuren, in deze „happening”, wordt de situatie van de mens onthuld, getoond in zijn werkelijke ware gedaante. Ten derde: in dit gebeuren wordt de mens uitgedaagd om zich te identificeren met het Christus-gebeuren, dat wil zeggen: de geschiedenis van Jezus als *zijn* geschiedenis te aanvaarden, en zo een mens voor anderen te worden. De stijl van de theologie kan alleen maar kerygmatisch zijn; we werken niet met speculaties buiten het kerygma. (..)

3. *Analogie*. De dingen staan analogisch in verband met de geschiedenis van Jezus. Analogisch redeneren veronderstelt dat, als twee zaken enkele kenmerken hebben die op elkaar lijken, zij ook nog andere kenmerken hebben die op elkaar lijken. (Zij zijn niet aan elkaar tegengesteld en ook niet identiek.) Hier gaat het om *analogia fidei* (Rom. 12 : 6): wij zien met de ogen van het geloof, dat er tussen het Christus-gebeuren (de analogans) en de geschiedenis gemeenschappelijke kenmerken zijn. Zij komen samen in het analogon: een messiaanse levensstijl — verkiezing-getuigenis-dienst-solidariteit-lijden.

4. *Viering*. Wij hebben het over een stijl van theologiseren waarin niet alleen het *bedrijven* van theologie centraal staat, maar het *vieren* van theologie. Dit is de eigenlijke context. De dingen staan niet alleen maar met elkaar in verband, maar ze worden samen gevierd.

3.2 „Redelijke eredienst”

In de universiteit, het universum van de wetenschappen, zit de theoloog met een speciaal probleem, lijkt mij. Al zijn medebroeders (echt broeders in het zoeken van de waarheid) kunnen experimenteren zonder zichzelf te riskeren. (..) Maar de theoloog toetst niet alleen theorie, een theorie die opzij gezet kan worden als die inadequaat blijkt te zijn. Zijn „theorie” is *Traditie*, iets waarmee hij zichzelf heeft geïdentificeerd; hij heeft zijn Traditie al geaccepteerd als het bouwsel waarmee hij leeft (dingen doet) en zijn bestemming vindt. Zijn theorie opzij zetten zou betekenen: zichzelf riskeren, in de meest letterlijke zin van het woord: zijn lichaam op het spel zetten. Deze omschrijving is niet van mijzelf, ik citeer Paulus, Romeinen 12 vers 1 en 2. (..)

„Welnu, broeders (en zusters, zeg ik er maar bij): tracht u eigen te maken wat de genadige God gedaan heeft (dia ton oiktirmon tou theou) — ik vraag u (parakalo) uw lichamen op het spel te zetten — dat is wat

„eredienst” nú voor u betekent, voor u die mondig geworden bent (logike latreia; de New English Bible tekent daarbij aan: „de eredienst die u als redelijke logische schepselen nu behoort op te brengen”); dat is wat we in oude religieuze taal noemen een levend offer aan God, gewijd (hagia) aan zijn dienst en (daarom) voor hem welbehaaglijk/aanvaardbaar (euairetos). — Laat de huidige tijd (houtos) u niet in zijn vorm (schema) persen, laat God — wie anders? — uw geest *vernieuwen*, zodat (eis: een doel, een beweging) u bereid bent tot metamorphosis (een verandering van uw morphe, de manier waarop u in de wereld bent) en in staat zult zijn om in de praktijk uit te proberen (dokimazein) wat de wil, het plan (thelema) van God behelst, en tenslotte zult begrijpen wat goed is (agathon), wat aan al zijn eisen beantwoordt (euairetos), en wat (teleion) u tot zijn (Gods) telos zal brengen: het doel van datgene waar hij steeds mee bezig geweest is (telos is Gods finale).”

Daar komt het op neer. Dit is, in telegramstijl gezegd, experimentele theologie. Geen speculaties over het wezen van God. Dat was de eerste betekenis, die aan „theologie” werd gegeven, en daarom werd het begrip theologie ook eeuwenlang heftig door Christenen afgewezen (zie Ebeling in de RGG); het ging er immers om zich op de „oekonomia” te concentreren, op Gods huishouding, zijn omgang met de mensheid. Geen prometheaanse pogingen om zijn geheimen te stelen. Het is lasterlijk om te proberen zijn Pentagon Papers te pakken te krijgen en die dan openbaar te maken aan elke willekeurige Jan, Piet en Klaas. Mysterie! In de Oosters-christelijke wereld is dit zelfs nu nog het ethos van het theologisch bedrijf: *apofatisch* — geen definities van wat zo evident en zo geheimzinnig ons vermogen om te definiëren te boven gaat. Het westerse Christendom heeft in de loop van de „eerste renaissance”, ruwweg in de 12e en 13e eeuw, met deze traditie gebroken. God is niet langer alleen maar een mysterie, dat aanbeden en geprezen moet worden (doxologie). Net als alle andere dingen in het heelal moet hij zichzelf aan logisch (theologisch) onderzoek onderwerpen. Hij is niet alleen mysterie maar ook probleem, iets wat ons voor de voeten gegooid is (pro-ballein). Onze vaders begonnen God te bevragen (in theologisch jargon: quaestio in plaats van sententia of sacra pagina, enz.). Wie ben je eigenlijk? Laat je paspoort zien! We herinneren ons nu, dat Bonhoeffer in zijn dagboek over deze periode spreekt als het eerste bedrijf in dat lange drama van

de mondigwording van de mens. Ik zou daar, met Rosenstock Huessy en Moltmann, aan toe willen voegen dat de eerste „seculiere institutie” in onze wereld de kerk was — de eerste institutie die uit de alomvattende orde van het goddelijke zijn losgemaakt werd en in functionele termen werd omschreven: als een sacramentele gemeenschap (1215) met een eigen leven waardoor een „vrijheidsgebied” werd geschapen (Moltmann: *libertas ecclesiae*). In het kort, de technische term die nu soms wordt gebruikt om deze stijl van theologiseren te omschrijven is *kata-phatisch* — de poging van de mens om God taalkundig (*phatisch*) in de greep te krijgen (*kata*), om te definiëren wat per definitie had moeten worden gerespecteerd en geëerd als ondefinieerbaar tenzij door tussenkomst van de geest; de poging zelfs om hem te begraven in de grafkelders van onze menselijke definities. (..)

Maar náást (niet ná) de apophatische en kataphatische stijlen van het bedrijven van theologie is de *experimentele* theologische stijl zo oud als Paulus en Petrus (en de anderen). De „Sitz im Leben” daarvan is niet de universiteit; de oorspronkelijke christelijke theologen waren geen professoren maar apostelen. En als Moltmann in zijn *Theologie van de Hoop* een heel hoofdstuk schrijft over het apostolaat als de hermeneutische sleutel tot waar het in toekomst-gerichte theologie om gaat, dan heeft hij daarmee een manier van werken te pakken die hem in een *apostolische successie* plaatst.

3.3 Het avontuur van de zelf-ontleding

Beweging — daar gaat het over in zending. Hoe we „zending” verder ook willen definiëren of beschrijven, het woord impliceert beweging, op weg gaan. Luister maar: ga heen! volg! kom erbij! Maak je los van wat je zelf wilt doen, „your thing”, en doe mee aan iets anders. Ga op weg van waar je bent naar waar je moet zijn — bij de arme, dat wil zeggen, bij de mens-zonder-toekomst. Ga op weg van zelf-medelijden en zelf-reflectie naar zelf-ontleding, dienst, en solidariteit met anderen die niet bij onze groep horen.

Dit is, dacht ik, het eerste punt, zelfs het belangrijkste punt in alle varianten van missionaire theologie. Ik weet wel dat het erg vroom en zelfs sentimenteel klinkt. Maar het is eigenlijk de enige harde kern van de hele zaak. Je logos gebruiken in het perspectief op God, dat is vóór

alles in beweging komen, van jezelf weg. Als u wilt, een kenotisch avontuur. (Kenosis: het woord dat voor de zelf-ontleding van God wordt gebruikt; in de New English Bible: het zichzelf tot niets maken van God.) De Heer der Heerscharen, met volledige beschikking over alle overheden en machten, gaat van zijn commando-stoel naar een kruis, opdat de mens kan leven. Een humanistisch God, die de kant van de mens gekozen heeft. Wat onze logos ons nu dwingt te doen, is in de eerste plaats: deze humanistische God *viëren*, de God die niet Heer is *van* deze onmogelijke stad, maar Heer *in* deze prachtige stad. Zeker: ontledigd, gekruisigd, maar als zodanig, in deze vorm, aanwezig. (..)

Hieruit volgt een bijna onbegrensde accommodatie. Ik heb het nu niet over kleine en vaak triviale aanpassingen, zoals bijvoorbeeld het gebruik van een piano of een combo in plaats van het beruchte orgel. Accommodatie is de praxis, gebouwd op het geloof in kenosis. Het gaat tot het einde, dwars door alle lagen van het leven heen. *Alle* missionaire theologie is accommodatie-theologie: gericht op de ander. In de verwachting dat er iets nieuws op zal komen, dat er iets zonder precedent zal ontluiken. Jesaja 43: denk niet aan de dingen van vroeger — kijk om je heen, ik ga nog veel grotere nieuwe dingen doen. Accommodatie is niet zozeer aanpassing bij mensen zoals ze zijn of denken te zijn, maar veel meer een anticipatie van wat zij met hun mogelijkheden kunnen worden — toekomst-gericht dus. (..)

„Ambtsdrager”: dat is gewoon de functionele titel (als u wilt de werk-omschrijving) van de mens in het perspectief op God. „Ambtsdrager” is, om zo te zeggen, zijn theo-logische naam; diakonos, dienstknecht, mens voor anderen.

Eigenlijk moet onze eerste vraag niet zijn: Petrus, wat is je gezag? maar de veel oudere vraag: Adam, waar zijt gij? Dat wil zeggen: in de grond van de zaak en in de eerste plaats hebben we het niet over een speciale positie in een speciale instelling; we hebben het over een hoofdstuk uit de theo-logische anthropologie. Het belangrijkste agendapunt is niet *ambtsdrager* maar *leek*, laos, volk, de mensheid — en alle volken beschouwen wij als volk van God, laos tou theou. En onze grootste zorg moet niet zijn of wij al of niet in het „ambt” passen. Dat is toch al een kinderachtige vraag: waar pas ik eigenlijk? De volwassen vraag is: welk risico neem ik om mens te worden? De mens is een onaf produkt (scheppings-

verhaal); hij is in-proces, een experiment in menselijkheid; en de theologie suggereert dat de voortgang van het proces naar vollediger menselijkheid afhangt van de bereidheid om te dienen. Als wij mens voor anderen worden, komen we tot onszelf.

4. OPMERKINGEN OVER BEPAALDE VORMEN VAN THEOLOGIE

4.1 De dood van God

Het komt mij voor, dat we zo liberaal zijn geworden, zo edelmoedig, dat we alle theologische meningen en alle theologoumena accepteren, zelfs als het oefeningen zijn in het schrijven van de beste overlijdens-berichten voor datgene waar het in ons theoloog-zijn om draait. Waar horen we heftig protest, woedend verzet tegen deze moord (theocide, zegt Camus)? Denk aan Dylan Thomas' protest tegen de dood van zijn vader:

Do not go gentle into that great night,
rage, rage against the dying of the light.

Zijn we zo getemd of misschien zo verward, dat we zelfs dit als een mogelijk gezichtspunt aanvaarden? Misschien zó verward, dat we onze stem niet durven verheffen als het hele fundament van onze onderneming en ons leven onbruikbaar, dood verklaard wordt? Alsof dood een laatste uiteindelijke categorie is in het christelijk geloof. Nee, als ik iets van het christelijk geloof begrijp, dan zou ik zeggen: wachten, hopen, misschien — nee, ik ben er zeker van, het is beloofd — is er leven. Ik ga dit niet verder beredeneren. Dat mogen landelijke tijdschriften doen, vooral op Pasen, als wij het leven vieren. Mijn argument tegen de dood van God-theologen is gewoon, dat ze teveel weten, ze zijn niet agnostisch genoeg. Ze hebben, met andere woorden, beslissingen genomen op punten die open hadden moeten blijven. Als je ergens niet over kunt praten, houd dan je mond; laat God in een „stilte-zone”. Maak de zaak niet rond.

4.2 Zwarte theologie

Ongetwijfeld is een binding aan de concrete situatie, aan het grondvlak, een geldige tactische manoeuvre. Ik meen echter, dat het verkeerd is er een strategie van te maken. Als men aan een stuk door insisteert op de concrete situatie, leidt dit tot een soort parochialisme, of als u wilt

isolationisme. Dit is een van mijn problemen met Cone's „zwarte bevrijding”. Hij concentreert zich op één sector en negeert al het andere. Hij zegt dat ook: je hoeft me niet te vertellen dat er ook andere mensen in de wereld zijn die God liefheeft, bijvoorbeeld de Chinezen — maar God is zwart, punt. Nog eens — dit is goed als een tactisch program, je hebt soms een ketterij nodig om het acceptabel te maken. Mijn vraag is alleen of men op den duur goed kan waarnemen wat hier gebeurt, zonder steeds weer de horizon af te turen en andere verschijnselen (al of niet verschillend) te gebruiken om er achter te komen wat zich op mijn stukje grond afspeelt.

Om dit iets concreter te maken: zwarte theologie is maar één aspect, een plaatselijke manifestatie van het soort beweging dat door Lanternari beschreven wordt. Een messiaanse cultus, met een zwarte messias, net als in honderden afrikaanse bewegingen en met als belangrijkste ingrediënten chiliasme en nativisme.

4.3 Theologie van de revolutie

We gebruiken voor het ogenblik — zonder subtiele nuances, die komen later — als werkhypothese de descriptieve definitie van revolutie die Hannah Arendt geeft: revolutie is de bevrijding van de gehele maatschappij (het vrijmaken van het bouwwerk van de maatschappij) en het bouwen van een nieuw huis van vrijheid. Een aantal zaken wordt door deze definitie uitgesloten:

1. Een staatsgreep — gewoon een verandering aan de top, de rest van de maatschappij blijft hetzelfde.
2. Allerlei hervormingen: deze accepteren de totale structuur als gegeven en doen niet veel meer dan wat binnenhuis-architectuur.
3. Rebelle. De rebel moet per definitie eerst het bouwwerk van de maatschappij aanvaarden om het belachelijk te kunnen maken, er tegen te kunnen trappen. Zonder deze initiële aanpassing bij de gangbare maatschappij zit hij zonder werk. Rebellen zijn altijd stevige bevestigers van de status quo. Het zijn de bevestigde steunpilaren van de dingen zoals ze zijn. En dán, als parasieten van de gevestigde orde, doen ze een paar dingen anders. In de fantastische illusie dat ze fundamentele zaken veranderd hebben. Volgens mij bestaat de tegencultuur (Roszak, Reich) uit parasitaire bevestigingen van de welvarende maatschappij — en

Abbie Hofmann is, wat zijn rhetoriek verder ook suggereert, een schoolvoorbeeld van een niet-revolutionaire rebel. De Woodstock-nation is van hetzelfde laken een pak.

4. Nog een nieuwer onderscheid wordt ons voorgelegd door Jürgen Moltmann, die *provolutie* een veel beter woord vindt dan revolutie. Wat hij volgens mij wil zeggen is, dat het bouwen van het nieuwe huis van vrijheid veel belangrijker is dan het veranderen van het bouwwerk van de bestaande maatschappij, en dat we op dat eerste onze aandacht moeten richten. Natuurlijk óók het nee-zeggen tegen het negatieve van het heden, óók gevecht, boycot, sabotage — maar dit zijn, om met Luther te spreken, de werken van onze linkerhand; met onze rechterhand eigenen we ons de toekomst nu reeds toe: pro . . . (.)

Wat is het object van theologie? Niet God, maar het geheel van de werkelijkheid in het perspectief op, binnen de horizon van, theos, God. En binnen deze totaliteit van de werkelijkheid is *revolutie* een feit, een gegeven. We kunnen het niet negeren. We moeten er geen afgod van maken. We zullen er realistisch mee om moeten gaan. Misschien moeten we revolutie niet eens tot speciaal thema maken. Misschien is theologiseren over revolutie gewoon een p.s. bij theologiseren over bevrijding als één van de brandpunten van het evangelie.

5. EEN VISIOEN: DE VIJF STEDEN

In een weinig bekende pericoop van Jesaja (19 vers 18-25) vinden we een gelijkenis over de kerk. Een gelijkenis, want in de tekst gaat het over Israel, en wel Israel als een theopolitieke gemeenschap binnen „de meest universele context die we in het Oude Testament vinden.” (Gottwald). Achter deze tekst staan laten we zeggen twee modellen, die we in gedachten moeten houden: a) de belofte aan Abraham: in u zullen alle geslachten van de mensheid zegen vinden (Genesis 12); b) de verwijzing, tot in de details toe, naar het verhaal van Israels bezetting van Kanaän, via het motief van exodus-eisodus-bevrijding. Eén van de belangrijkste slagen werd geleverd met de federatie van vijf steden (pentapolis, één ervan was Jeruzalem, Jozua 10), en we herinneren ons, dat verteld wordt hoe aan de grens van het Heilige Land het volk Israel een gedenkzuil oprichtte „als teken en getuigenis” (Jozua 22). Nu wordt gezegd: zoals de vijf steden in Kanaän de eerste vrucht waren van Israels

bezetting van het land, zo zal ik nu zorgen voor vijf steden met Egyptische bekeerlingen vóór de totale bekering plaatsvindt. We lezen vier orakelspreuken, die alle beginnen met „te dien dage”.

(18) Te dien dage zullen er vijf steden zijn in het land Egypte (Egypte?); in al die steden zullen ze de taal van Kanaän spreken (Hebreeuws) en alle zullen ze trouw zweren aan Jhwh, de Heer der Heerscharen (de God van de ark, speciaal symbool van Israels relatie met Jhwh). Eén van deze steden zal genoemd worden de stad der gerechtigheid (het Egyptische Jeruzalem).

(19) Te dien dage zal er een altaar voor Jhwh zijn midden in Egypteland, en een gedenkzuil aan de grens, (20) als teken en getuigenis voor Jhwh, de Heer der Heerscharen (het land is nu Jhwh's gebied!) in het land Egypte. Als zij tot Jhwh roepen vanwege hun onderdrukkers (de rollen omgedraaid: Egypte niet de onderdrukker maar de onderdrukte) zal hij hun een bevrijder zenden die hen zal beschermen en bevrijden. (21) En Jhwh zal zich bekend maken aan Egypte, en de Egyptenaren zullen een intieme relatie met hem hebben, hem met offers aanbidden en zich aan Jhwh wijden. (22) En Jhwh zal Egypte slaan (net als vroeger, maar nú zal hij slaan) en genezen, en zij zullen terugkeren, zich bekeren tot Jhwh — en hij zal hen met open armen verwelkomen en hij zal sjaloom (heelheid) in hun levens brengen. (Een volstrekte ommezwaai vergeleken met de houding die in de exodus-traditie overheerst. Jhwh die Egypte slaat is eindelijk de genezer van Egypte.)

(23) Te dien dage zal er een grote weg lopen tussen Egypte en Assyrië (de twee supermachten; vertaal dit als een grote weg tussen de Sovjet-Unie en de Verenigde Staten). De Assyriër zal Egypte bezoeken, en de Egyptenaar Assyrië, en zij zullen tezamen aanbidden.

(24) Te dien dage zal Israel als derde partij toegevoegd worden aan Egypte en Assyrië, en (de belofte aan Abraham nu vervuld!) een zegen zijn in het midden der aarde, de oikoumene (de hele bewoonde wereld), (25) die nu gezegend wordt door Jhwh, de Heer der Heerscharen. En (Israel zal zijn specifieke eigen titels — Gods volk, het werk van mijn handen — moeten delen met anderen, want) Jhwh zal zeggen: Gezegend zijt gij, Egypte, mijn volk; gezegend zijt gij, Assyrië, het werk van mijn handen; gezegend zijt gij, Israel, mijn erfdeel.

Gottwald tekent hierbij aan: het is moeilijk voor te stellen dat een kerk,

welke dan ook, er plezier in zal hebben alleen maar „derde partij” te zijn met de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie, of ook met de Islam en het Boeddhisme. „Ik zal wegsterven als theologische noodzaak, maar alles waar ik voor stond zal onder de mensen vervuld worden, als zij leren werkelijk mens te zijn.”

Maar dit is immers alleen maar een gelijkenis. We hebben altijd geweten dat het verhaal van de mensheid in een tuin begint (zonder altaar) en in een stad zal eindigen, een wereldse stad om precies te zijn: „geen tempel in de stad” staat er. De kerk is maar een intermezzo in dat verhaal, en ze hoopt erop „te dien dage” de zaak te sluiten, wanneer dat dan ook zal zijn.

Christenen in veranderende instituties

I DE NAAM VAN HET STUDIEPROJEKT

Dit keer heeft de Wereldraad van Kerken grote moeite gehad het eens te worden over een algemeen aanvaardbare taak-omschrijving voor het projekt van het Evangelisatie-departement. Het verhaal van de eindeloze discussies (de eerste plannen werden al in 1966 geformuleerd!) zou bepaald niet stichtelijk zijn; vaak onverkwikkelijke beraadslagingen met veto-verklaringen; het heen en weer schuiven van woorden; het vervangen van de titel door een onder-titel en vice versa. De uiteindelijk aanvaarde titel is duidelijk een compromis: zo vaag en alomvattend dat hij bijna zonder betekenis is. We moeten deze moeizame zin maar als uitgangspunt aanvaarden zonder ingewikkelde hermeneutische oefeningen.

Het Centraal Comité vond, dat de dingen waar het echt om ging onvoldende uitkwamen in deze titel, en het bood aan te helpen met de specificatie dat „het studieprojekt een dubbele toespitsing moest krijgen: humanisatie en zending”.¹⁾ De ondertitel bracht deze suggestie als volgt onder woorden: „studies over zending en humanisatie”.

II ACHTERGROND VAN HET PROJECT

Eén van de opwindende dingen bij elk oecumenisch studieprojekt is de komst van nieuwelingen. Niet zo erg bevredigend is echter het feit dat

sommigen van die nieuwelingen zich geroepen schijnen te voelen om helemaal overnieuw te beginnen, *de novo*. Een ieder mag dat natuurlijk doen: er bestaat niet zoiets als een goed gedefinieerd *corpus* van „waarheid” met betrekking tot het werk van de evangelisatie, en als dat wel zo was, dan zou het krachtig bestreden moeten worden. Desalniettemin zijn er in de loop van de laatste twintig jaar in brede kring een paar algemene, heel voorlopige oriëntatie-schema's aanvaard als formules om dingen mee te *doen*. Men kan over deze schema's discussiëren, men kan ze bekritisieren, verwerpen, maar deze richtlijnen kunnen niet als gegeven genegeerd worden. Zij lopen vooruit op latere discussies en ze vormen een „instituut” waarin we uitgenodigd worden binnen te treden en waarin we geacht worden te participeren.

A. *Fase 1: 1948—1959*. Als vanzelfsprekend nam de Wereldraad in 1948 „aandacht voor *evangelism*” in zijn programma op. De eerste paar jaar heersten chaos en verwarring op dit punt. In de oecumenische bewegingen voorafgaande aan de Wereldraad waren evangelisatie en zending zonder meer beschouwd als de christelijke bezigheid, en daarom werden ze slechts heel zelden precies gedefinieerd.

Het is misschien nuttig om hier te noteren dat in de beide andere „oecumenische talen” het woord *evangelism* zelf een heel ander semantisch spectrum heeft. Een duitse geschiedenis van *Evangelisation* zal hoogstwaarschijnlijk uitlopen op de beschrijving van het werk van Billy Graham en anderen van dat type (revivalisme). De Franstaligen zijn druk doende geweest om „zinnige equivalenten” te vinden in termen als *présence of engagement*.

Het ging om méér dan een nauwkeurige herdefinitie van termen. De kerken moesten samen werken aan *een terrein voor gemeenschappelijk begrip en zinvol gesprek*. Er waren bijna tien jaren voor nodig om tot een soort (*eerste*) *oecumenische consensus over het evangelisatiewerk* te komen („dat merkwaardige woord”, zei Barth). We vinden deze consensus geformuleerd in een kleine brochure die op brede schaal is verspreid en blijkbaar in sommige delen van de wereld ook een belangrijke invloed heeft gehad: *A Theological Reflection on the Work of Evangelism* (1959). Kort samengevat, legde de brochure het accent op:

1. *Verwerping van de „Christendom”-illusie*. Alleen in uitzonderlijke

gevallen kunnen we die zogenaamde pre-evangelisatie veronderstellen, die bestaat uit de fantastische synthese van geloof, ethos en cultuur, zoals belichaamd in het *corpus christianum*.

2. *Situationeel realisme*. Het evangelie komt tot leven in werkelijke situaties. We kunnen niet werken op basis van algemeen aanvaarde clichés en stereotypen over de „noden” van de mensheid. We zullen die inductief moeten ontdekken.
3. *De leken zijn het volk van de Zending*.
4. *Als een communicatie-gebeuren kan evangelisatie nooit gereduceerd worden tot verbale categorieën*. Om woorden met elkaar te kunnen delen, moeten we wereld met elkaar delen.
5. *We moeten op zijn minst langs de lijnen van een „drievoudig getuigenis” denken: verkondiging (kerygma), corporatief getuigen (koinonia), en praktische demonstratie (diakonia) van het Koninkrijk.* 2)

Reeds in deze brochure van 1959 treffen we een hoofdstuk aan over „de structuur van de kerk”. Hierin wordt de vraag gesteld: „Wat moet er veranderen opdat de kerk gestroomlijnd kan worden voor haar taak van evangelisatie en zending?”

B. *Fase 2: 1961—1968*. „Missionaire structuren van de gemeente” werden door de Wereldraad-assembly in New Delhi (1961) aangewezen voor verder onderzoek. De verslagen van twee werkgroepen, de west-europese en de noord-amerikaanse, zijn gepubliceerd in *The Church For Others* (1967) en hebben in brede kring in verschillende talen gecirculeerd. 3) Het verslag deed dienst als één van de fundamentele voorbereidende documenten voor de Wereldraad-assembly te Uppsala (1968). In de Verenigde Staten kan men sporen van de inhoud ervan aantreffen in het *COGU Plan of Union* (1970). 4)

Optimisten koesterden de hoop dat we een (tweede) oecumenische consensus over het evangelisatiewerk bereikt hadden. Men kan het overkoepelende gezichtspunt nog het beste samenvatten op basis van het noord-amerikaanse deel van het verslag, waarin een poging gedaan werd om verband te leggen tussen bepaalde theologische perspectieven met de mogelijke consequenties daarvan voor structuren (pp. 68—86).

1. We bezien de werkelijkheid in het perspectief van *God-Wereld-Kerk* (niet: *God-Kerk-Wereld*).
*** De kerk neemt wereldlijke structuren aan (*assumptio*: om te gebruiken en te bekrachtigen!).
2. De wereld wordt gehistoriseerd: *in voortdurende verandering*.
*** De wereldlijke structuren die de kerk kan aannemen zijn momenten in processen.
3. Een korte omschrijving van God's werkzaamheid in de gehistoriseerde wereld zou *Missio Dei* kunnen zijn. God manifesteert zichzelf in een allesomvattende zendings-economie.
*** Als zij authentiek wil zijn, kan de kerk zich alleen maar voorbereiden voor participatie in God's zending.
4. Het doel van deze zending is *humanisatie*.
*** De kerk zal haar leven vorm geven rond de structuren van humanisatie, om daar haar leven *ad hoc* te structureren.
5. De *leken*, het volk van de zending, vormen de referentie-groep voor een realistische her-definitie van het (apart-gezette) ambt, en een efficiënte herstructurering van het kerkelijk leven.
*** Vorming van leken is de sleutel tot „missionaire structuren”.
6. In onze huidige (westerse) wereld moeten we rekening houden met drie karakteristieke trekken, die ieder voor zich ver reikende structurele consequenties hebben: *differentiatie* (pluralisme); *concentratie* (nauwkeurig omschreven „plaatselijke” eenheden worden vervangen door uitgebreide gebieden, of zones); *mobilititeit* (de stad als een massa-beweging, Cox).
*** Pluriformiteit van structuren met speciale aandacht voor kortdurende flexibele taak-groepen, hopelijk bijeengehouden binnen de bredere context van een regio of zone. 5)

C. *Naschrift en Voorwoord: 1967—1970*. Sommige groepen waarvan verwacht werd dat ze wezenlijk geïnteresseerd zouden zijn in elk nuchter onderzoek van evangelisatie schijnen diepgaand vervreemd te zijn geraakt door de publicatie van dit laatste Wereldraad-verslag, en ze hebben dat in onmiskienbaar duidelijke woorden laten weten. Wat er de laatste paar jaar

naar buiten gebracht is is van een ander kaliber dan de vroegere bona fide kritiek van medereizigers die eenvoudigweg merkten dat ze aan de andere kant van dezelfde weg liepen. Zonder overmatig te dramatiseren: we schijnen nu een breekpunt bereikt te hebben. De ideeën, en vooral de hele denkrichting neergelegd in het laatste verslag worden nu in het openbaar verworpen als „gevaarlijk”, „rampzalig”, „ketter”, „theologische vervalsingen”, enz. Het is wellicht nuttig om ons niet in complexe redeneringen te begeven maar te proberen een paar centrale punten op een rij te zetten, die door drie identificeerbare groepen onder woorden zijn gebracht, en dan een ogenblik naar de totale context te kijken waarbinnen *Fase 3: 1970 ff* van start moet gaan.

1. Door de jaren heen hebben enkele *missionaire kringen* zich koppig verzet tegen de belangrijkste gedachtengang van de evangelisatie-studies van de Wereldraad. Eén van de hoofdbezwaren was, dat deze studies niet duidelijk maakten wat het *differentium* van zending was (zending opgevat als het overschrijden van de grenzen tussen een gebied van geloof en plaatsen van ongelof). De meest problematische term is kennelijk *Missio Dei*; deze term werd soms beschouwd als „een ketterse nieuwigheid”.

Dit bezwaar komt misschien als een verrassing, want vanaf het begin van de jaren dertig is het *Missio Dei* begrip een algemeen thema geweest in het missiologische denken (gedeeltelijk op suggestie van Karl Barth in 1932). Scherpzinnige historici van de zendingsbeweging hebben het begrip als een wichelroede gebruikt om te ontdekken waar en wanneer er authenticie „grens-overschrijdingen” plaatshadden. Ieder die zelfs maar oppervlakkig vertrouwd is met recente literatuur beseft hoe consequent de vroeger zo genoemde „uitwendige zending” is aangewezen en verklaard als een bepalend aspect van de zending van God.⁶⁾ Toch blijven missionaire pragmatici (directeuren van raden e.a.) wantrouwig, zij weiden steeds uit over de „gevaren” van dit begrip. Zelfs te Uppsala, 1968, had één van hen het over dat alles-betekenende woord, dat soms (hier werd het structuren-verslag bijna *verbatim* geciteerd) „vaag wordt gebruikt voor het hele handelen Gods in tijd en ruimte”.⁷⁾

Lang geleden werd het woord *pan-missionisme* als scheldwoord uitgevonden. Met soevereine minachting voor de logica is de dwaze leus „Als alles zending is kan niets zending zijn” keer op keer herhaald. Het gerucht gaat dat sommige zendingsfunctionarissen praktisch hun veto hebben uit-

gesproken over het gebruik van deze „blikvanger” (*Missio Dei*) in titel en taakomschrijving van het projekt dat nu op tafel ligt.

2. „*Evangelicals*” van allerlei snit vonden in het structuren-verslag het zoveelste onweerlegbare bewijs van eigenzinnig denken in de Wereldraad. Zo werd het een alibi voor verdere polarisatie tussen “evangelicals” (met het beleden shibboleth: persoonlijke evangelisatie) en “ecumenicals” (met het toegeschreven shibboleth: sociale actie).

3. *Een groep duitse theologen* heeft de meest gecoördineerde aanval ondernomen. In hun *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise in der christlichen Mission* (maart 1970) verwerpen zij enkele sleutelbegrippen als tekenen van „theologische vervalsing”. Hoewel het verslag niet *expressis verbis* wordt genoemd, kan men ruimschoots aantonen dat het als een belangrijk bewijsstuk van de „Grundlagenkrise” beschouwd wordt.⁸⁾

Deze Verklaring is in dezelfde opbouw gepubliceerd als de beroemde *Barmer Thesen* van 1934. Elk onderdeel bestaat uit een of meer bijbelteksten, een belijdenis-uitspraak, en een *damnamus*-uitspraak. Onnodig te zeggen, dat centrale gezichtspunten zoals die geformuleerd zijn in het structuren-verslag in de *damnamus*-gedeelten te vinden zijn.

Deze (en nog meer) pathetische uitspraken zijn kennelijk gebaseerd op een beklagenswaardig gebrek aan informatie en/of een meer dan normaal toelaatbare hoeveelheid misverstand. De meeste mensen die tot dusver betrokken zijn geweest in studie- of werkprojecten over evangelisatie zouden zichzelf zonder aarzeling als deel van de „grens-overschrijdende” zendingsbeweging beschouwen: op een of andere manier “evangelicals”, evenzeer als de Frankfurter kliek verlangend om „trouw te zijn aan schrift en belijdenis”. Ze zouden met de meeste positieve uitspraken van de *Erklärung* zonder scrupules instemmen.

Met het noteren van deze reacties als een naschrift bij de fases 1 en 2 heb ik niet de bedoeling gehad om te blijven broeden over voorbije geschiedenis, maar om een paar belangrijke aanwijzingen te vinden voor de volgende fase. Als een voorwoord bij onze nieuwe fase 3 zal aanhoudende en consequente inspanning nodig zijn om soms nogal cryptische leuzen en “ingroup” telegramstijl-zinnen in meer conventioneel idioom te vertalen. Dit zal een duidelijke verscheidenheid van mening of zelfs een open conflict

niet uitsluiten, en dat hoeft ook niet. Het zou kunnen bijdragen tot vermindering van de verschrikkelijke verwarring en hopelijk tot een zekere reductie van de volstrekte onzin.

Deze noodzaak van meer nauwkeurige en meer omvattende evangelistische uitleg wordt nog dringender als we ons realiseren hoe er momenteel tegen initiatieven van de Wereldraad wordt aangekeken in bepaalde nogal luidruchtige theologische kringen. Het gerucht waart rond dat „nu de oecumenische wittebroodsweken voorbij zijn” de Wereldraad zonder passend thema zit. Nerveus probeert hij bij te blijven met de nieuwste snufjes; erop uit om (wat minachtend genoemd is) genitivus-theologieën te leveren waar en wanneer daar vraag naar is. Sinds de Church and Society Conferentie van 1966 in Genève hebben een theologie-van-de-revolutie en nog een-van-ontwikkeling de top van de prioriteitenlijst bereikt. Met dit alles wordt dan natuurlijk beweerd, dat de Wereldraad al te gretig gereageerd heeft op de zachte hint „laat de wereld voor de agenda zorgen”.⁹) Dit soort analyse van de huidige situatie is, zoals iedereen gemakkelijk kan ontdekken, partijdig, grof, oneerlijk, en niet zelden lasterlijk. Aan de basis van dit alles ligt kennelijk de overtuiging dat alleen de kerk *het* juiste thema van de kerk kan zijn en dat *zelf*-reflectie het gepaste oecumenische (en theologische?) tijdverdrijf behoort te zijn. Maar we hoeven niet in te stemmen met deze beoordeling om toch gevoelig te zijn voor dit denk-klimaat. Of we het leuk vinden of niet, de studies over evangelisatie en wat ze ook maar in druk zullen produceren zullen vanaf het allereerste begin gesitueerd zijn in deze geconstrueerde context; deze anti-oecumenische super-structuur, die kennelijk de ontologische status van een sociaal *feit* heeft. Bovendien worden er enkele legitieme zorgen onder woorden gebracht in dit kader van dikwijls absurde generalisaties. Twee van deze zorgen, die het meest klemmend lijken te zijn, zou ik hier in een *voorwoord* bij fase 3 willen noemen.

1. Het belangrijkste punt wordt uitgedrukt in het woord *specificiteit*. Er kan geen verschil van mening over zijn, dat het christelijk geloof geworteld is in, en doorgegeven wordt door, de verkondiging van specifieke gebeurtenissen. Het wordt geïnstitutionaliseerd in een aparte geloofsgemeenschap die een eigen bijzondere rol en zending te vervullen heeft. De kern van het evangelie is een schandaal van specificiteit (*skandalon*: een aannemelijke reden om *niet* te geloven). En om een lang verhaal kort te

maken, men vreest dat deze *sine qua non* op rampzalige wijze ontbreekt in huidige studies over zaken die door de wereld worden gedictieerd. Een overdosis van solidariteit schijnt een bijna volledige atrofieëring van christelijke specificiteit veroorzaakt te hebben. Daardoor, zo gaat de redenering verder, vinden we de kerk afgebeeld zonder een herkenbaar profiel en zonder duidelijke contouren, een „verkwisting van ecclesiale elementen”, enz. Zelfs alle pogingen om op een of andere wijze een „functionele ecclesiologie” te ontwerpen worden aan de kaak gesteld als omineuze stappen op de fatale weg in de richting van kerk-„ontbinding”.

2. Gelijk op met deze voornaamste zorg gaat het diep-gewortelde wantrouwen tegen *genitivus-theologieën*. Deze theologieën, zo zegt men, hebben de neiging zich te verwijderen van het centrale gegeven met zijn eens-voor-goed-karakter in de richting van „actuele” maar marginale en voorbijgaande zaken. In dit centrifugale proces worden uitdaging en respons gemakkelijk door elkaar gehaald, en wat begonnen is als een eerlijke poging om het evangelie in verband te brengen met de brandende vragen van vandaag (theologie van = theologie in relatie met) seculiere realiteiten. Op deze wijze worden er gewoon een paar *ad hoc* ideologieën bij geproduceerd waarin men een vigerende theorie naar eigen smaak (bijvoorbeeld een marxistische revolutie-theorie) adopteert, om die vervolgens te versieren met vrome voetnoten en „bijbelse” voorwoorden of naschriften.

Wat voor oordeel we ook willen vellen over zo'n aanhoudende stroom insinuaties, we hebben de moed niet om dit denk-klimaat arrogant te negeren of de legitieme vragen die erin gesteld worden over het hoofd te zien. Aanhoudende waakzaamheid is vooral nú aan de orde, nu het huidige project de verwachting schijnt te voeden dat de zoveelste *genitivus-theologie* (een theologie van instituties?) in de maak is. Hoe we de taakomschrijving ook wenden of keren, het zal er altijd als een puur „politiek” plan uitzien zonder voldoende garanties dat de christelijke specificiteit trouw gerespecteerd en adequaat uiteengezet zal worden („zending” in de ondertitel is immers al gediskwalificeerd als een „te vage” term). Nu onze hele maatschappij al zo fantastisch „gepolitiseerd” is, en de Verenigde Staten meer in het bijzonder door een proces heen gaan van “pan-politicalization”, voorspelt dit niet veel goeds.¹⁰)

In het licht van deze zorgen komen de volgende vragen naar boven. Hoe kunnen we ons verre houden van een conformistisch *pseudo-realisme* van machtsvertoon (dan lees je de titel zo: „Hoe kunnen christenen de macht om instituties te veranderen grijpen en uitoefenen?“), en op één lijn komen met het *bijbelse realisme* van „ressentiment tegen de macht” (J. Hempel)? Of, om het anders te zeggen, hoe kunnen we onmiskenbaar duidelijk maken dat we de nu gegeven taakomschrijving verstaan als een vrije vertaling van het woord van Paulus: „Wat er ook gebeurt, (*politheuesthe*) vervult uw verplichtingen als deelgenoten van de polis (maatschappij, configuratie van instituties), waardig het evangelie van Christus.” „Dan”, zo gaat Paulus verder, „zal ik weten dat gij vast staat, in één geest, één van ziel, mede strijdende voor het geloof aan het evangelie, zonder dat gij u door uw tegenstanders ook maar in één opzicht angst laat aanjagen . . . Dit zou werkelijk een echt bewijs zijn dat gij behouden wordt door God.” (Fil. 1 : 27ff).

IV. MOGELIJKE LIJNEN VAN ONDERZOEK

A. De documenten van 1968—1970, en het brede panorama van vragen en suggestieve richtlijnen kunnen gemakkelijk tot gevolg hebben dat het ons gaat duizelen. Wie zijn huiswerk heeft proberen te maken en nagedacht heeft over de overgeleverde teksten met de nodige dosis gezonde scepsis zal zich wellicht eerder gefrustreerd dan gemotiveerd voelen. Hij zal zich misschien niet-bevrijd voelen en in de verleiding komen om zo snel mogelijk weg te lopen van dit blijde jachtveld waar alles wat beweegt („*veranderende* instituties”) permanent onder schot gehouden wordt: wat? waarom? waarvandaan? waarheen?

Bijvoorbeeld: men verwacht van taakgroepen om na te denken over diepzinnige en complexe problemen zoals „Weet u zeker dat uw probleem echt problematisch is? Wie zegt dat? Wat voor getoetst bewijsmateriaal is ervoor?” enzovoort.

Omdat er — gelukkig! — geen kanonieke teksten zijn in de Wereldraad, moeten we dit vormloze pakket van suggesties, dat uit een redelijk goed gedefinieerde en toegespitste taakomschrijving in Uppsala is gegroeid, maar kritisch bekijken.

Wat sinds Uppsala gebeurd is, is misschien een herhaling geweest van een

oud vertrouwd verhaal. „Experts”, slechts uitgenodigd om mee te doen in een onderneming van *ad hoc* dienstbaarheid, zijn gewichtig gaan doen over hun specialiteiten zoals „methodologie” en „interdisciplinair onderzoek”, en in feite over het hele gamma van zuiver academische problemen. Waarschijnlijk realiseerden zij zich niet dat de Wereldraad niet is uitgerust en dus ook niet bevoegd is om te functioneren als een „academische gemeenschap”. In de meeste projecten heeft de Wereldraad zijn niet-academische doelstellingen onmiskenbaar duidelijk gedefinieerd (Faith and Order met zijn blijvende claim op te treden als *de* „theologische” taakgroep van de oecumenische beweging is misschien de enige belangrijke uitzondering).

Onder de vele problemen die keer op keer opduiken is het sociologie-theologie complex kennelijk blijvend aantrekkelijk. Zelfs als we de wereldzendingbeweging niet in onze beschouwingen zouden betrekken, dan heeft dit onderwerp op zijn minst vanaf het eind van de jaren dertig op de oecumenische agenda gestaan. Men kan verwachten — en hopen — dat al het nuttige dat gezegd zou kunnen worden in dit interdisciplinaire gesprek al meerdere malen geuit is.

De makabere ironie van deze zich voortslappende discussies is dat we in de loop der jaren op ons uitgangspunt zijn teruggekeerd. In de beginfase stond de „neo-orthodoxie” in volle bloei. Een cryptische uitdrukking als „theologische existentie” was niet alleen zinnig maar bevatte zelfs een nauwkeurig program: Theologie mag niet langer afhankelijk zijn van de richtlijnen van andere disciplines (vooral niet van de kinderen van de negentiende eeuw: geschiedenis, sociologie en zo). Het gebruik van de menselijke *logos* in het perspectief op *theos* (God) kon niet serieus bestreden worden door anderen die hun *logos* gebruikten in het perspectief op *societas*, *psyche*, enz. Theologie had zelf een integrale consistentie. Intussen heeft natuurlijk deze weigering om de rol van dienstmaagd van de andere methodische speurtochten naar waarheid te spelen er vaak toe geleid dat de theologie zichzelf gedroeg als de traditionele „koningin van de wetenschappen”, met de arrogantie die bij ouderdom (als discipline) hoort.

Nu zijn we kennelijk bij het andere uiterste aangeland. In een recente vergadering in New York waar dit onderwerp op de agenda stond, stelde een bekende sociaal-wetenschapper voor onderscheid te maken tussen „prekende” en „in de praktijk staande” vertegenwoordigers van vakken. Langs

deze lijn zou ik willen suggereren dat we nu zover gekomen zijn dat „prekende” sociologen besloten hebben alleen „in de praktijk staande” theologen te erkennen, op voorwaarde dat de laatsten bereid zijn door *hun* uitverkoren (en op zijn minst betwistbare) „wetenschappelijke” hoepels te springen. Kortom, er zullen geen moeilijkheden ontstaan als de theologie afstand doet van haar *logos*-karakter. Als men naar de snibbige, pseudo-absolutistische retoriek luistert, vraagt men zich wel eens af of er ook zoiets bestaat als de arrogantie die bij adolescentie (als discipline) hoort.

In twee recente gewichtige uitspraken over deze kwestie zijn we praktisch op de harde grond terecht gekomen.

Faith and Order publiceerde een aantal geheimzinnige alinea's die schijnen te suggereren, dat theologen niet in staat zijn een van de Personen van de Drie-eenheid zo „empirisch” te maken dat deze zou passen onder „wetenschappelijke” linealen, om gemeten te worden en voer voor sociologen te worden.

In één van de boven (sectie III) geciteerde documenten lezen we dat „de fundamentele vooronderstelling van de studie is, dat de theoretische rol van de theoloog een oneigenlijke rol is . . . echte theologie wordt niet gemaakt in een leunstoel of in een collegezaal door theologische specialisten, maar door leken-christenen die in de wereld handelen.”

Toegegeven, dat dit stukje proza misschien het zoveelste voorbeeld is van haastig in elkaar gesmeten zinnen van een „oecumenische” groep, onder druk geschreven (in leunstoelen, mag men aannemen), het is desalniettemin onverantwoordelijke onzin.

B. Met alle respect voor de experts zou ik willen voorstellen om ons los te maken van deze abstracte tendens van in het algemeen geraffineerde steriliteit. Op den duur zal elke deelnemer aan het projekt wel de gelegenheid krijgen gestalte te geven aan zijn roeping tot „intellectuele redelijkheid” (Bonhoeffer). Maar het lijkt niet verstandig om van te voren al te beslissen *waar* (geen ivoren torens?) en *wanneer* (eerste, tweede of derde bedrijf?) dit moet gebeuren. Op dit punt is het waarschijnlijk voorbarig om met een nauwkeurige werkverdeling te komen („empirisch onderzoek” door A en „evaluatie” door B?). We zijn niet in staat een scenario voor vaste rollen te schrijven (eerste bedrijf: sociologen? tweede bedrijf: een

rest van theologen, ontdaan van hun „theorieën” en op voorwaarde dat zij geen „specialisten” zijn?). We weten allemaal, dat schone „klinische” modellen vaak meer verwarring opleveren dan hulp. Daarom moeten we in de eerste plaats onze volle vrijheid gebruiken om heel andere *ad hoc* afspraken te maken en dienstregelingen te veranderen waar dat zo uitkomt. Er is geen geldige reden om epistemologische discussies voort te zetten (èrgens zullen die tot in eeuwigheid doorgaan).

Wat ik probeer te zeggen is, dat de materie van onze studie zelf ons dwingt af te dalen van -logische stelten. Onze Vaderen hadden het over een *majestas rei*, de dwingende majesteit van het ding dat men gaat onderzoeken. Wat zij daarmee zeiden, was dat men niet overhaast allerlei intellectualisering en baat moet nemen. Eerst moet men respect betuigen aan het „ding” dat binnen je horizon verschenen is op zo intrigerende wijze, dat je er niet van weg wilt lopen. Begroet het ding, stel jezelf open, probeer niet meteen achtergronden na te snuffelen of over oorsprongen te speculeren. Verheft uw harten, en blijf binnen de aktieradius van dat Ding. Dan zul je — misschien — beginnen te begrijpen.

1. Ik zou willen zeggen, dat één van de lijnen van onderzoek deze klassieke lijn moet zijn. Ons „ding” is er en we kunnen er niet goed wijs uit worden. Alle interpretaties zijn zo oppervlakkig en goedkoop. Als we onze taakomschrijvingen in common sense-taal zouden vertalen, dan zouden wij het zo zeggen: *Christenen in veranderende instituties*. Natuurlijk zijn ze daar. Waar zouden ze anders zijn? Ze zijn een deel van de wereld en delen hun levens met de hele mensheid. Ze zijn geen engelen. Het is hun „rol”, allereerst, om deze condition humaine te aanvaarden en vlees en bloed te zijn in de instituties die samen de maatschappij vormen. Als maaksel van de mens delen deze instituties in het medium van het menselijk bestaan, historiciteit. Per definitie zijn instituties *situatie-variabel*. Zonder ons te bekommeren om latere verklaringen zouden we het zelfs kunnen wagen om de twee omineuze termen van de ondertitel in deze context te plaatsen: *zending* is „zitten waar mensen zitten.”²⁰ In traditionele terminologie: *zending* is „samen wereld gebruiken”. *Humanisatie* betekent dat christenen gebruik moeten maken van alle gegeven instrumenten, namelijk instituties, om het leven menselijk te maken en te houden.

2. De „problemen” die te onderzoeken zijn zijn maar een klein aspect van het Mysterie van alledag. Zelfs als we de beste instrumenten, computer-

gegevens enzo, zouden kunnen gebruiken, dan nog zouden we een brede marge van onbekende dingen houden. Meestal zouden we eindigen waar we begonnen waren. Het beste dat we kunnen doen is een verhaal vertellen. En een verhaal is geen redenering.

In de uitstekende recente reeks van onderzoeken over de Kerk in Zending wordt gepleit voor „nederig agnosticisme”.²¹⁾

3. Ons „ding” is even oud als de kerk. De categorieën veranderen: de terminologie die we nu gebruiken is van na de Tweede Wereldoorlog. Wat nu onder het algemene hoofd „instituties” gerangschikt wordt is vroeger voorwerp van reflectie geweest onder andere opschriften, bijvoorbeeld „volken” enz. Een serieus onderzoek zou bijvoorbeeld een beschouwing van oud-testamentische wijsheidsliteratuur moeten bevatten (waarin Israël zijn solidariteit met de mensheid viert); evenzo nieuw-testamentische „huis-tafels” (waarin de kerk deelt in het ethos van alledag van andere mensen); de vroege apologeten die benadrukken dat „wij Christenen geen . . . Brahmins van India zijn . . . we horen bij uw leven, Romein; hetzelfde voedsel, dezelfde kleren, dezelfde mores, hetzelfde vermaak (!), enz.” (Tertullianus); de reformatische leer van de roeping (in de wereld); enzovoort.

De hele zendingsbeweging is achtereenvolgend door ons „ding”, of de belangstelling nu gericht was op aziatische „riten” (in de 17e en 18e eeuw) of op de mogelijkheid om de volken te „kerstenen” (19e en 20e eeuw). Dus: hoe houden we dit bewustzijn van Mysterie in leven, zonder ons te storten in „problemativering”?

4. Het werk van de taakgroepen blijft een belangrijk stuk onderzoek naar het verhaal van Christenen in instituties van verandering. Hier moeten we doorgaan met ons open te stellen voor wat er gebeurt, voorzichtig naar aanwijzingen zoekend, zonder die nu meteen te willen begraven in keurige definities. Dan zouden we moeten nagaan wat in het belang is van bevrijdend potentieel om toekomst te openen.

5. Het ziet er naar uit dat het niet mogelijk is om pedanterig precies te zijn. Stellingen over instituties worden meestal bescheiden gepresenteerd als hypothesen waarover men van gedachten kan wisselen. We zijn niet in een positie dat we ons uitgangspunt kunnen kiezen in een veilige, aanvaardbare, keurige definitie.

Over „het brede gamma van betekenissen dat aan het woord institutie verbonden wordt” is al eerder geklaagd in oecumenische verslagen. „Een lijst van definities die men alleen al in Amerikaanse sociologische literatuur vindt, bevat niet minder dan vijftig zulke definities”.²²⁾

Met deze indrukwekkende wolk van getuigen om ons heen (die zich nog steeds uitbreidt) moeten we toch een voorlopige werk-hypothese wagen, die dan getoetst, uitgedaagd, en misschien helemaal afgewezen kan worden. Nu dan, het volgende is een brouwsel van elementen die steeds terugkeren en die het meest relevant schijnen te zijn: *instituties zijn door de mens gemaakte oriëntatie-schema's, waarin gewoonten gestabiliseerd en gestereotypeerd zijn.*

Door de mens gemaakt: Een geliefkoosde uitspraak zegt, dat de mens de „demiurg” is van de secundaire wereld die zijn kunstmatige omgeving vormt. Wie over de oorsprongen van instituties probeert te speculeren komt tenslotte meestal met een saaie herhaling van het scheppingsverhaal. Ergens waren er mensen die het besluit namen „laat ons instituties maken”. De mens als schepper van zijn wereld begint met anderen relaties te organiseren. Samen, misschien zelfs zonder het te beseffen, beginnen zij een scenario te schrijven voor intermenselijke rollen; zo vierden zij hun grandeur als geschiedenis-makers.

Oriëntatie-schema's: Instituties worden opgetrokken uit het kwetsbare weefsel van houdingen, sociale gebruiken, rol-beschrijvingen, manieren van denken en van gedrag, geformaliseerde waarden, praktijken, procedures, enzovoort. Hoewel institutionalisering meestal een proces van organisatie-vorming impliceert (organisaties of associaties functioneren dan als *ad hoc*-expressies van waar het in de instituties om draait), mogen deze beide niet vereenzelvigd worden. Futurologen lezen over onze schouders mee en fluisteren: „*ad hoc*-cratieën”.²³⁾ Elke organisatie heeft een sterk *ad hoc*-karakter, is contingent en het mag niet zover komen dat organisaties instituties „bevroren” — instituties kunnen zich bedienen van een veelheid van georganiseerde incarnaties.

Bijvoorbeeld: het westerse model van het kleine gezin is op geen enkele wijze de enig-geldige expressie van de institutie Gezin. Het is niet meer dan één van de vele mogelijke contingente, *ad hoc*-incarnaties ervan. Waar deze twee zaken door elkaar werden gehaald ont-

stond in de zendingsgeschiedenis rampzalige morele verwarring. In de terminologie van vroegere studies zou men het als volgt kunnen zeggen: *Hervormers* proberen organisaties om te vormen; *Revolutionairen* hebben hun zinnen gezet op een opnieuw institutionaliseren van het weefsel van de samenleving. De al te talrijke *Rebellen* van onze tijd zijn mensen die protesteren tegen „organisaties” en „instituties” zonder de moed of de fantasie om nieuwe instituties te creëren (Tegen-cultuur).

Gestabiliseerd: Dit is, het zij erkend, het lelijke verfoeilijke woord in onze voorlopige hypothese. Dit woord smaakt naar “establishment”, en die argwaan is terecht. Als we (zo mogelijk) de negatieve boventonen van dit gangbare scheldwoord negeren, zou men een vertaling van *institutio* in “establishment” kunnen verdedigen. Eén van de veronderstelde zegeningen van instituties is immers, dat zij het individu bevrijden van de noodzaak om bij een nulpunt te beginnen. De zaken zijn al georganiseerd, niet voorgoed natuurlijk, maar (als ik het zo paradoxaal mag zeggen) met dwingende voorlopiegheid. Bij onze experimenten in de richting van humanisatie worden we uitgenodigd om de voorhanden kinderkamers van de humanisatie te betreden, namelijk de instituties. Er staat een gemeubileerd huis gereed, een gegeven; en niemand is door een of andere metafysische macht voorbeschikt om dit huis tot zijn thuis te maken. *Datum* is niet *fatum*. De mens blijft vrij om te aanvaarden of te verwerpen. De mens, dat onderontwikkelde zoogdier, wordt niet gedwongen in een context te leven waar alles definitief geregeld is (*Um-welt*). Hij wordt uitgedaagd de weg naar humanisatie in te slaan in voortdurende interactie met zijn medewereld (*Mit-welt*). Selectief, zijn vrijheid gebruikend om het hachelijke evenwicht te vinden tussen decisionisme (alsof hij om zo te zeggen in Genesis 1 was en er nog niets was gebeurd) en gewoon kudde-achtig conformisme.

Gestereotypeerd: Deze term mag niet al te absolutistisch worden opgevat. (*sterizo*: iets stevig als een rots neerzetten). Met dit woord probeer ik de aandacht te vestigen op de taal als het voertuig van stereotypering. Tot op zekere hoogte geldt, dat in onze oriëntatie-schema's de dingen niet verteld worden zoals ze gebeuren; ze gebeuren zoals ze verteld worden. Ze worden linguïstisch gestereotypeerd.

Dit is wellicht het waarheidselement in uitspraken van Rosenstock-Huessy en anderen, dat er geen echte revolutionaire verandering tot stand kan komen in enige maatschappij (configuratie van instituties) tenzij een nieuwe taal wordt ontworpen met woorden die uit hun stereotypering zijn losgemaakt (en die daarna natuurlijk weer gestereotypeerd worden).

Deze voorlopige suggesties, hoe onvolledig ze ook zijn, bedoelen aan te duiden dat een serieuze reflectie over instituties ons op het hele brede terrein van de anthropologie brengt. De meest creatieve denkers over dit onderwerp die ik ken hebben de hun aanvankelijk gestelde grenzen van „sociaal onderzoek” overschreden en hebben zichzelf veranderd in „filosofen van instituties”.²⁴⁾

6. Na deze uitvoerige excursen, waarin ik gewoon probeerde wat fundamentele informatie bij elkaar te zetten (enigszins geredigeerd), en, ik beken het, subjectief geselecteerde stukjes verslag, lijkt het niet gepast om met een „sterke theologische” finale te voorschijn te komen, als dat al mogelijk zou zijn. De materie waar theologen mee moeten werken is in de voorgaande bladzijden ruw geschetst. Zij hebben geen eigen terrein. Ze zijn gehouden naar het zelfde materiaal te kijken, in het perspectief op God. En dat kunnen ze natuurlijk alleen doen op basis van hun overtuiging dat God echt binnen de horizon is getreden van deze warrige menselijke werkelijkheid.

Wat zij misschien nog het beste op authentieke wijze kunnen doen is een paar vragen stellen en een paar perspectivische alternatieven suggereren.²⁵⁾ Het zou rampzalig zijn om een stevige orthodoxie te construeren van een „theologie van instituties” om die dan later in bepaalde gevallen toe te passen. Theologie is heel sterk een zaak van post-scripta, naschriften, waarin iemand weigert de wereld zomaar te accepteren.

Voorzover ik heb kunnen nagaan is de term institutie zoals die hierboven gebruikt is pas na de Tweede Wereldoorlog voorwerp van geconcentreerde theologische reflectie geworden, en voornamelijk in Duitsland. Met onze Latijnse achtergrond kon het woord natuurlijk niet helemaal genegeerd worden. In oudere Protestantse encyclopedieën en handboeken, en zelfs in enkele courante Katholieke, vinden we ongeveer het volgende:

- a) Institutio: installatie van een priester.
- b) Institutionalisme: hiërarchisch gestructureerde organisatie van de kerk, niet identiek met de charismatische gemeenschap (oudere onderscheidingen: kerk als institutie en als organisme; meer recent: kerk als institutie en als gebeuren).²⁶⁾
- c) Institutio: instructie (Calvijn).

Na de Tweede Wereldoorlog verandert de zaak. In een poging om de impasse te doorbreken tussen natuurrechtelijk en positivistisch denken en dan verder te komen dan de pat-stelling tussen Brunner (ordeningen) en Barth (Christocentrische modellen voor vormgeving van het gemeenschapsleven), kwamen sommigen aan met Ellul's institutie-begrip als een voldoende vloeibaar en misschien neutraal model.²⁷⁾ Er kwam geen compromis. Een commissie over instituties heeft alle lijnen van onderzoek nagetrokken en in zijn rapport verslag gedaan van een reeks artikelen en boeken.²⁸⁾

Ondertussen stelden enkele sociaal-wetenschappers intrigerende vragen over de mogelijke institutionalisering van bijvoorbeeld de *Dauerreflektion* van de moderne mens (H. Schelsky 1957), en zij kregen een echo in theologische probleemstellingen, bijvoorbeeld de institutionalisering van naastenliefde (Thielicke), enzovoort.

De beraadslagingen zijn nog niet bij een definitieve consensus uitgekomen (en dat zal waarschijnlijk ook niet gebeuren in de nabije toekomst). Tot dusver zien werk-hypothesen eruit als lang-ademige beschrijvingen of als instant-dissertaties. Ik voeg deze korte, en bij lange na niet adequate, samenvatting er gewoon tussen bij wijze van bloemlezing van steeds terugkerende vragen.

De belangrijkste kwestie is steeds geweest het vinden van een midden-term tussen goddelijke „ordeningen” van schepping en onderhouding en zuiver contingente immer tweeslachtige *ad hoc*-cratieën. Naar de vaak herhaalde stelling zijn „instituties allebei tegelijk: *gegeven* als fundamenteel schema èn grotendeels veranderbaar”: constant naar bedoeling en variabel naar vorm. Ze zijn het gemeenschappelijk produkt van God de Schepper (voortdurende trouw aan zijn bedoelingen) en de mens, de „demiurg”, met al zijn grilligheid, een schepsel van deze God.

De hele traditionele voorzienigheidsleer met al zijn voorzichtige onderscheidingen (bijvoorbeeld *causae secundae* enz.) komt in het gezichtsveld. Eenvoudige „oplossingen”, zo die al mogelijk zijn, zijn lasterlijk. Laten we proberen het hachelijk evenwicht te bewaren tussen het ene uiterste, waar gesuggereerd wordt dat God „werkt” waar er maar iets gebeurt (God, de initiatiefnemer van dingen die gebeuren), en het andere uiterste, waar gesteld wordt dat, als de mens als geschiedenis-maker opvallend aanwezig is, God wel afwezig moet zijn.

En of we willen of niet, we moeten klaar komen met de crux van Romeinen 13 : 1—7. Verwijzend naar het door de mens gemaakte romeinse rijk, beklemtoont Paulus dat bestaande „autoriteiten” geïnstitueerd zijn door God (vers 1). Instituties worden erkend als God's dienaren (vers 4) en liturgen (vers 6).

Tot dusver zijn instituties hoofdzakelijk gedefinieerd en beschreven als contexten van humanisatie. Het oorspronkelijke decor van de onderzoeken naar instituties („sociale ethiek” overlopend in anthropologie) bracht dit referentiekader haast vanzelfsprekend met zich mee.

Ik vraag me evenwel af, of de tijd niet gekomen is om met wat meer specifieke bijbeluitleg te experimenteren. Ik waag een poging. De oud-testamenticus Claus Westermann heeft in de afgelopen jaren „twee onderling afhankelijke maar onderscheiden lijnen in de Schrift” ontwikkeld. De eerste lijn is bekend: hier is het sleutelwoord *Heil*, en daarbij kunnen we de bewijsplaatsen op onze vingers aftellen. De tweede lijn is minder populair, hoewel deze op veel materiaal berust. Hier is het sleutelwoord *Segen*, dingen heel maken in het leven van mensen die zelfs niet de minste neiging hebben om proselieten te worden en „behouden” te worden.²⁹⁾

Bij de voorbereiding van onze komende taak hebben we het vaak gehad over een „roeping van de volkeren”. Omdat de woorden die het Oude Testament gebruikt om „volkeren” aan te duiden sociologisch onnauwkeurig zijn (gezin, clan, gilde, de mensheid?), kan een vertaling in „menselijke groeperingen” (J. Scherer) of zelfs, met moderne terminologie, in „instituties” niet worden uitgesloten. Als een agendapunt, dat we later zouden moeten onderzoeken, zou ik willen suggereren dat „het de roeping van instituties is om een zegen

te zijn", in het brede spectrum van de bijbelse betekenis (dat dan uitgezocht moet worden).

Misschien zou het onnodige conflicten helpen vermijden, als we duidelijk konden maken dat het bij de zending van het volk Gods hoort om zowel een „sacrament en instrument van heil” te zijn op de wijze van een „evangeliserende gemeenschap”, als een zegen als deel van instituties. Géén heil-monisme.

De meeste discussie-partners in het aan de orde zijnde onderzoek leggen er de nadruk op dat zij het eigenlijk hebben over het proces van institutionalisering (en we weten dat het niet kosjer is om instituties als dingen te behandelen). Om deze dynamiek levend te houden moeten we eigenlijk verder gaan dan de erkenning van de historiciteit van de mens, als een onaf product dat altijd zal proberen zichzelf te transcenderen. Een duidelijke belijdenis van de „eschatologische existentie” van christenen is nodig. Waar hij ook moge wezen, hij is *hos me* (1 Cor. 7 : 29ff), „alsof niet”, wachtend op de Komende Herschepper, die volledig gehumaniseerd leven zal institueren. Zijn missionaire, zegenende, humaniserende rol is: de toekomst open proberen te houden voor de toekomstloze mens in de verwachting van de Advent-God die beloofd heeft te komen waar de mens zich in nood bevindt.

Hos me participatie in instituties zal christenen verdacht en „onbetrouwbaar” maken. Het is hun gewoon niet toegestaan gulzige conformisten te zijn. In het romeinse rijk besefte men dat heel goed. In die goddelijk geordende samenleving werden christenen als „atheïsten” geïdentificeerd. Hun uiteindelijke loyaliteit lag elders; „in de hemel”, zegt Paulus, „van waar zij hun Heiland en Heer verwachten” (Fil. 3 : 20).

1) *Concept* (rood) no. 25, november 1969, p. 19; no. 27, maart 1970, p. 1.

2) Zie voor de geschiedenis van deze fase H. J. Margull, *Theologie der Missionarischen Verkündigung — Evangelisation als oekumenisches Problem* (1959).

3) W. Hollenweger, History of the Study “The Missionary Structure of the Congregation”, *Concept* (blauw), no. 19, november 1968, pp. 5—12.

4) *COCU: A Plan of Union* (1970). Openingszin: „Het volk van God wordt tot Zijn zending geroepen” (p. 10); cf. vooral sectie VIII “Organizing for Mission” (pp. 56—72).

5) Zie de publicaties van Colin W. Williams; voorts Tom Wieser ed., *Planning for Mission* (1966); World Council of Churches, *The Church for Others* (1967);

J. G. Davies, *Dialogue with the world* (1961); L. M. Russell, *Christian Education in Mission* (1967); H. T. Neve, *Sources of Change* (Flexible Church Structures) (1968); R. Reitz, *The Church in Experiment* (1969).

6) Bijvoorbeeld G. F. Vicedom, *Missio Dei* (1957).

7) John V. Taylor in het *Uppsala Report* (1968), p. 23.

8) Het eerste ontwerp voor de Frankfurter Erklärung werd geschreven door P. Beyerhaus (Evangelische Missions Zeitschrift, mei 1970, p. 98); tevoren had hij een brochure geschreven („alarmerend geëmotioneerd” volgens een recensie) over *Humanisierung* (1969), waarin hij de “ecumenicals” van de Margull-groep aanvalt. Eerlijkheidshalve moet gezegd worden dat de Frankfurter Erklärung een afgezwakte taal gebruikt in de *damnamus-alineas*. Barmen zegt „Wij verwerpen de valse leer”; Frankfurt: „Wij verzetten ons tegen de neiging”, enz.

9) Dit is voornamelijk gebaseerd op Duitse publicaties over de „theologie van de revolutie”.

10) Cf. J. Ellul, *Political Illusion* (1967); *Violence* (1969); en Peter Berger in *Movement and Revolution* (1970), p. 16.

20) Max Warren verwijst meer dan eens naar deze tekst van Ezechiël 3 : 15 als het begin van „zending”, bijvoorbeeld *The Christian Imperative* (1955), p. 31.

21) S. C. Mackie ed., *Can Churches be Compared?* (1969).

22) N. Ehrenström, *Institutionalism and Church Unity* (1963), pp. 26f.

23) Alvin Topfer, *The Future Shock* (1970).

24) Dit gedeelte is hoofdzakelijk gebaseerd op het werk van de duitse „institutiefilosof” Arnold Gehlen en op nederlandse publicaties op dit gebied. Zie P. L. Berger en Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (1966); samenvatting in *Concept* (rood), no. 31, juni 1970, pp. 21—27.

25) H. D. Bastian, *Theologie der Frage* (1969).

26) J. Leuba, *Institution et Evénement* (1950).

27) J. Ellul, *The Theological Foundation of Law* (1960, oorspronkelijk in het Frans 1940), p. 76. „Een institutie is een lichaam van rechtsregels dat georiënteerd is aan een gemeenschappelijk doel, en in bepaalde omstandigheden zich aan de mens oplegt.” In andere publicaties heeft Ellul geprobeerd om veel minder technisch te zijn; bijvoorbeeld: „Een institutie is alles wat in een bepaalde maatschappij op een vrijwillige basis georganiseerd is.”

28) Een kort verslag van W. D. Marsch, *The Concept of Institution in the Light of Continental Sociology and Theology*, in N. Ehrenström, W. G. Muelder eds., *Institutionalism and Church Unity* (1963), pp. 37—59.

29) Zie (na enkele artikelen) C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968).

Radicale alternatieven

„De armen zullen dan misschien de aarde beërven, maar de rijken — althans de onbuigzamen, de achtenswaardigen en de zekeren — zullen waarschijnlijk de kerk beërven. Steeds meer zien we dat de creatievere, avontuurlijker geesten de kerk uit gaan — of eruit blijven: maar van een massale exodus van de schuchteren en de conventioneelen is niets te bespeuren.”²⁾

Dit zegt ex-bisschop (nu gewoon Jim) Pike in zijn artikel „Waarom ik de kerk verlaat.” Hij noemt als de drie belangrijkste redenen: „de groeiende ongeloofwaardigheid, de toenemende irrelevantie en de grote machteloosheid van de kerk.”³⁾ Pike heeft besloten de gelederen te gaan versterken van wat hij noemt de „kerk-alumni”. In een laatste korte nostalgische terugblik neemt hij afscheid van zijn alma mater en zet een organisatie voor kerk-alumni op: een heroriëntatiecentrum voor mensen die nieuwe vormen van religie zoeken, en een omscholingsprogramma voor ambtsdragers die de kerk verlaten hebben.⁴⁾

Hier zien we het werkelijke gevaar van de discussie over *alternatieve kerkstructuren*. Het gevaar van het dramatiseren en opblazen van persoonlijke teleurstellingen tot beeldenstormende algemeenheden. Het geheel doet ons al te zeer denken aan de twee typische houdingen van intellectuelen tegenover de *gevestigde orde*: die van de opstandige criticus en/of die van de snob die zich heeft teruggetrokken. Het suggereert dat alleen de *élite* post-exodus en in ballingschap leeft. De schuchteren en conventioneelen worden achtergelaten bij de vleespotten van kerkelijk Egypte. Zij zijn gewoon niet „creatief en avontuurlijk genoeg”.

Dit snobisme is al behoorlijk wijd verbreid. Al die medelijdende glimlachjes voor degenen die de stap nog niet gedaan hebben; voor hen die maar „blijven hangen”. Alsof het evangelie bedoeld is voor de wereldwijzen en de heldhaftigen, en niet een opwindende blijde boodschap is voor de schuchtere, de conventionele, de arme of, zoals ik het zou willen

vertalen, „toekomstloze mens”. Ik geloof dat het hard nodig is de zaken eens op een rijtje te zetten om onze individuele complexen en partijprogramma's op een afstand te kunnen houden. Het onderwerp „alternatieve kerkstructuren” is bij lange na niet nieuw. In het boek *Handelingen* wordt er bijvoorbeeld al naar gezocht. Ik betwijfel of wij iets kunnen of zullen doen dat radicaler is (d.w.z. dat meer de wortel — radix — van de zaak raakt) dan wat er in die begintijd gebeurde, toen de christelijke gemeente verwierp wat we nu meestal *morfologisch fundamentalisme* noemen (de poging om historische, toevallige, experimentele vormen — *morphai* — tot eeuwig-geldende modellen en patronen te maken).⁵⁾ Toen was het duidelijk dat de geschiedenis het terrein is waar de kerk zichzelf ontvouwt. De kerk is niet iets eeuwigs temidden van een steeds veranderende stroom van gebeurtenissen. Ze is zelf een onderdeel van de gebeurtenissen. Binnen de stroom van de geschiedenis moet ze steeds opnieuw proberen te ontdekken wie ze is — experimenterend, zoekend, geleid door de levende Geest. Ik zal er niet aan beginnen een soort historisch exposé te geven van alle ooit voorgestelde alternatieven. Ik wil hier alleen een aantal *modellen* van alternatieve kerkstructuren opsommen, zonder naar volledigheid te streven. Van de meeste alternatieven weten we helemaal niets, omdat de kerkgeschiedenis grotendeels geschreven is vanuit het gezichtspunt van de gevestigde orde; om het werkelijke verhaal te vinden moeten we kijken naar allerlei bewegingen die het etiket „ketterij” of „schisma” krijgen. Over die modellen wil ik drie vragen stellen: Waarom ontstonden ze? Wat wilden of willen ze? Hoe kan dat nu en morgen gerealiseerd worden?

I

Waarom dat voortdurende zoeken naar radicale alternatieve structuren? Ik denk dat we een voorlopig antwoord kunnen vinden als we een globale fenomenologische schets van die structuren geven.

1) Het eerste en naar mijn idee door de eeuwen heen het meest terugkerende model is dat van de *huiskerk*.⁶⁾ Waarom? Deze huiskerken zijn om verschillende redenen ontstaan: goede, slechte en erg slechte. Er zijn veel pogingen gedaan om het „bijbels model” te imiteren. Dat zou natuurlijk weer morfologisch fundamentalisme zijn. Maar,

expliciet of impliciet heeft men ook beseft dat de beslissing om de *oikos* (de plaats waar je leeft en werkt; nu misschien de plaats waar je leeft of werkt) tot de locus van het kerkelijk leven te maken, heel fundamenteel was en erg veel zegt over structuur en levensstijl. Negatief betekende het twee dingen: kerk vindt niet plaats in een sacrale omheinde ruimte; met andere woorden, de *tempel* is niet een van de voorlopers van de *ecclesia*. En ten tweede, de *ecclesia* is geen variant van de *synagoge*, het leerhuis. Positief: uit recent bijbelonderzoek blijkt dat het woord *ecclesia* naar alle waarschijnlijkheid een politieke term was die gebruikt werd voor een eenheid of een geheel in de polis (maatschappij).⁷ De meest dramatische demonstratie van dit fundamentele gegeven was, dat de mensen samenkwamen in de maatschappij — *oikos* (daar waar de mensen zijn)! De kerk is een post-religieus, politiek gebeuren, en dat feit vieren wij in onze *oikoi* (huizen; of: waar we zijn).

Ik geloof dat we in veel vormen van de huidige huisgemeente-bewegingen dit verlangen terugvinden om de tempel en de synagoge te mijden en samen te komen daar waar we zijn. Waarom? Misschien voelt men intuïtief dat het *ecclesia*-gebeuren moet plaats vinden buiten een sacrale sfeer en buiten het centrum van indoctrinatie. Toch, als we de huisgemeenten nader bekijken, zien we dat ze ertoe neigen hetzelfde te doen als de „territoriale gemeente”. Ze fungeren vaak als *micro-gemeenten*. Katholieken hebben de neiging er „kleine tempels” van te maken, protestanten „mini-synagogen”.

2) *Religieuze orden* zijn ongetwijfeld gesticht als radicale alternatieven. In onze huidige terminologie zouden we ze *instituties van permanente gemeenschap* noemen.⁸ Waarom? Ik denk graag: vanwege een besef van „eschatologische existentie”. Religieuze orden wijzen op het feit dat wij leven in een wereld waarmee het spel gedaan zal zijn. Hun non-conformisme was een teken van het Koninkrijk van God. „Wordt niet gelijkvormig aan deze wereld, maar wordt hervormd door de vernieuwing van uw denken, opdat gij moogt onderkennen wat de wil van God is, het goede, welgevallige en volkomene”. (Rom. 12 : 2) De vraag is nu of ze zich nog van deze bijzondere functie bewust zijn.

3) Door de eeuwen heen zijn er veel *infrastructuren* binnen de bestaande kerkinstituten geschapen. Het *waarom* is hierbij essentieel want morfologisch gezien zijn deze structuren soms identiek met andere vormen.

De motieven zijn verschillend. In dit geval probeert men massieve kerkblokken *open* te breken en massa's op te splitsen in leefbare groepen — *à la mesure humaine* (op maat van de mens). Soms hebben ze iets gehad van de speciale sfeer van de kleine groepen, en heel vaak hebben ze Harvey Cox' richtlijn voor het leven in de stad (geen ik-gij maar ik-jullie verhoudingen) naast zich neergelegd.

4) Vooral het spectrum van *leken-groepen* is erg breed: van mensen die alleen maar „hun eigen gang willen gaan” tot een erg sterk en uitgesproken *anti-ambtsdragers-houding* (niet alleen gericht tegen ambtsdragers als figuren maar ook tegen een ambtsdragers-stijl). Een voorbeeld zien we in het begin van de Y.M.C.A. In 1854 was er een bijeenkomst van een aantal christelijke zakenlieden, die besloten om te gaan doen „wat de kerken niet doen en wat geen kerk alléén kan”, namelijk functioneren in de zakenwereld. Als we daar nu op terugkijken klinkt het allemaal erg „vroom”, maar in die tijd was het werkelijk een radicaal alternatief. Het was een niet-clericale christelijke groepering met een lege voorzittersstoel. We kennen zulke groepen allemaal.

5) *Taakgerichte groepen* zijn natuurlijk al oud, al hadden ze andere namen. Misschien is het nieuwe van de huidige taakgerichte groepen de herontdekking van een strikt *functionele aanpak* in een veranderende maatschappij. De taakgerichte groepen zijn op *projecten gericht*: soepel, flexibel, niet ontworpen voor de eeuwigheid. Het zijn maar instituten van beschikbaarheid, geschapen om te voorzien in een bepaalde behoefte van de maatschappij en van beperkte duur.

6) Een hele reeks structuren is te vinden onder de naam *underground church* (in de V.S.)⁹ en *alternatieve kerk* (in Europa). Een beknopte definitie van deze groepen is niet mogelijk. Er zijn grote verschillen in theologie en structuur, maar hun motief is hetzelfde of vergelijkbaar: ze willen *de gevestigde orde overtroeven door te verdwijnen* en niet meer afhankelijk te zijn van de besluiten van hoofdkwartieren. Waarom? Misschien alleen om wat leefruimte te hebben, wat ruimte om te experimenteren.

7) *Micro-oecumene* of beter (proleptische) *oecumenische groepen* worden ontworpen om *eenheid nu* te vieren, voordat de theologen besloten hebben dat het *kan*. *Alle* regels voor de verhoudingen tussen de kerken (intercommunie) zijn zo verschrikkelijk achterhaald dat dergelijke groe-

pen zich geroepen voelen ze te respecteren door ze gewoon te *negeren*. Het ziet er naar uit dat in de afgelopen jaren de meeste van deze groepen verder gekomen zijn dan christelijke inteelt en nu zoeken naar wat wel genoemd wordt „seculiere oecumeniciteit”, „basis-christendom” enz. 10) Het gaat deze groepen om de vraag hoe ze samen blijk kunnen geven van het feit dat het evangelie, en daarom ook de kerk, er voor de wereld is.

II

Ik weet zeker dat deze eenvoudige morfologie voor veel mensen klinkt als een hoofdstuk archeologie — ouderwets, achterhaald, en vooral: niet *radicaal* genoeg. Een nieuw behangetje, meer niet.

Toch moeten we uitzoeken *wat* men wilde in deze alternatieve structuren die (in hun tijd) als radicaal beschouwd werden. Ze probeerden terug te gaan tot de wortels, de bronnen (*ressourcement*). Zo'n radicale herbronning is niet alleen maar een poging om onze eigen afkomst te ontdekken, of onze huidige geschiedenis terug te voeren tot een bepaalde fase van de pre-(proto-)historie. Zodra we ons huiswerk maken, en de modellen en de bronnen bestuderen, ontdekken we dat de bronnen *iets nieuws* beloven. Vernieuwing is niet: moderniseren en de nieuwste rage invoeren (een gitaar in plaats van een orgel; en daarna weer een citer in plaats van een gitaar). Het is een gedegen, gedisciplineerde manier van zoeken naar de grond van ons bestaan zoals Tillich zou zeggen, of, zoals ik het liever formuleer, naar het begin van onze geschiedenis.

Het *wat* van alternatieve structuren wordt ons duidelijker als uit de bron (*radix*) de volgende woorden op ons afkomen (Jes. 43 : 18—19):

„Denkt niet aan hetgeen vroeger gebeurde en let niet op wat oudtijds is geschied.
Zie, ik maak *iets nieuws*, nu zal het uitspruiten
(spreekt God), zult gij er geen acht op slaan?”

Die litanie van het *wat* hebben we allemaal wel eens eerder gehoord. Het zijn bekende woorden. Ze zijn gebruikt en misbruikt, besmeurd door onze vingerafdrukken; maar de scheppers van alternatieve structuren hebben op dit nieuwe proberen te wijzen. Radicale alternatieve structuren worden denk ik alleen gevonden als dit nieuwe dat „uitspruit” wordt gezocht in „oude” bronnen.

Wat het nieuwe nastreefde, dat waren dikwijls (onder andere) de volgende vier zaken:

1) Ten eerste een ervaring van *gemeenschap*. Dat is een dubbelzinnige term. Hij moet misschien anders luiden: een plaats waar de vervreemding wordt opgeheven. Sinds Hegel en Marx is vervreemding een kernbegrip in de moderne anthropologie. Ik geloof dat veel van de alternatieve structuren zijn opgezet als kaders waarbinnen de vervreemding kon worden opgeheven. Ik denk dat we hiervan veel kunnen leren. Gemeenschap is in onze generatie niet afhankelijk van de frequentie van het „samenzijn”, maar veel meer van de intensiteit van de ontmoeting. Gemeenschap in deze zin, zonder noodzakelijkerwijs een evolutionaire continuïteit, heet in de duitse sociologie „punktuële” gemeenschap. Deze mogelijkheid van verschillende ritmes van bijeenkomen maakt mijns inziens een eind aan al onze oude opvattingen van regelmatige (zondagse) bijeenkomsten.

2) Ten tweede verlangt men aan dit vreemde samenzijn nieuwe uitdrukkingsvormen te geven. In traditionele termen betekent dat *creatieve liturgie*. Ze is nieuw omdat ze naar creatieve wegen zoekt om duidelijk te maken dat hier de *laos* (het volk van God) bijeen of aan het werk (*ergon*) is. Veel vooruitgang is er op dit punt nog niet geboekt, vind ik. Het is meestal een kwestie geweest van wat moderniseren *binnen* de oude kaders. We staan nog steeds voor de noodzaak om nieuwe kaders te zoeken, bijvoorbeeld die van lachen en understatement (cabaret).

3) Ten derde komt in alternatieve structuren *dienstbaarheid* naar voren. In ons kerkelijk vocabulair is dat een geaccepteerde term, en we gebruiken hem graag en vaak. Maar hoe kunnen we dat doen zonder filantropische *hybris*, niet zomaar (en alleen maar) in curatieve diakonie, maar echt in vooruitziende dienst? Hoe kunnen we onze diensten *zó* aanbieden dat ze de toekomst openen en hoop geven aan de toekomstloze mens? (Jer. 29 : 11).

4) De vierde karakteristiek is misschien een korte samenvatting van het geheel: *authentieke spiritualiteit* of, als dat te veel is, *authenticiteit*. Dat is een interessant woord (*authentēs*). In het grieks slaat het ook op iemand die zelfmoord pleegt; een doe-het-zelver in extremis. Authenticiteit is niet slikken wat anderen zeggen, maar het zelf uitzoeken. Het is niet het verzamelen van tradities maar (misschien) van een paar dingen waaraan je jezelf wilt wijden. Het is dus niet de wapenrusting van koning Saul aan-

trekken (David probeerde het en zei: „daar kan ik me niet in bewegen!“), maar je weg gaan met een slinger en een paar door jezelf gekozen stenen (I Sam. 17).

In een van de boeken van Bernanos komt iemand bij de priester met de vraag: „Wat gebeurt er als je je geloof verliest?“ Hij antwoordt: „Op een dag word je wakker en merk je dat het geloof geen vorm meer geeft aan je leven, dat is alles“. Authentieke spiritualiteit is eenvoudig, dat *geloof vorm geeft aan je leven*.

III

Maar *hoe?* Hoe moeten we het doen, nu en morgen? Blauwdrukken zijn er niet. In het christelijk geloof is het zoals in de moderne kunst: *eerst functie, dan vorm*. Daarom is dit de kernvraag: „Wat wil je doen? Hoe wil je functioneren?“ Iedereen moet voor zichzelf een authentiek antwoord trachten te vinden op die vraag. Er zijn echter enkele *gemeenschappelijke perspectieven*. Ik zal er een paar noemen zonder er diep op in te gaan.

1) *Ontmythologiseer structuren*. Het is belangrijk om in te zien dat structuren geen vaste eenheden zijn. Het zijn gewoon *processen* — momenten in een voortgaand proces van afbraak en opbouw van structuren. Wij geloven niet in structuren (radicale of niet zo radicale). Wij *gebruiken* ze zolang ze bruikbaar zijn. We gebruiken ze zolang die vormen de functies dienen. Daarom kan niemand met een goed geweten zeggen dat hij *gevangen zit* is een structuur, want dat is slechte sociologie en slechte theologie.

2) *Accepteer werkelijk pluralisme*. Eén model bestaat niet, heeft nooit bestaan en kan niet bestaan. Radicaal-zijn betekent nu net: bevrijd zijn van uniformiteit. En dan hoeven we niet alleen maar voorzichtig aan complementaire structuren te denken, maar ook aan *tegenstrijdige* structuren: sommige die vorm willen geven aan „gemeenschapsleven“, andere die gewoon instituten van beschikbaarheid zijn.

3) *Schep tijdelijke structuren*. In onze veranderende maatschappij kunnen structuren niet anders dan tijdelijk zijn.¹¹⁾ In een veranderende en flexibele maatschappij moeten de kerkstructuren ook veranderend en flexibel zijn. Dat wil zeggen dat we alleen *ad hoc* en op korte termijn kunnen plannen. Dat betekent dat we zelfs onze plannen voor programma's

als „Joint Action for Mission“ moeten maken in het besef dat alles wat we doen voorlopig en tijdelijk is, omdat we in voortdurende verandering leven.

4) *Zoek een authentieke levensstijl*. Alternatieve structuren zijn *alleen* radicaal als ze helpen zoeken naar en experimenteren met een authentieke levensstijl en zo mee vorm geven aan het leven. Paulus gebruikt hier in een van zijn brieven het woord *politeuesthai* (Fil. 1 : 27) voor. Paulus heeft het over deel uitmaken van de polis (maatschappij), „waardig het evangelie van Christus“. Dat houdt in dat we ons verre moeten houden van het model van de *tempel* (heilig terrein) en de synagoge (leerhuis), en een plaats moeten proberen te vinden in de *oikos* — de plaats waar de mensen samen leven en/of werken.

5) *Gebruik moderne ritmes*. Waarschijnlijk zullen alle structuren een ander *ritme* hebben dan het oude babilonische van 52 weken (zondagen). Een „punktuële“ gemeenschap zal niet afhankelijk zijn van de frequentie van het bijeenkomen, maar van de kwaliteit en intensiteit van de ontmoeting.

6) *Probeer experimentele structuren*. „Wij zullen niet weten wat we niet doen“. Deze uitspraak van Bonhoeffer is een echo van het Evangelie van Johannes. Wie de wil van God wil kennen, moet hem *doen* (Joh. 8 : 31). Er zit iets zieligs, zo niet ziekelijks, in de pogingen om in abstracto modellen te bedenken alsof wij de maatschappij onder controle hebben. Wij moeten deel uitmaken van de stroom der geschiedenis en daarbinnen onze weg vinden. Met andere woorden, alle structuren zijn *experimenteel*. Per definitie is een experiment een poging, de traditie aan nieuwe ervaringen te toetsen in de hoop en verwachting dat nieuwe waarheid (*aletheia*) openbaar zal worden.

Wij denken (of vrezen) vaak dat onze kerkstructuren met de woorden van Adolfs „graven van God“ aan het worden zijn. Aan het slot van zijn boek schrijft hij: „In het evangelie is sprake van twee soorten graven.

Het ene was witgepleisterd . . . de onechte façades . . .

Het andere was leeg . . . Hij leeft . . .

de Boodschap van wat komen gaat.”¹²⁾

Maak uw keus!

- 1) Inleiding voor een conferentie over *Radical Alternatives to Church Structures*, uitgaande van Emmaus House, New York City, in april 1969.
- 2) *Look Magazine* (April, 1969), 54—58.
- 3) *Ibid.*, p. 55.
- 4) *Ibid.*, p. 58.
- 5) Thomas Wieser, ed., *Planning for Mission* (1966), pp. 134—7.
- 6) Vgl. voor literatuur over huiskgemeenten: J. G. Davies, *The Secular Use of Church Buildings* (1968), pp. 1 ff.
- 7) W. Schrage, „Ekklesia und Synagoge”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1963), S. 178—202.
- 8) Vgl. voor deze typologie het rapport van de WCC, *The Church for Others* (1967), pp. 83 ff; L. M. Russell, *Christian Education in Mission* (1967), pp. 40-73.
- 9) Malcolm Boyd, ed., *The Underground Church* (1968).
- 10) A. H. van den Heuvel, *The Humiliation of the Church* (1966), Ch. VI, “Toward a Secular Understanding of the Ecumenical”.
- 11) W. G. Bennis, P. E. Slater, *The Temporary Society* (1968).
- 12) R. Adolfs, *Het Graf van God*, Ambo Utrecht 1966, blz. 164.

De belofte van de stad

De laatste jaren horen we van allerlei kanten dat „genitivus-theologie” populair is maar niet deugt. Eigenlijk gaat het om een taalkundige kwestie met een verborgen agenda. Onder „genitivus-theologie” verstaat men het bedrijven van theologie *van, over*, gefascineerd *door*, een bepaald aspect van het leven. Gewoon een thema apart zetten en een paar theologische meningen formuleren (verder gaat het natuurlijk niet). Dat is de meest simpele manier om de zaak op te zetten: je logos gebruiken, de hele werkelijkheid waarnemen, in het perspectief op theos, God. En zo krijgen we een hele stoet van theologieën *van*. Een paar voorbeelden: van de bevrijding, van de revolutie, van de ontwikkeling, van de zwarten, van de chicanos, enz. Op dezelfde manier proberen we een *theologie van/over de stad* te ontwerpen (Harvey Cox).

Ik ben er, eerlijk gezegd, wat wantrouwig en sceptisch over. In al deze gevallen, net als in zovele andere, moet men een verschijnsel objectiveren, „verdinglichen”, zo goed mogelijk analyseren. Ons agendapunt is *daar-buiten*, we kunnen er van een afstand („epistemic distance” heet dat meestal tegenwoordig) naar kijken. Je moet voldoende afstand nemen van de dingen om de feiten, de profielen, de ideologieën enz. te zien. Ons *object* van nieuwsgierigheid en onderzoek is *daar*, wij zijn *hier*, waar we dan ook zijn. De warboel ligt ergens achter onze horizon, maar wij hebben alle relevante gegevens om onszelf innerlijk gerust te stellen: we weten wat ons object precies behelst; we dragen een mis op voor deze warboel (“we say a mass for this mess”).

Nu dan, een ruwe schets als inleiding; drie punten en een toepassing tot slot, net als bij een oude gereformeerde predikant.

De eerste mogelijke benadering van ons thema noem ik empirisch of statistisch. „Harde feiten”, ondergebracht in passende rubrieken. Gebruik van een computer maakt het nog beter en aanvaardbaarder. Zó veel immigranten tegenover zó veel emigranten; kennelijk is het een feit dat

de meeste migraties niet langer in de moderne stad eindigen maar daar ook beginnen, als een escape naar de suburbia of exurbia. Of: dit is het criminaliteits-percentages, het percentage van mensen die hun schoolopleiding niet afmaken, enz.

Ik bekken dat ik groot respect heb voor deze verzamelaars van gegevens; er komt bijna altijd een ander verhaal uit dan wat je geneigd bent te denken en te verwachten.

Maar deze feiten krijgen pas betekenis binnen een aanvaard kader. Hier zijn we bij de tweede benadering, de fenomenologische. Voorzover ik het begrijp, probeert een fenomenoloog feiten te verbinden met een zinvol referentie-kader. En dat zonder te oordelen — dat is de beroemde gouden regel van de fenomenologie: epochè, onthoud u van elke vorm van inquisitie-achtig oordeel. Het komt mij voor dat deze benadering in de meeste gevallen een mystificatie is. Men heeft een vooropgezet idee, een beeld of een mythe; en de feiten worden dan zo gestroomlijnd dat zij in dit beeld passen en het bevestigen.

In de derde plaats zal er, neem ik aan, ook wel zoiets zijn als een theologische beoordeling; daar zullen we het zo meteen over hebben. Ons probleem als dienaren van het evangelie schijnt daarbij te zijn dat onze benadering quasi-theologisch en in werkelijkheid fenomenologisch is. Dat wil zeggen, we ordenen de harde feiten op zo'n manier dat we wel poseren als fenomenologen (epochè) maar ondertussen onze theologische-bijbelse-traditionele complexen en overtuigingen binnenbrengen. We zijn slim genoeg om te weten hoe we dat spel moeten spelen. En we hebben goede voetnoten (documentatie) voor alles wat we willen inbrengen of waar we gewichtig over willen doen. In de grond van de zaak zijn we allemaal een samengesteld mengsel van vooroordelen vóór en tégen de stad. En daarbij verstaan we de kunst onze houdingen te bewijzen, althans te documenteren.

Om hierin wat helderheid te krijgen en om te ontkomen aan „genitivus-theologie” (waarin we er van uit gaan dat we weten waarover we het hebben en waarover we theologiseren), zou ik graag een simpele typologie willen suggereren. Ik weet zeker dat we allemaal vertrouwd zijn met de genoemde types en dat we ook allemaal weten hoe primitief de typologie is. Maar we moeten tot een bepaalde graad van consensus komen, anders

kunnen we niet samen praten. Een frans spreekwoord zegt, vrij vertaald: als je wilt discussiëren zul je een vorm van consensus moeten accepteren. Nu dan, we hebben het over de POLIS. Dat is Grieks. Voor het ogenblik vertaal ik het maar met gemenebest. Een groep mensen, bij elkaar om het leven leefbaar te maken. Om dit te kunnen doen moeten ze politiek handelen. Politiek is de wetenschap van de staat: „de wetenschap en de kunst van het zodanige besturen van de stad dat deze wordt wat zij werkelijk is”, — „een wonder* van samenwerking”. De afmetingen van dit gemenebest zijn niet belangrijk; polis duidt een *kwaliteit* van leven aan, namelijk burgerschap.

Hier begint de „klassieke lijn”: de antieke wereld bestond uit een reeks steden. Hun functies waren verschillend: soms regerings-centrum (stad: de plaats van het paleis); soms godsdienstig centrum, het ondersteunende verband van tempel of kathedraal; soms een plaats voor handel (markt, banken), voor onderwijs (scholen, universiteiten); de bron van correct gedrag (polis-polite, civitas-civilized, urban-urbane enz.); het klimaat voor mensen die vrij willen zijn; enzovoort.

Zonder enige vorm van romantische nostalgie kunnen we gewoon aanvaarden dat deze situatie-variante functies ingrediënten van onszelf zijn. Of we willen of niet, we zijn polis-mensen. In al deze gevallen wordt de polis, de stad, opgevat als een centrum, waar beslissingen genomen worden die de omgeving (streek, natie, wereld) beïnvloeden. Om deze „klassieke” lijn duidelijk uit te laten komen en in een symbool te vangen voeg ik er een kwalificerend voorvoegsel aan toe: de oude *metro-polis*, de moeder-stad, een beaming van de feitelijke situaties; meer recent (achttiende eeuw) *megalo-polis*, na de industriële revolutie en door de vervoersmogelijkheden niet langer begrensd; en in onze eigen tijd, *ecumeno-polis* (Doxiadis): de visie — al gedeeltelijk werkelijkheid geworden — dat de hele bewoonde wereld (oikoumene) een stuk van de polis wordt. (Deskundigen zeggen dat in de jaren zeventig het evenwicht tussen stedelijke en landelijke gemeenschappen zal doorslaan.)

Dat is één perspectief: het klassieke. Er is er nog een, en ook dat is een deel van onszelf. „Er is in elke stad een voorsmaak van necro-polis, een stad van de dood” (Younger e.a.). Een kwestie van perspectief, versterkt en gesteund door „feiten”. De grondhouding is deze: waar een groep

mensen (ook vreemdelingen: de stad is, en is altijd geweest, een conglomeraat van inboorlingen en vreemdelingen) samen gaat leven, daar komt geweld, misdaad, onderdrukking, gebrek aan eerbied voor de broodwinning van medeburgers. Een stad van mensen kan alleen maar op de dood voorbereiden. Iedere polis is, op zijn minst in aanleg, *necro-polis*. Bewijsplaatsen: een paar profeten en al onze huidige onheils-profeten. Is het mogelijk om van mensen, bij elkaar gegooid in een groter verband dan de stam of de "extended family", te verwachten dat zij in de wegen des Heren zullen wandelen en menselijk zullen zijn, of (omgekeerd) menselijk zullen zijn, zodat ze in de wegen des Heren kunnen wandelen? Zoals gezegd, sommige profeten hebben deze vraag gesteld. Zij konden alleen maar verwijzen naar de kleine plaatsen (gemiddeld 3000 inwoners) van Israel. Je had maar twintig minuten nodig om om de glorieuze stad Gods (Jeruzalem) heen te wandelen. Het ging dus niet alleen om afmetingen, maar om kwaliteit van het leven. Als ik de profeten (de echte en de andere) goed beluister, dan beweren zij dat het geschieden van heil en menselijkheid alleen mogelijk is in specifieke sociale verbanden (Rea-bieten!). Younger: „Er is in elke stad een voorsmaak van *necro-polis*”.

Over de genoemde types kunnen we discussiëren en van mening verschillen. Maar het volgende type is een echte twistappelpel: de stad als *theo-polis*. Als dit ter sprake gebracht wordt, beginnen we meestal te stotteren en te stamelen. Ik neem aan dat de meesten van ons bereid zijn te zeggen dat God overal is en overal handelt, ook in New York. Maar zodra we deze uitspraak, deze belijdenis, in specifieke situaties moeten verifiëren, raken we in moeilijkheden. Levert de krant van vanochtend soms bewijs of steun voor de overtuiging dat New York een stad van God is? Hoe dan en waarom dan?

Het is allerminst mijn bedoeling om deze keiharde vragen uit de weg te gaan, maar ik wil op dit moment graag een onderscheid inbrengen, afkomstig van een „filosoof van de hoop”, Gabriel Marcel. Denk eraan, zei hij — ik parafraseer — dat je een onderscheid maakt tussen probleem en mysterie. Het woord zegt het al: problemen zijn dingen die ons voor de voeten gegooid zijn. Als „mondige” mensen moeten we problemen oplossen. Daar is geïnformeerde en intelligente handeling voor nodig. Daar zijn politici mee bezig. Hun programma's zijn probleem-gericht en

oplossing-gericht.

Maar, zo gaat Marcel verder, daarnaast is er ook altijd *mysterie*, iets wat je niet onder een microscoop kunt leggen en analyseren. Voor degenen die ogen hebben om te zien en oren om te horen biedt het mysterie zich aan. Ik denk dat Marcel hier het middeleeuwse begrip van de majestas rei in gedachten heeft, de majesteit van het ding (al kan ik hem daarop niet precies citeren). Men kan een majesteit alleen op kenotische wijze benaderen: geconfronteerd met U, met Het, realiseer ik mij dat ik niets ben. Mijn opdracht om problemen op te lossen kan ik naar vermogen vervullen, maar dit kan ik niet hanteren: het mysterie heeft de structuur van verwijderdheid — we kunnen alleen maar hopen zo dichtbij te komen als mogelijk is; en we vieren het feit, dat we hier niet in staat zijn „op te lossen” of te „manipuleren”.

Mijn suggestie is dat we de probleem-benadering en de mysterie-benadering moeten combineren. Om een oude christologische formule te lenen: niet vermengd en niet gescheiden. Beschouw de Stad van de Mens niet alleen op de manier van het oplossen van problemen maar ook als mysterie, waar we geen greep op kunnen krijgen (als dat wel kon was het niet langer een mysterie).

Ik probeer mezelf en u zo ver te krijgen, dat we in de stad wandelen als in een *theo-polis*. Zion/Jeruzalem is natuurlijk het symbool. Niet alleen een stip op de kaart; ook niet de navel van de aarde (Ezechiël), maar een vuile rommelige plek waar God heeft besloten Emanu-el te zijn. Als „teken en sacrament” dat dit realiteit zal worden. Praten over Jeruzalem is: een *nieuw* Jeruzalem belijden. Dat is altijd een veilige plaats geweest, de woonplaats van God. Maar we realiseren ons dat in de Schrift (en waar zouden we anders terecht kunnen voor informatie) de Stad van God is losgeraakt van geografische categorieën en geen onderdeel meer is van onze zichtbare wereld. Een *theo-polis* betekent daarom geen nederzetting, maar een uitdrukking van hoop en verwachting. Een horizon van hoop, als u wilt.

(Het Oude Testament: „Zo zegt de Here der Heerscharen: wederom zullen Mijn steden overvloeien van het goede; nóg zal de Heer Sion troosten, Jeruzalem nóg verkiezen.” Zacharia 1 : 17. Het Nieuwe Testament: Jeruzalem zoals God het wil is niet hier ergens, het is boven, Jeruzalem zal u vrij maken, zij is onze moeder, Metro-polis. Galaten 4 : 26. *Boven*

betekent hier niet: in de wolken, maar: beschikbaar in iedere menselijke persoon. Als Gods stad, de locus van bevrijding.)

Uw geduld is nu lang genoeg op de proef gesteld; ik besluit met twee p.s.-jes.

Het eerste p.s. is een stukje uit een brief van 594 vóór Christus, geschreven aan ballingen die hun wortels kwijt zijn. Bestemming (nota bene) Babylon, symbool en vleeswording van onderdrukking. Schrijver (waarschijnlijk) de profeet Jeremia.

Wat zegt hij? U voelt zich ontworteld, in de handen van vreemde machten; ik stel me voor dat u heimwee voelt, u wilt naar huis, naar huis. Het Jeruzalem-syndroom leeft heel sterk. Ik heb een woord van God, zegt de schrijver, degene die u uit het beloofde land heeft gestuurd om in deze plaats vol heidendom te wonen. In dit vreemde land spreekt God nog steeds. Het woord van de Heer: vestigt u in dit vreemde land, bouwt huizen, sticht gezinnen. Heeft God hen dan alleen gelaten? Hier volgt de pointe: zoekt de sjaloom van deze stad (land?), want hun sjaloom zal uw sjaloom zijn, en bidt voor hen. En dan gaat de brief verder: de anderen hebben natuurlijk ook hun utopia, hun ideologieën, „dromen die zij dromen” — gelooft hen niet; Ik de Heer heb hen niet gezonden. En verder op: Ik ken de plannen die ik voor u koester: plannen van sjaloom, niet van corruptie of vernieling; plannen om u toekomst en hoop te geven, een toekomst om op te hopen (Jeremia 29).

Hier zou ik willen suggereren: theo-polis betekent leven waar je bent. Niet meer „genitivus-theologie” van/over de polis. *In* de stad (Babylon, weet u nog?) horen we deze belofte.

Twee anecdotes, natuurlijk geen argumenten. — Een paar jaar geleden werd een documentaire over East Harlem (Babylon?) gepresenteerd. Titel: “a square mile of hell”. Dit zal de gedachten van de ballingen in Babylon wel goed weergeven. Maar het volk van God in dit gebied wees deze titel krachtig van de hand. Maak ervan: “a square mile of hope”. Wat zou Jeremia dit geweldig vinden. — Een paar maanden geleden was er bezoek van een christelijke studiegroep die zich bezighield met de problemen van de stad. Zij kregen een “city-shock” en praatten met een zaakwaarnemer. Hij zei ongeveer het volgende: „Ik ben het met u eens. Ik ben tot de conclusie gekomen dat er maar één ding is dat erger

is dan in New York wonen. Dat is: *niet* in New York wonen.” — Zonder commentaar.

Een tweede p.s., misschien iets moeilijker. We kennen allemaal het onderscheid dat in het hele Nieuwe Testament gemaakt wordt tussen blepomena (de dingen zoals we ze zien) en elpizomena (de dingen waar we op hopen). Hebreeën 11: geloof is gefundeerd op dingen waar we op hopen, het is niet een overtuiging (ideologie) over de dingen zoals we ze zien. Luther zegt in één van zijn duistere zinnen: om te begrijpen waar het in het geloof over gaat, moet je je ogen in je oren stoppen. Vertrouw het empirische bewijsmateriaal niet, luister naar de beloften. Eén zin tot slot: als we op de blepomena vertrouwen, komen we terecht in necro-polis; als we naar de elpizomena durven te luisteren, dan kan zelfs déze stad een theo-polis worden.

Bibliografie

Indeling: 1. inleidende opmerkingen; 2. bibliografie van J. C. Hoekendijk vanaf 1964; 3. enige secundaire literatuur; 4. opmerkingen over het Hoekendijk-archief.

1. INLEIDENDE OPMERKINGEN

De hier gegeven bibliografie sluit aan bij de bibliografie die in *De Kerk Binnenste Buiten* is opgenomen, en wel bij nr. 93 van die bibliografie (het daar aangegeven nr. 94 komt te vervallen: het bedoelde werk hoort bij 1965 en wordt dus verderop opnieuw genoemd). Ook de in *De Kerk Binnenste Buiten* gebruikte code is hier opnieuw van toepassing:

- A boeken/brochures
- B bijdragen aan boeken, bundels, lexicons
- C artikelen in tijdschriften en andere periodieke uitgaven
- D gepubliceerde referaten
- E publicaties van de Wereldraad van Kerken
- F publicaties van bepaalde organisaties
- G Offset-druk
- H Stencil - beperkte oplage

Bij de bibliografie van *De Kerk Binnenste Buiten* zouden de volgende aanvullingen moeten worden opgenomen:

- z.j. BDF *Evangelieverkondiging aan de Buitenkerkelijken vanwege de Protestantse Kerken*, in: *De Evangelieverkondiging aan Buitenkerkelijken*, uitg. Willibrordvereniging Bostel, pp. 49—66; inclusief een weergave van de discussie.
- 1948 C (tussen nrs. 12 en 13) *In Memoriam Dr. Hans Schärer*, *De Heerbaan* 1 nr. 1, pp. 18—22.

- 1950 EH (tussen nrs. 28 en 29) *Evangelism in Holland*, uitg. Wereldraad (het is niet geheel zeker of Hoekendijk de auteur is van dit document).
- 1952 C (tussen nrs. 40 en 41) *Evangelism through Christian Education*, in: *World Christian Education*, 1e kwartaal, pp. 7—8, 24.

Vervolgens moet de gebruiker van de Hoekendijk-bibliografie bedenken, dat er een aantal Wereldraad-publicaties zijn waarin Hoekendijk een groot aandeel had maar die niet in zijn persoonlijke bibliografie zijn opgenomen. Het gaat hier met name om de volgende documenten: *Evangelism — the Mission of the Church to Those Outside her Life* (1954); *A Theological Reflection on the Work of Evangelism* (1959); *The Missionary Task of the Church — theological reflections* (1961); en *The church for Others* (1967). Niet alle vertalingen van Hoekendijk's werk konden worden opgespoord en vermeld. Voorts zijn ook de stencils die Hoekendijk aan Union Theological Seminary voor studiedoeleinden opstelde en verspreidde, alsmede de discussie-nota's die binnen dit Seminary een beperkte verspreiding vonden, buiten beschouwing gelaten.

2. BIBLIOGRAFIE VAN J. C. HOEKENDIJK VANAF 1964

- 1964 94. A *De Kerk Binnenste Buiten*: keuze uit zijn werk door L. A. Hoedemaker en P. Tijmes (Amsterdam); duits: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, bewerkt door H. J. Schultz (Stuttgart); engels: *The Church Inside Out*, vertaald door I. C. Rottenberg (Philadelphia, 1966).
95. CH *Rondedans om Robinson*, in: *Vragenderwijs*, blad van de Utrechtse Studenten Parochie, II nr. 10 (mei), pp. 3—10.
- 1965 96. BEH *Bemerkungen zur Bedeutung von Mission(arisch)*, in: H. J. Margull Hrsg., *Mission als Strukturprinzip* (Genève), pp. 30—39; engels: *Notes on the Meaning of Mission(ary)*, in: *Concept 5-9-1963* (beperkte oplage), en bovendien in: Th. Wieser ed., *Planning for Mission*, Working papers on

- the new quest for missionary communities (New York 1966), pp. 37—48.
97. BEH (met Hans Schmidt, Werner Simpfendörfer, Charles West): *Zum Problem von Theologie und Soziologie*, in *Mission als Strukturprinzip* (zie boven) pp. 125—127; engels: *On Theology and Sociology*, in *Planning for Mission*, pp. 131—134.
98. BEH (met Hans Schmidt): *Morphologischer Fundamentalismus*, in *Mission als Strukturprinzip* (zie boven) pp. 127—130; engels: *Morphological Fundamentalism*, in *Planning for Mission* (zie boven) pp. 134—137.
99. B *Kirche*, in: H. J. Schultz Hrsg., *Theologie für Nicht-theologen* (Stuttgart), in de één-delige uitgave van 1966 staat deze bijdrage op pp. 196—200; nederlands: *Theologie voor Niet-theologen* (Utrecht), deel 2, pp. 5—10.
100. B *Oecumeniek*, in: W. F. Dankbaar en M. de Jonge red., *Inleiding tot de Theologische Studie* (Groningen), pp. 201—210.
101. C *Man met een Droom: Martin Luther King Jr.*, Wending 19, pp. 698—706; Duits: *Ein Mann mit einem Traum, Martin Luther King*, in *Kontexte* band I (Stuttgart), pp. 85—91.
102. C *Het Christendom in de Wereldgeschiedenis* (over het boek van A. Th. van Leeuwen), Wending 19, pp. 808—813.
103. B *Dominee Displaced? Tussen Pius en Pias*, in: *Essays en Interviews over de Priester* (Utrecht), pp. 98—125.
104. B *Unklerikale Kirche*, in: *Anruf und Aufbruch*, Festgabe für Günter Jacob (Berlin), pp. 197—216.
105. C (Discussie met G. C. van Niftrik), *Kerk en Theologie* 16, pp. 355ff.
106. AD *De Wereld als Horizon* (Amsterdam) (afscheidscollege Utrecht); Duits: *Evangelische Theologie* 25, pp. 467—484.

- 1966 107. A *Anhang: Zur Frage einer Missionarischen Existenz*, toegevoegd aan *Kirche und Volk in der Deutschen Missionswissenschaft*, bearb. und hrsg. von E. W. Pollmann (München 1967) (vertaling en bewerking van nr. 11), pp. 297—354.
108. CD *Mission — a Celebration of Freedom*, *Union Seminary Quarterly Review* 21, pp. 135—144; Duits in *Kontexte* band IV (Stuttgart), pp. 124—131.
109. C (met R. Shaull en K. Cragg): *Discussion: Technology, Theology and the Christian Faith*, *Union Seminary Quarterly Review* 21, pp. 417—437, spec. pp. 426—433. (= nr. 102).
110. C *Review of F. Hahn, Mission in the New Testament*, *Union Seminary Quarterly Review* 21, pagina-nummers onbekend.
- 1968 111. DH *About Structures and Ministries* (Maryknoll); eveneens gestencild in 1969 (IDOC, Rome) en 1970 (Andershaw Foundation).
- 1969 112. DH *Radical Alternatives to Structures* (New York).
113. CEH *Bible Study on Romans 8 : 13—27*, Concept special issue nr. 25.
114. C *Kirche — Chance zur Erneuerung?* *Zeichen der Zeit*, pp. 166—168 (= nr. 99).
- 1970 115. C *Evangelization of the World in this Generation*, *International Review of Mission* 59, pp. 23—31.
116. AD *Horizons of Hope*, The Denman Lecture-series in Atlanta, Georgia (Nashville).
117. EH *The Role of Christians within Changing Institutions: Studies on Mission and Humanization* (working paper).
- 1971 118. B *Kirche ist Hauskirche*, in: Colin W. Williams, *Kirche: Tendenzen und Ausblicke* (Geluhausen/Berlin), pp. 197—204; het aanhangsel „Hauskirche — Untergrundkirche” waarin Hoekendijk's bijdrage is opgenomen (pp. 189—226) staat niet in de oorspronkelijke Amerikaanse editie: C. W. Williams, *The Church*; *New Directions in Theology Today* volume IV (Philadelphia, 1968).

119. B *De Actuele Betekenis van het Oude Testament*, in: *De Bijbel*, uitg. De Geïllustreerde Pers N.V. (Amsterdam), band I, pp. 65, 66.
- 1972 120. B *Jesus-bewegingen — Gehuiden uit de Contra-cultuur*, idem, band VI, p. 2719.
121. C *Welkom! Kom aan Boord!* Reactie op „stellingen betreffende de godsdienstige en kerkelijke situatie van onze tijd” van W. H. van de Pol, *Wending* 26, pp. 748—754.
122. C (met Letty Russell-Hoekendijk): *New York Impressies 1*, *Wending* 27, pp. 205—213.
123. B Fragmenten uit *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft* (nr. 94), in: M. Pirl, B. Smitmans Hrsg., *Kirche für Morgen — Ausblicke und Modelle* (Stuttgart).
- 1973 124. B Bijdragen aan The McGraw-Hill Encyclopedia of World Biography: an international reference work (New York), 12 delen:
William Carey, II, 368—369.
Father Damien, III, 257;
Alexander Duff, III, 466—467;
St. Francis Xavier, IV, 190—191;
Cardinal C. M. A. Lavigerie, VI, 361—362;
St. Peter Claver, VIII, 390—391;
- 1974 125. C (met Letty Russell-Hoekendijk): *New York Impressies 2, Over Kerkvernieuwing*, *Wending* 29, pp. 351—360.
- 1975 126. BD Bijdragen aan T. Yamamori and C. R. Taber eds., *Christopaganism or Indigenous Christianity?* (The W. S. Carter Symposium on Church Growth at Milligan College, Milligan Tennessee, 1974) (South Pasadena): *A Perspective on Indonesia* (pp. 57—75); *Missiological Observations* (pp. 143—152); *Universality and Freedom in Mission* (pp. 217—223).
- 1976 127. BD *Response to a paper by Gregory Baum*, in: E. Fleischner ed., *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust* (New York), pagina-nummers nog niet bekend.

a) Algemeen

Het is uiteraard niet mogelijk om alle werken waarin Hoekendijk genoemd wordt of waarin zijn werk enigszins besproken wordt op te sommen; het gaat hier om een selectie van die boeken en artikelen waarin een rechtstreeks gesprek met Hoekendijk wordt geëntameerd of waarin een specifieke analyse van zijn werk te vinden is. Voor een bredere oriëntatie kan men terecht bij de literatuur, genoemd in nr. 107, blz. 297, noot 2, en in het algemeen bij literatuur over de zgn. „Nederlandse apostolaats-theologie”. De hier volgende lijst is alfabetisch opgezet.

J. Brisbois, s.j., *Apostolat - Religion - Eschatologie dans la Théologie de la Mission selon H. Kraemer*, J. C. Hoekendijk, A. T. van Leeuwen, thèse, Paris 1972.

G. Còffele, *Johannes Christiaan Hoekendijk - da una Teologia della Missione ad una Teologia Missionaria*, diss. Rome 1976.

M.-J. le Guillou, o.p., *Mission et Unité: les Exigences de la Communion*, Paris 1960, speciaal deel 1 cap. 4, pp. 81—101.

L. A. Hoedemaker, *Apostolaat en Ecclesiologie*, *Vox Theologica* 33—1963, pp. 133—148.

id., *Johannes Christiaan Hoekendijk*, in: H. J. Schultz Hrsg., *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, pp. 577—581.

id., *De Oorspronkelijkheid van het Apostolaat*, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 30—1976, pp. 141—154.

K.-H. Kandler, *Kirche als Exodusgemeinde — Bemerkungen zur Theologie J. C. Hoekendijks*, *Kerygma* 17—1971, pp. 244—257.

H. D. de Loor, *Hoekendijk en Verder*, Amsterdam 1966.

D. Manecke, *Mission als Zeugendienst: K. Barths Theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von W. Holsten*, *W. Freytag und J. C. Hoekendijk*, Wuppertal 1972.

H. J. Margull, *Theologie der Missionarischen Verkündigung*, *Evangelisation als ökumenisches Problem*, Stuttgart 1959.

L. van der Molen, *Hoekendijk passé? Een oriëntatie in het werk van Prof. Dr. J. C. Hoekendijk*, *De Heerbaan* 21—1968, pp. 322—339.

b) Artikelen rondom Hoekendijk's afscheid in 1965

Men zie hiervoor:

Kerk en Theologie 16—1965, pp. 250ff, 360ff (G. C. van Niftrik);
Gemeenschap der kerken 19—1965, nr. 7/8: een themanummer met verschillende artikelen;
Hervormd Nederland 21—1965, nr. 22;
Trophonios, onafhankelijk studentenweekblad Utrecht, 1—1965 nr. 29 (28-5-65).

c) Korte (herdenkings-)artikelen na Hoekendijk's overlijden in 1975:

A. J. Bronkhorst, in Kerk en Theologie 26—1975, pp. 342—345;
H. Jonker, in Theologia Reformata 18—1975, pp. 242—244;
L. A. Hoedemaker, in Trouw 4-7-75; en in Vandaar, november 1975;
H. v. d. Linde, in Tijdschrift voor Theologie 15—1975, pp. 313—314;
J. M. v. d. Linde, in Wereld en Zending 4—1975, pp. 329—331; in Nederlands Theologisch Tijdschrift 30—1976, pp. 55—58; en in Areopagus (Utrechtse theologische faculteit) nr. 5, oktober 1975, pp. 4—6;
A. P. Stadler en P. Starkey, in Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 31—1975, pp. 307—308;
P. Starkey, in UTS - The Union News, oktober 1975, p. 7.

4. OPMERKINGEN OVER HET HOEKENDIJK-ARCHIEF

Bij de afsluiting van de kopij voor deze „bibliografie” was het nagenoeg zeker dat het hele Hoekendijk-archief, d.w.z. alle manuscripten, aantekeningen enz., naar de Utrechtse Universiteitsbibliotheek zou worden overgebracht. Uiteraard is dit archief nog niet gekatalogiseerd. Maar het aanwezige materiaal kan men als volgt globaal indelen:

1. Een drietal dozen met goed geordend materiaal uit de „Nederlandse tijd”: studie-aantekeningen, uittreksels, college-manuscripten en manuscripten van gehouden lezingen en gepubliceerde artikelen.
2. Een twintigtal boeken uit Hoekendijk's bibliotheek die vanwege de erin gemaakte aantekeningen van bijzondere waarde zijn. De gehele bibliotheek van Hoekendijk is opgenomen door de Yale Divinity School Library in New Haven, Connecticut.
3. Een grote hoeveelheid voorbereidende aantekeningen voor artikelen, lezingen, e.d. in de „amerikaanse tijd”, globaal geordend.
4. Een grote hoeveelheid gestencild materiaal (syllabi enz.), gebruikt voor colleges, al of niet voorzien van aantekeningen; en voorbereidende

aantekeningen voor diverse colleges, globaal per vak geordend.

5. Diverse scripties en dissertaties onder Hoekendijk's begeleiding tot stand gekomen.
6. Diverse discussie-nota's over situatie en ontwikkeling van Union Theological Seminary in het algemeen en het departement “World Christianity” in het bijzonder.
7. Meer persoonlijke aantekeningen en correspondentie. Een gedeelte hiervan blijft, samen met een aantal geluidsbanden, voorlopig achter bij Mevrouw Russell-Hoekendijk. De geluidsbanden zijn gemaakt van een serie colleges over “Church in Mission” (PT 351), van een serie colleges over “Missionary Theology” (WC 324), van een lezing over de stad (in deze bundel opgenomen), en van de herdenkingsdienst na Hoekendijk's overlijden.

Het zal nodig zijn om het archief in de nabije toekomst definitief te ordenen en te katalogiseren, en zo voor gebruik gereed te maken. Mevrouw Russell-Hoekendijk is van plan om de colleges van PT 351 met behulp van de hierboven genoemde geluidsbanden tot een boek uit te werken. Verder zou men zich kunnen voorstellen, dat iemand de uitwerking ter hand zou nemen van de grote syllabus over “Missionary Theology”. Hier van bestaat reeds een versie (in Bangalore in 1972 gebruikt), die redelijk gedetailleerd is. Men zou bij de verdere uitwerking gebruik kunnen maken van het vele materiaal dat nu ter beschikking staat.