

# INHOUDSOPGAVE

## „WERELD EN ZENDING”, JAARGANG 1975

<i>A. Artikelen</i>	
H. J. ter Bals	Verslag van de bijeenkomst van de uitgebreide adviesgroep voor "Urban and Industrial Mission" van de Wereldraad van Kerken, 13—20 maart 1975 in Tokyo . . . . . 376
M. Bekema/W. van den Eerenbeemt	Guatemala geholpen? . . . . . 163
O. E. Costas	Een teken van hoop. Een Latijns Amerikaanse beschouwing over Lausanne '74 . . . . . 295
N. Daldjoeni/N. G. Schulte Nordholt	Leid (ons) niet in verzoeking . . . . . 174
J. M. van Engelen/J. van Lin	'Evangelisatie'. Balans van een synode . . . . . 256
Y. Feenstra	Vragen rondom Afrikaanse theologie . . . . . 98
J. Filius	Uit het oogpunt van billijkheid . . . . . 202
R. M. K. van der Grijp	Op weg naar een Latijns Amerikaanse kerkgeschiedenis . . . . . 332
J. Heijke	Afrikaanse bisschoppen op de Romeinse synode . . . . . 279
L. A. Hoedemaker	Protestantse stemmen in het moratorium-debat . . . . . 419
L. J. Hogebrink	Wordt de gever er zelf ook wijzer van? . . . . . 192
J. M. Hogema C SSP.	Het moratorium-debat in katholieke kring . . . . . 442
E. Jansen Schoonhoven	Een moratorium op wederzijdse assistentie van kerken? Theologische reflecties . . . . . 470
J. A. B. Jongeneel	Christelijke literatuur in de Indonesische taal . . . . . 341
A. F. J. Klijn	Enige opmerkingen over de houding van het Nieuwe Testament ten opzichte van de niet-christelijke wereld . . . . . 17
C. H. Koetsier/F. J. Verstraelen	Op weg naar volwassen missionaire relaties: Een inleidende analyse van een „doorbraak” . . . . . 409
C. J. Labuschagne	De godsdienst van Israel en de andere godsdiensten. Op zoek naar een bijbelse fundering van de theologia religionum . . . . . 4
L. Lagerwerf	Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1974 . . . . . 132
J. van Lin/R. G. van Rossum	Wegen naar een heroriëntatie in de kerkelijke hulpverlening . . . . . 218
J. M. van der Linde	In memoriam Johannes Christiaan Hoekendijk . . . . . 329
D. C. Mulder	Dialogo in Colombo . . . . . 82

O. Notohamidjojo	Twee verschillende levenshoudingen van de ontwikkelings- en ontwikkelde landen, die betrokken zijn bij de hulpverlening in Indonesia . . . . .	18	<i>J. L. Swellengrebel</i> , In Leydeckers Voetspoor, deel I	C. D. Grijs	144
F. N. M. Nijssen	Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving. Enkele problemen bij de evangelisatie in Nederland . . . . .	30	<i>K.-H. Dejung</i> , Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910—1968 . . . . .	L. A. Hoedemaker	145
Ph. Quarles van Ufford	Missionaire assistentie en zelfstandigheid: een dilemma? Enkele sociologische kanttekeningen over effecten van samenwerking tussen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Javaanse Kerk op Midden-Java . . . . .	45	<i>D. J. Bosch</i> , Het Evangelie in afrikaans gewaad . . . . .	J. Heijke	147
Julio de Santa Ana	Enkele overwegingen over hulpverlening . . . . .	15	<i>G. Evers</i> , Mission, Nichtchristliche Religionen, Weltliche Welt . . . . .	J. M. van Engelen	149
P. J. A. M. Schoonenberg S.J.	Christologie en theologie der godsdiensten . . . . .	15	De Kerk in Mozambique, van Portugese naar Afrikaanse Kerk . . . . .	C. H. Koetsier	151
H. L. Tobing	Het levensverhaal van Tuan Markus . . . . .	2	<i>A. Hastings</i> , Wiryamu. Het verslag van de massamoord in Mozambique . . . . .	C. H. Koetsier	151
J. Verkuyl	Over ontwikkelingen in de theologia religionum en gestalten van de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies in onze tijd . . . . .	36	<i>C. H. Koetsier</i> , Zending als dienst aan de samenleving. 2		
J. Verkuyl	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 . . . . .	36	Over de houding van zending en kerk ten opzichte van sociaal-economische vraagstukken in Indonesië, in het bijzonder op Midden-Java . . . . .	C. L. van Doorn	237
J. L. de Vries	De kerk en de toekomst van Namibië . . . . .	38	<i>J. Verkuyl</i> , Indonesië, onze meest nabije naaste in Azië . . . . .	M. C. Jongeling	239
—	Politiek - sociaal - religieuze Verklaring van de Verenigde Methodistische Kerk in Angola . . . . .	245	<i>W. Bühlmann</i> , Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche . . . . .	A. Camps o.f.m.	240
—	Consultatie van de Kerken van Korea en Japan. Gemeenschappelijke Verklaring . . . . .	111	<i>E. Jansen Schoonhoven</i> , Variaties op het thema zending . . . . .	J. van Lin	318
		119	<i>Max Warren</i> , Crowded Canvas . . . . .	J. van den Berg	319
			<i>O. E. Costas</i> , The Church and its Mission: A chattering critique from the Third World . . . . .	J. M. van Engelen	323
			<i>E. Ilugu</i> , Christianity and Ibo Culture . . . . .	J. Heijke	404

B. Boekbesprekingen

<i>J. J. E. van Lin</i> , Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram. 1910—1938	J. M. van der Linde	95
<i>W. L. Grichting</i> , The value system in Taiwan 1970. A preliminary report . . . . .	A. Camps o.f.m.	142
<i>A. G. Honig jr.</i> , De heerschappij van Christus en de zending . . . . .	A. de Kuiper	142
<i>R. J. van der Veen</i> (red.), Waar blijft God? De roep om bevrijding in deze wereld en het getuigenis van het evangelie . . . . .	A. de Kuiper	143

## AAN DE ABONNEES

L.S.,

Wegens de sterk gestegen papierprijzen en de voortdurende verhoging van de portokosten is het niet mogelijk om de abonnementsprijs van f 15,— te handhaven.

Voor 1975 is de abonnementsprijs vastgesteld op f 19,— (studenten f 15,—). Wij hopen dat u begrip voor deze verhoging zult kunnen opbrengen.

U kunt ons geweldig helpen om kosten te sparen door nu reeds de f 19,— over te maken op postgiro 49 32 48 t.n.v. Nederlandse Zendingsraad te Amsterdam.

Wilt u vooral vermelden voor welk jaar de betaling is en voor wie, want dit laatste geeft nogal eens moeilijkheden, als men voor een ander betaalt. Willen vooral degenen die 1974 nog niet voldaan hebben dat nu ook meteen doen?

Hartelijk dank voor uw medewerking!

Redactie en administratie

## Ter inleiding

Dit thema-nummer van 'Wereld en Zending' is gewijd aan een onderwerp dat in onze tijd om nieuwe bezinning en nieuwe praxis vraagt. Dat onderwerp is de verhouding tussen aanhangers van verschillende religieuze gemeenschappen en de vragen die daarmee samenhangen, zowel theologisch als praktisch. Over dat thema is een stroom van nieuwere literatuur verschenen, terwijl er vele nieuwe, boeiende experimenten te melden zijn.

In dit nummer vindt u een beschouwing van een oudtestamenticus en een nieuwtestamenticus over ons thema.

Dr. C. J. Labuschagne uit Groningen geeft een diep-borende beschouwing over 'de godsdienst van Israel en de andere godsdiensten' dat verrassende, waardevolle gezichtspunten opent.

Prof. dr. A. F. J. Klijn, eveneens uit Groningen, bespreekt ditzelfde thema vanuit de context van het Nieuwe Testament.

In aansluiting aan deze beschouwingen geeft prof. dr. P. J. A. M. Schoonenberg S.J., systematicus in Nijmegen, die over de theologia religionum na het Tweede Vaticanum reeds vaak publiceerde, een specimen van zijn visie onder de titel: 'Christologie en theologie der godsdiensten'. Hoewel Schoonenberg op originele wijze zijn visie weergeeft, kan zijn bijdrage toch tevens fungeren als een illustratie van de ontwikkelingen in de nieuwere theologia religionum in de Rooms-Katholieke theologie.

Na hem komt prof. dr. J. Verkuyl aan het woord met een overzicht van de nieuwe ontwikkelingen in de theologia religionum in de Rooms-Katholieke theologie en met de variaties in de Protestantse theologie. Na dat overzicht tracht hij stippellijnen voor een ontwerp te geven en gaat hij vervolgens over naar de verschillende gestalten van de dialoog waarmee in de laatste jaren geëxperimenteerd wordt. Deze bijdrage is wat uitvoerig. Het is namelijk tevens een vóórpublicatie van een hoofdstuk uit een boek dat binnenkort zal verschijnen.

Prof. dr. D. C. Mulder, die als lid van de commissie van de Wereldraad

van Kerken voor de dialoog met aanhangers van andere religies o.a. de multireligieuze dialoog in Colombo bijwoonde, geeft een verslag van dat experiment dat zowel de kracht als de zwakheid van zulke experimenten analyseert.

Tenslotte vindt u in dit nummer een bespreking door prof. dr. J. M. van der Linde van de dissertatie van onze mede-redactiesecretaris dr. J. van Lin, die in Nijmegen promoveerde over de theologie der godsdiensten, o.a. op en rondom de wereldzendingconferenties in Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938).

Wij maken van deze gelegenheid gebruik om ons mede-redactielid van harte geluk te wensen met het feit dat hij temidden van een drukke werkring bij de Pauselijke Missiewerken kans heeft gezien een zo uitvoerige dissertatie te schrijven in zo oecumenische geest.

Tevens willen wij in dit inleidend woord onze hartelijke dank uitspreken aan prof. dr. E. Jansen Schoonhoven, die vanaf de oprichting van 'De Heerbaan' redactielid is geweest en die tevens met vreugde meegewerkt heeft aan de fusie van 'De Heerbaan' en 'Het Missiewerk' tot 'Wereld en Zending'. De redactie zal deze bescheiden figuur, die door zijn bijzondere gevoeligheid voor de kern van de missionaire vragen en tevens door zijn flexibiliteit altijd een eigen plaats in onze redactie innam, missen.

Wij hopen dat dit nummer zal stimuleren tot diepere bezinning en tot een meer verantwoorde praxis.

Wij leven ten aanzien van dit thema in een merkwaardige tijd. Aan de ene kant klinkt het verwijt dat christenen teveel hun missionaire élan hebben verloren en aan de andere kant zijn er, die van mening zijn dat missie, zending en evangelisatie een ongeoorloofde vorm van interventie is in het leven van aanhangers van andere religies. Wat in deze tijd nodig is, is een nieuwe binding aan die God die zich in Jezus Christus openbaart en die ons *bevrijden* wil tot nieuwe vormen van *gemeenschap* met aanhangers van andere religieuze gemeenschappen in het Westen en in alle continenten.

J. Verkuyl  
secretaris/eindredacteur



## De godsdienst van Israel en de andere godsdiensten

OP ZOEK NAAR EEN BIJBELSE FUNDERING VAN DE  
THEOLOGIA RELIGIONUM

Het geloof van Israel in zijn God Jahwè is ten diepste geworteld in de israelitische godsdienst. Als historisch verschijnsel had deze godsdienst van Israel op zijn beurt zijn levenswortels op een zeer bepaalde plaats in de wereld en in een vrij nauwkeurig vast te stellen tijdsruimte in de geschiedenis. In de wereld van dat tijdsbestek was de godsdienst van Israel een godsdienst temidden van andere godsdiensten. Dit betekent dat de israelitische godsdienst ontstaan is en zijn beslag heeft gekregen ten overstaan van andere godsdiensten. De voedingsbodem waaruit Israels godsdienst is voortgekomen, moet men beslist niet in het een of ander luchtledige zoeken.

Zonder ook maar iets af te doen van het bijzondere karakter van de godsdienst van Israel, moet vooraf met grote nadruk gesteld worden dat Israels godsdienst niet uit de lucht is komen vallen. Als systeem van godsverering had de godsdienst van Israel zijn wortels diep in de hem omringende godsdiensten, waarmee hij veel gemeenschappelijks bezat en waaruit hij vele van zijn bouwstenen haalde. Wie iets zinnigs over de godsdienst van Israel wil zeggen, is verplicht hier volledig rekening mee te houden. Wat van iedere godsdienst (inclusief de christelijke) geldt, namelijk dat hij als historisch verschijnsel zich manifesteert temidden van andere godsdiensten en daarom één van vele is, geldt ook van de godsdienst van Israel. Iedere poging bij voorbaat een uitzonderingspositie voor het geloof van Israel te claimen, zoals Karl Barth dat gedaan heeft ten aanzien van het christelijk geloof, moet als vruchteloos opgegeven worden. Israels geloof kan onmogelijk losgemaakt worden van zijn godsdienst, die op zijn beurt weer als met wortels vastgehecht zat aan de wijdere godsdienstige wereld van toen en aan de wereld van de godsdienst in het algemeen.

Tot dusver hebben wij twee dingen vastgesteld: ten eerste dat het geloof

van Israel ten diepste geworteld is in zijn godsdienst, en ten tweede dat de godsdienst van Israel part en deel is van de wereld van de godsdiensten. Deze vaststelling betekent volstrekt niet dat het unieke en het eigene van de godsdienst van Israel worden ontkend, integendeel, zij laat er alle ruimte voor. Wat zij wel betekent is dat Israels godsdienst desondanks niet los te maken is van de andere godsdiensten. Het unieke van het geloof in Jahwè sluit de relatie met andere godsdiensten zeer beslist niet uit. Dat deze vaststelling belangrijke consequenties heeft voor wie gaat nadenken over de theologie van de godsdiensten, hoop ik in het vervolg van dit artikel aan te tonen. Als vertrekpunt voor onze bezinning over de theologia religionum en haar bijbelse fundering neem ik de hierna volgende schets van het ontstaan en de inhoud van Israels geloof in Jahwè ten overstaan van de goden. De formulering 'ten overstaan van de goden' is met opzet gekozen om duidelijk te maken dat de relatie tussen Jahwè en Israel niet in een waterdicht compartiment tot stand is gekomen, maar midden in een door vele goden bevolkte wereld en dat er een voortdurende confrontatie was van het Jahwègeloof en het heidens geloof met elkaar. Het geloof van Israel in Jahwè heeft zijn beslissende aanzet gehad in een gebeurtenis, die diepe indruk op de daarbij betrokkenen heeft gemaakt, de uittocht uit Egypte. Op een voor hen wonderbaarlijke wijze is het een groep tot slavernij gebrachte stammen en andere verschoppelingen in Egypte gelukt het slavenjuk te ontvluchten en te ontsnappen in de richting van de Sinaïwoestijn. Deze bevrijding werd als een Godswonder geïnterpreteerd en door het optreden van een profetische figuur, Mozes, geïnterpreteerd als een daad van Jahwè, van wiens aanwezigheid Mozes zich bewust was geworden tijdens een ervaring bij het braambos. De uittocht, die door de betrokkenen ervaren werd als een bevrijding, en de duiding van deze gebeurtenis in de geschiedenis als een daad van Jahwè zijn de beslissende momenten voor het ontstaan van Israels geloof in Jahwè. De aldus tot stand gekomen relatie tussen Jahwè en Israel werd al spoedig na de uittocht, volgens de traditie bij een berg in de Sinaïwoestijn, formeel bevestigd en geregeld. Bij de consolidering van de uit Egypte gevluchte groepen, de kern van wat na de vestiging in Palestina het volk Israel zou worden, is het eveneens Mozes geweest die als profetische bemiddelaar de beloften en eisen, de toezeggingen en afspraken, heeft geregeld. Van de kant van Jahwè werd toegezegd dat Hij, de God van de bevrijding uit

Egypte, hun God wilde zijn, terwijl van hen werd geëist dat zij geen andere god mochten hebben wegens de aanwezigheid van Jahwè en dat van hem geen beeld gemaakt mocht worden.

Zowel deze belofte als de daarmee gepaard gaande eisen waren, althans godsdiensthistorisch gezien, revolutionair. De toezegging van de kant van Jahwè, die als Verlosser-God met de zijnen een nauwe relatie wilde aangaan en met hen de geschiedenis wilde intrekkén, was op dat moment in de geschiedenis van de godsdiensten der wereld iets bijzonders, op zijn minst een revolutie in de godsvoorstelling. Het daarmee samenhangende verbod op het hebben van andere goden en op het maken van een beeld van Jahwè was eveneens revolutionair en betekende een diepe verschuiving in het godsbegrip van die tijd. Daarmee werd een zeer principiële stap gezet naar het geloof in één God, het monotheïsme. Over wat men precies moet verstaan onder monotheïsme en over de vraag of men het mozaïsche Jahwègeloof monotheïstisch mag noemen, heerst nog steeds verschil van mening onder geleerden. Zonder op de desbetreffende discussie in te gaan, kan ik toch zeggen dat wij het mozaïsche Jahwègeloof niet anders dan monotheïstisch kunnen noemen en wanneer wij onder monotheïsme het tegendeel van polytheïsme (het geloof in meerdere goden) verstaan. Deze radicale afwijzing van het veelgodendom in het eerste gebod moet daarom als een absoluut beslissende stap naar het geloof in één God gezien worden. Godsdiensthistorisch beschouwd was deze stap niet het eindpunt van een ontwikkeling, waarbij men zich zou moeten voorstellen dat het geloof in één God het resultaat was van een evolutie uit een primitief veelgodendom naar het monotheïsme, maar eerder een keerpunt. Zonder daarmee te ontkennen dat er bepaalde lijnen vanuit de voormozaïsche godsvoorstelling doorlopen naar het mozaïsche Jahwègeloof, een aspect waar wij nog op terug zullen komen, moeten wij met nadruk stellen dat wij niet aan een evolutie, maar eerder aan een revolutie moeten denken. Mijns inziens beantwoordt het mozaïsche Jahwègeloof aan de primaire voorwaarde voor monotheïsme, een begrip dat ik als volgt zou willen definiëren: Monotheïsme is een vorm van godsdienst, die als gevolg van het optreden van een revolutionaire hervormer-stichter zich afzet tegen polytheïsme, door de exclusieve verering van één God. De vaak door geleerden gestelde eis, dat men niet van monotheïsme mag spreken vooraleer er een principiële ontkenning van het bestaan van andere

goden wordt uitgesproken, is niet alleen onrealistisch maar ook zeer secundair. Primair is dat men bij het geloof in één God zich afzet tegen andere goden. Om dat te kunnen, moet men op zijn minst beginnen deze goden te veronderstellen, dat wil zeggen als realiteiten te aanvaarden, zo niet voor zichzelf, dan zeer beslist in de godsvoorstelling van hun vereerders. Daarom is de principiële ontkenning van het bestaan van andere goden als voorvereiste voor monotheïsme niet alleen onrealistisch maar ook onredelijk. Wanneer het monotheïsme zich afgrenst van en afzet tegen het polytheïsme, spreekt het nogal vanzelf dat het 'er zijn' van andere goden in de andere godsdiensten a priori wordt verondersteld. Samenvattend kunnen wij ten aanzien van dit probleem stellen: De formele ontkenning van het bestaan van andere goden in een monotheïstische godsdienst is een secundaire aangelegenheid; primair is de principiële verwerping van het polytheïsme en de ontkenning van de betekenis van andere goden.

In aansluiting op hetgeen tot dusver over Israëls geloof in de ene God, Jahwè, is gezegd, moeten wij nu ingaan op het probleem van de verhouding tussen Jahwè en de goden van andere godsdiensten en vervolgens op de verhouding tussen Jahwè en de godenfiguren door Israëls voorvaders, de aartsvaders, vereerd. Daarna zullen wij trachten een visie te geven op het probleem van de theologie van de buitenbijbelse godsdiensten. Teneinde nu de verhouding tussen Jahwè en de andere goden op het spoor te komen, wil ik beginnen met te wijzen op een uiterst belangrijk verschijnsel dat zich vanaf de mozaïsche tijd tot diep in de na-exilische tijd heeft voorgedaan, namelijk dat men Jahwè steeds bewust heeft vergeleken met andere goden. Juist door Hem te vergelijken met andere goden is men in Israël gekomen tot een zeer genuanceerde visie op het eigene van Jahwè, de andersheid van de God die als de Enige werd gezien. Doordat er voortdurend werd gelet op de tegenstelling tussen Jahwè en de andere goden, is men tot de conclusie gekomen dat deze God niet op één lijn met andere goden is te stellen, dat geen god Hem kan evenaren en dat Hij de onvergelykelijke is. In een dertigtal teksten in het Oude Testament, zoals bijv. in Ex. 8 : 10; 9 : 14; 15 : 11; Deut. 4 : 34; 33 : 26; I Sam. 2 : 2; Ps. 35 : 10; 71 : 19; 77 : 14; Jes. 40 : 18, 25; 44 : 7, enz. heeft men uitdrukking willen geven aan de gedachte van de onvergelykelijkheid van Jahwè. Typerend is dat deze uitspraken, historisch gezien, pas voorkomen in verband met het optreden van Mozes en niet daarvoor. Dat betekent dat er pas vanaf

de mozaïsche tijd sprake is van een tegenstelling tussen God en 'de goden'. Dit hangt samen met het feit dat in de godsdienstige ervaring van oud-Israel de bevrijding uit Egypte als daad van Jahwè een oer-ervaring was, waarbij men zozeer onder de indruk kwam van de andersheid van deze God, dat men sedertdien een tegenstelling is gaan zien tussen Hem en de andere goden. Dit besef van de andersheid en de onvergelykelijkheid van Jahwè heeft ertoe geleid dat men in Israel tot klaarheid is gekomen over de vraag wie van al wat 'god' werd genoemd nu eigenlijk God was. Op grond van zijn ervaring met Jahwè is Israel tot de conclusie gekomen dat Hij geen God onder de goden, maar God tegenover de goden is. Dit geloof werd geformuleerd in de uitspraak in Deut. 6 : 4 'Hoor Israel, Jahwè is onze God, Jahwè is een Eenling!', waarin Israels monotheïstisch geloof op zijn kortst wordt verwoord. Daarmee wilde Israel de andersheid van Jahwè ten overstaan van andere goden uitdrukken: Hij is een Eenling, dat wil zeggen, Hij heeft geen familie in de godenwereld (vgl. teksten als Jes. 51 : 2; 2 Sam. 7 : 23 en Pred. 4 : 8-12 waar het desbetreffende Hebreeuwse woord in de betekenis van 'eenling' of 'iemand zonder familie' voorkomt). Met deze revolutionaire geloofsuitspraak, waarmee men het veelgodendom principieel afwees, heeft Israel een zeer fundamentele bijdrage geleverd ter beantwoording van de vraag wie God is: God heeft met 'goden' niets uit te staan; Hij is de geheel Andere; Hij alleen is God. De allesoverheersende eigenschap van Jahwè, die Hem tot de geheel Andere maakte, was voor Israel zijn ingrijpen in de geschiedenis als de God van gerechtigheid en recht, die voor de zwakken en verdrukten opkomt. Geen god heeft dat ooit gedaan, vgl. Deut. 4 : 32-35. Deze onvergelykbare eigenschap van Jahwè was voor Israel de maatstaf waarnaar men kon beoordelen of degene, die als god wordt vereerd, ook inderdaad God was. Een van de beste voorbeelden van het aanleggen van deze maatstaf is Psalm 82, waar de dichter de goden uitdaagt ten overstaan van Jahwè de geringe en de wees te richten, recht te doen aan de ellendige en de arme door hen te bevrijden uit de klauwen van de goddeloze; toen de 'goden' er niets van terecht konden brengen, kwam de dichter tot de conclusie: "Ik had gedacht dat jullie goden waren, ja allen zonen des Allerhoogsten, maar evenals een mens zullen jullie sterven, evenals een der vorsten zullen jullie vallen" (verzen 6-7). God is wie ter wille van recht en gerechtigheid opkomt voor de zwakken en de armen! Wie dat niet

kan, is geen god. Dit was de basis van waaruit Israel tegen de wereld van de andere godsdiensten aankeek.

Op grond van deze standpuntbepaling heeft men in Israel twee zeer fundamentele conclusies getrokken. Ten eerste werd geconcludeerd dat, aangezien de ware God zich aan Israel heeft bekendgemaakt, Hij alleen binnen Israel te vinden was. Ten tweede dat, aangezien de God van Israel de alleenware God is, Hij daarom ook de God van de gehele wereld moet zijn. Zo heeft men enerzijds in particularistische zin het zo verstaan dat God alleen in Israel was, dat Hij in Jeruzalem woonde en dat, wanneer de volkeren tot de ontdekking zullen komen dat Hij de alleenware God is, zij naar Jeruzalem zullen komen om Hem te eren (Jes. 2 : 2-5). Anderzijds heeft men in universalistische zin geconcludeerd dat Jahwè de God der gehele wereld is en dat Hij daarom op een of andere wijze in de volkerenwereld aanwezig moet zijn. Dat er in de verhouding tussen dit religieuze particularisme en het universalistisch denken over God een duidelijke spanning aanwezig is, spreekt vanzelf. Deze spanningsverhouding tussen het particularisme en het universalisme was dan ook typisch voor het geloof van Israel. Aan de ene kant was er een afgrenzing van en een uitsluiting van de rest van de godsdienstige wereld, maar aan de andere kant was er steeds een openheid ten aanzien van de volkerenwereld. Dit exclusieve-en-inclusieve kenmerk het geloof van Israel, waarbij moet worden opgemerkt dat het ene het andere niet uitsluit, maar dat zij veeleer in elkaars verlengde liggen. Het is namelijk op grond van de ontdekking, die Israel ten aanzien van God in de eigen kleine kring gedaan heeft, namelijk dat Jahwè God is, dat men een uitspraak kon doen over de volkeren en de wereld, inclusief de godenwereld, namelijk dat de wereldgod Jahwè is. Anders gezegd, in de geslotenheid van het eigen volksbestaan is Israel tot een definitie van 'God' gekomen, maar deze Godskennis had verstrekkende consequenties. In de eerste plaats betekent dit dat Jahwè geen nationale God was – pogingen Hem een nationale God te maken stuitte op fel verzet van de kant van de schriftprofeeten – zo moest Israel door bittere ervaring leren dat zijn als nationaal gedachte God zich zeer onnationaal kon gedragen en dat Hij zich zelfs tegen het eigen volk kan keren. In de tweede plaats betekent het dat Israel God eigenlijk per definitie met de rest van de wereld moest delen, omdat Hij ook de God van de wereld was. De wereldgod kreeg in Israel een duidelijk gezicht,

een markant profiel: God is niet zomaar de grootste gemene deler van datgene wat zich als god aandient in de wereld, maar is de God die zich in Israël heeft gemanifesteerd als Jahwè.

Het is voor ons onderwerp bijzonder belangrijk dat wij nu gaan kijken hoe oud-Israël over God in de niet-israelitische wereld heeft gedacht. Wij kunnen dit het beste doen door na te gaan hoe men over de voormozaische tijd oordeelde. In het voorafgaande heb ik getracht duidelijk te maken dat Israëls geloof in Jahwè zijn beslissende aanzet gehad heeft in de door Mozes als daad van Jahwè geduide gebeurtenis van de uittocht, en hoe in deze ervaring Israël het abc van zijn Godskennis heeft geleerd. Nu was het vanuit dit gezichtspunt dat men in Israël terugkeek op de tijd vóór Mozes. Uit deze tijd had men allerlei overleveringen over de vaders, hun namen, de geschiedenis van hun zwerftochten, hun gewoonten en gebruiken, hun godsdienst. Dit alles werd nu, krachtens de vanaf Mozes gewonnen inzichten in de kennis van God, geïnterpreteerd en in dat licht geplaatst. In zijn bezinning op het eigen verleden (dat verleden gaat zelfs over de tijd van de aartsvaders terug in de oertijd) heeft Israël dat verleden onmogelijk buiten Jahwè om kunnen bekijken: Jahwè was vanzelfsprekend de God van de aartsvaders, de God van de schepping, de God van eeuwigheid af aan. Zo heeft men zowel de oergeschiedenis als de geschiedenis van de aartsvaders beschreven niet anders dan vanuit het gezichtspunt van het mozaïsche Jahwisme. Zover onze kennis van de werkelijke toedracht van zaken strekt, kunnen wij stellen dat de eerste grote Jahwè-theoloog, die de voorgeschiedenis van het volk Israël heeft geschreven, geleefd heeft in de tijd van David of Salomo. Als geen ander geeft deze schrijver ons een blik, wel te verstaan een theologische blik, door het venster dat voor Israël open stond naar de volkerenwereld. Met name in de beschrijving van de geschiedenis van de aartsvaders wordt ons een inzicht gegeven in de visie die men in oud-Israël had op de voormozaische volkerenwereld. Deze wereld was niet zonder God, integendeel, er bestonden in die tijd al duidelijke godsvoorstellungen, er waren uitgebreide systemen van godsverering, onder vele namen en gestalten kende men God en op vele plaatsen heeft men diep nagedacht over God en de gebeurtenissen in de wereld en in het eigen leven met God in verband gebracht en in het licht van God geïnterpreteerd. Dit alles wist deze geschiedschrijver en in zijn beschrijving van de lotgevallen van de vaders veegt hij de theologie

van de voormozaische tijd zeer beslist niet van de tafel. Er is geen spoor van enig openbaringspositivisme bij hem te vinden, als zou God zich voor de eerste keer in de geschiedenis van de mensheid gemanifesteerd hebben ten overstaan van Mozes en dat de mensen vóór Mozes in de duisternis rondgetast zouden hebben en dat hun geloof als een 'eigenmachtig zoeken naar God' en dus als ongelooft gekarakteriseerd zou moeten worden. Wat deze theoloog deed, was de tradities over de vaders te interpreteren binnen het raam en in het licht van het Jahwègeloof. De god of goden, die de aartsvaders onder verschillende namen kenden, zoals 'het schild van Abraham', 'de verwant van Izak', 'de sterke van Jakob', en de godengestalten die met de naam *el* aangeduid werden, zag hij niet als verwerpelijke afgoderij, maar als vóórjahwistische manifestaties van God. Het gezichtspunt waaronder hij de voorgeschiedenis beschrijft, is dan ook te omschrijven als: Hoewel Jahwè niet de God van de aartsvaders was, was de God van de aartsvaders niemand anders dan Jahwè. Daarom kon hij, de geschiedenis van Abrahams omzwervingen vertellend, rustig zeggen dat Jahwè tot hem sprak en dat het Jahwè was, die hem opdroeg zijn land te verlaten en naar Kanaän te gaan. De God, die de lotgevallen van de vaders bepaalde, was voor hem niemand anders dan Jahwè. De door de aartsvaders gebruikte godsnamen waren voor hem verschijningsnamen van Jahwè, de naam die pas in de tijd van Mozes in gebruik kwam. Vgl. Ex. 6 : 2: "Ik ben aan Abraham, Isaäk en Jakob verschenen als '*el sjaddai*, maar met mijn naam Jahwè ben ik hun niet bekend geweest." Waar het om gaat, is dat de God van de aartsvaders Jahwè was, ondanks het feit dat de aartsvaders Hem als zodanig niet kenden. Wat in Joz. 24 : 2 staat, namelijk "aan de overzijde der Rivier hebben oudtijds uw vaders gewoond, Terah, de vader van Abraham en Nahor, en zij hebben andere goden gediend", zou onze schrijver niet zo cru gezegd hebben, omdat hij de door de aartsvaders vereerde godengestalten als manifestaties van Jahwè beschouwde. De grote tegenstelling tussen de godsdienst van de aartsvaders en het Mozaïsche Jahwègeloof (iets waar zeer nadrukkelijk op gewezen werd door prof. B. Gemser in een artikel 'God in Genesis' in de serie Oudtestamentische Studiën, 12 (1958) blz. 1-21) heeft hij niet willen verdoezelen, maar hij heeft getracht deze tegenstelling theologisch te overwinnen door zijn prediking dat Jahwè als werkzaam ook in de voormozaische tijd gedacht moet worden. In de gang der geschiedenis

ontwaarde hij maar één hand, de hand van Jahwè.

Wat van de tijd van de aartsvaders geldt, namelijk dat Jahwè incognito aanwezig was, geldt eveneens van de daaraan voorafgaande tijd. Het is Jahwè geweest, die heel aan het begin de wereld heeft geschapen, en het is ook Hij geweest die zich in verbinding met Noach heeft gesteld. Ook hier, ten aanzien van de oervaderen der mensheid, wordt ons een visie op de geschiedenis gegeven onder het gezichtspunt (evenals bij de aartsvaders): Hoewel de oervaderen Jahwè niet kenden, is het toch Hij geweest die hun God was, Hij die de geschiedenis leidt en de wereld in zijn hand houdt. Deze visie op het handelen van Jahwè als de nog incognito werkzaam aanwezig zijnde God, vinden wij niet alleen bij de herbewerker van de verhalen in Genesis, maar ook elders in het Oude Testament: Hij verscheen aan Abimelech, de koning van Gerar, Hij sprak herhaalde malen tot Bileam, de ziener uit Mesopotamië, Hij verhardde het hart van de Farao, Hij heeft niet alleen Israel uit Egypte geleid, maar ook de Filistijnen uit Kafter en de Arameeërs uit Kir, Hij gebruikte de Assyriërs als zijn tuchtroede, Hij riep Kores. Hoewel zij geen van allen Jahwè kenden, en hoewel zij dat niet beseften, waren zij betrokken bij zijn handelen in de geschiedenis. Niet de goden handelden, maar de enige God, Jahwè, is de handelende. In de vóór-israelitische en buiten-israelitische volkerenwereld is Jahwè de onbekende God, een voorstelling die wij ook bij de apostel Paulus aantreffen in zijn in Hand. 17 beschreven toespraak op de Areopagus: "Wat gij dan, zonder het te kennen, vereert, dat verkondig ik u." Onder de heidenen is Jahwè incognito aanwezig. De godengestalten in de buiten-israelitische wereld zijn een façade waarachter zich de ware God bevindt.

In aansluiting aan wat hierboven gezegd is over de godsdienst van Israel en de spanningsverhouding tussen het particularisme en het universalisme, de geslotenheid en de openheid, kunnen wij nu enkele grote lijnen trekken en bepaalde conclusies trekken, die ons kunnen helpen in ons zoeken naar een theologie van de godsdiensten. Zie ik het goed, dan heeft oud-Israel zijn monotheïstisch geloof op tweërlei wijze bevestigd en gehandhaafd. Aan de ene kant langs de weg van het particularisme: een radicaal neen tegen de goden en een principiële afwijzing van het veelgodendom, gepaard met een voortdurende strijd tegen afgoderij, en nauwelijks enige waardering voor de theologische inhoud van de buiten-israelitische gods-

diensten. Dit is de harde lijn van de niets en niemand onziende beeldenstorm. Geheel ten onrechte, mijns inziens, wordt deze wijze van handhaving van het geloof in de ene God, Jahwè, beschouwd als de typisch israelitische wijze en als de in het Oude Testament enige weg. Met grote nadruk wil ik echter stellen, dat er naast deze harde particularistische, exclusieve weg, ook heel duidelijk een andere weg aanwezig is, waarlangs oud-Israel zijn geloof in één God heeft bevestigd en gehandhaafd: de weg van het universalisme. Dat is de zachte lijn van de 'peaceful penetration', het geleidelijk overwinnen van het veelgodendom door de goden als het ware te neutraliseren door middel van een positieve jahwisering van de wereld, waarbij de wereld geleidelijk ontgoddelijkt werd, zodat Jahwè kon heersen. Theologisch gezien, hielden beide wegen gevaren in, met name wanneer zij verabsoluteerd zouden worden en wanneer de ene de correctieve kritiek van de andere zou moeten missen. Het bijzondere van het geloof van Israel is dat deze twee wegen elkaar over het geheel genomen in gespannen evenwicht hielden. Het gevaar verbonden aan de particularistische weg was dat men Jahwè kon maken tot een nationale God, die geen andere belangstelling voor de andere volkeren had dan ze te willen vernietigen tot meerdere glorie van het eigen volk. Dat oud-Israel aan dit gevaar, soms ternauwernood maar over het geheel genomen wel degelijk, ontkomen is, is te danken aan de sterke en kritische invloed van de universalistische lijn. Het gevaar verbonden aan de universalistische weg was ongetwijfeld dat van het syncretisme, dat wil zeggen de versmelting van godsdienstige opvattingen zonder dat er een diepere synthese ontstaat. Ook aan dit gevaar is oud-Israel over het geheel genomen ontkomen, zij het in bepaalde perioden ternauwernood, en dan geheel dankzij de corrigerende invloed van de harde, particularistische lijn. Een versmelting van godsdienstige visies en opvattingen kan nooit tot een diepere synthese komen, tenzij er een confrontatie, een kritische dialoog plaatsvindt. In oud-Israel was het juist de harde lijn die voor een even harde confrontatie zorgde, op grond waarvan men in een proces van afstoting en overname door zuivering kon komen tot een diepere synthese van godsdienstige opvattingen. Zo hielden deze twee wegen elkaar in evenwicht en zo is het te verklaren dat de godsdienst van Israel enerzijds niet is ontwaard in een obscure nationalistische volksreligie, maar anderzijds ook niet is opgegaan in de grijze wereld van het syncretisme. Helaas kunnen

wij hier niet verder ingaan op het boeiende samenspel van particularisme en universalisme, van geslotenheid en openheid, van afstoting en assimilatie, dat zo kenmerkend is van Israels godsdienst. Wij moeten volstaan met enkele concluderende opmerkingen, die relevant zijn voor onze bezinning over de theologie van de godsdiensten.

Toen het Jahwègeloof zijn intrede deed in de wereld van de religies, was er al een zekere godskennis aanwezig. Het geloof in het bestaan van God was er al, en daarom zou het onjuist zijn te denken dat godskennis de exclusieve vrucht van het Jahwègeloof was. Godskennis in de zin van weten van God, geloven dat Hij bestaat, hoort niet tot het nieuwe of zelfs het typische van de godsdienst van Israel. Godskennis wordt zondermeer verondersteld. Het typische van het Jahwègeloof ligt veeleer in de hervorming, al of niet in revolutionaire zin, van reeds aanwezige godskennis. Aangezien deze godskennis in de voor- en buiten-israelitische volkeren aanwezig was, kunnen wij op dit punt een eerste positieve waardering constateren voor theologie buiten het gezichtsveld van het Jahwisme. Op de vraag waar deze godskennis vandaan komt, hoeven wij hier niet in te gaan. Ik zou willen volstaan met de opmerking dat termen als 'oeropenbaring' en 'algemene openbaring', die in dit verband vaak gehanteerd worden, minder gelukkig zijn en dat wij eerder gebruik kunnen maken van begrippen als 'inherente of natuurlijke godskennis', en 'instinctieve of intuïtieve godskennis', of, zo men wil, 'algemene godskennis'. Waar het om gaat, is dat Israel bij een bestaande kennis van God met zijn Jahwègeloof heeft ingehaakt, bij bepaalde aspecten van die godskennis heeft aangesloten en tegen andere zich fel heeft afgezet. Met de intrede van het Jahwègeloof is een beslissende confrontatie begonnen en kwam er een proces van voortbouwning en afbraak, van assimilatie en afstoting, op gang, een proces waardoor het geloof in Jahwè zijn eigen gestalte en bijzondere karakter kreeg. In dit verband hoeven wij alleen maar te wijzen op het revolutionaire in de godsvoorstelling: één God, een God, die niet het resultaat is van een theogonie, maar die er is krachtens het feit dat Hij er is. Indien er iets af te leiden valt uit de naam van Israels God, dan is het dat Hij degene is die er is (vgl. Ex. 3 : 14).

Doordat de belijders van het Jahwègeloof historische mensen waren, die deel uitmaakten van een bepaald cultuurpatroon en een onderdeel vormden van een groter volkenkundig geheel, de samenleving van het oude

Nabije Oosten, ligt het voor de hand dat er vele dingen waren, die oud-Israel met de omwonende volkeren gemeen had. Wij hoeven alleen maar op het gebied van de ethiek te letten om te zien hoeveel gemeenschappelijks er was. Het zogenaamde 'Bondsboek' (Ex. 21-23) met zijn vele overeenkomsten met o.a. het wetboek van Hammurabi is het meest sprekende bewijs van hoeveel Israel uit het niet-jahwistische cultuurmilieu heeft meegekregen en ook inderdaad heeft meegenomen. Een term als 'overname', die in dit verband vaak wordt gehanteerd, is misleidend in zoverre hij suggereert dat Israel een onbeschreven blad was, dat nog beschreven moest worden met hetgeen 'overgenomen' wordt van andere volkeren. Het bondsboek was deel van Israels erfenis uit het gemeenschappelijk cultuurbezit van het oude Oosten. In de ethiek heeft men op grond van het Jahwègeloof bepaalde dingen fel afgewezen, o.a. de gedachte dat mensen geofferd kunnen worden, maar in grote lijnen heeft men de gangbare ethiek behouden. Afgezien van praktische overwegingen als de onmogelijkheid een geheel nieuwe ethiek te ontwerpen, kwam er ook een godsdienstige reden aan te pas: de ethiek is deel van het godsbestel en staat onder goddelijk toezicht. Door nu binnen het Jahwègeloof een ethiek te accepteren, die haar oorsprong elders had, erkende men op impliciete wijze de heidens-theologische basis van die ethiek. Ook hier kunnen wij in het Oude Testament een zeer positieve waardering constateren voor buitenjahwistische theologie. In dit verband kunnen wij er nog op wijzen dat kennis van het juiste handelen, zedelijk handelen, bij de niet-israelitische volkeren zondermeer wordt verondersteld. Zo gaat Amos er van uit dat de volkeren, die geoordeeld worden, wisten dat zij verkeerd handelden. Kennis van het juiste handelen hangt ten nauwste samen met godskennis. Naast de ethiek zouden wij ook kunnen wijzen op de wijsheid, iets dat, evenals de ethiek, zeer internationaal werd beoefend en als van goddelijke oorsprong werd beschouwd. Gezien de plaats van de wijsheid in Israels godsdienst, moeten wij ook hier positieve waardering constateren van de buiten-israelitische theologische boom die de wijsheid als vrucht voortbracht. Wijsheid en godskennis hangen nauw samen.

In het geloof van Israel is Jahwè, krachtens zijn wezen en krachtens het feit dat Hij de enige is die de kwalificatie 'God' verdient, niet alleen de God van Israel maar tevens de God van de wereld. Dit geloof heeft als consequentie dat Hij op een of andere wijze in de buiten-israelitische vol-

kerenwereld aanwezig moet zijn en zich daar moet manifesteren, omdat deze wereld zijn wereld is en omdat Hij deze wereld niet aan afgoden prijsgeeft. Als enige God is Hij in de grond van de zaak ook de God van de andere volkeren, ook al kennen zij Hem niet zoals Israel. Zijn aanwezigheid blijkt niet alleen uit zijn handelen in de natuur en in de geschiedenis, maar manifesteert zich ook achter de façade van de buitenisraelitische godsvoorstellingen. Dit brengt mee dat er een godskennis aanwezig is bij de volkeren, een godskennis die in de Bijbel zondermeer wordt verondersteld en tot op zekere hoogte positief wordt gewaardeerd. Godskennis is geen prerogatief van Israel. Het prerogatief van Israel bestond in het aan dit volk geschonken vermogen de godskennis oneindig te verdiepen door een zeer intieme omgang met God in de geschiedenis en door het optreden van de profeten. Er is in het Oude Testament geen sprake van een openbaringspositivisme in die zin dat openbaring de weg van God naar de mensen zou zijn, terwijl de buitenbijbelse religies het eigenmachtig zoeken van de mensen naar God zou zijn. Een dergelijke openbaringspositivisme is gebaseerd op een blindstaren op de particularistische lijn in het geloof van Israel met voorbijgaan van de universalistische, en moet daarom nadrukkelijk als een gevaarlijke halve waarheid afgewezen worden.

Uit het bovenstaande is het duidelijk geworden dat de idee van een theologia religionum een zeer legitieme bijbelse notie is, die helaas door een bepaalde openbaringspositivistische theologie vaak is miskend. Er hoort geen twijfel te bestaan over de bijbelse gefundeerdheid van de theologia religionum. Moge het hierboven gezegde de verdere bezinning over deze uiterst belangrijke zaak stimuleren en bevorderen.

A. F. J. KLIJN

## Enige opmerkingen over de houding van het Nieuwe Testament ten opzichte van de niet-christelijke wereld

ISRAEL EN DE NIET-CHRISTELIJKE WERELD

In de bekende commentaar van Billerbeck met zijn ontelbare parallellen tussen het Nieuwe Testament en de synagogale literatuur is een apart artikel gewijd aan 'De Plaats van de oude Synagoge met betrekking tot de niet-joodse Wereld' (deel IV 1, p. 352-414). Het stuk begint met de stelling dat de kloof die Israel en de volken sedert Ezra scheidde daarna dieper is geworden. Het joodse volk kende geen politieke grenzen meer maar de afstand met de buitenwereld werd in stand gehouden door allerlei maatregelen die een ongewenste vermenging van joden en niet-joden konden verhinderen. Daarna worden aan de hand van honderden plaatsen uit talmoed en midrasj voorbeelden gegeven hoe op het gebied van de handel, het huwelijk, het maatschappelijk leven, de cultuur, de literatuur en de wetenschap stringente wetten bestonden die moesten voorkomen dat het joodse leven invloed van buiten zou ondergaan. In een dergelijke situatie is het niet te verwachten dat men zich verdiepte in de gedachten van de volken. Ze waren onrein en ze lagen onder het oordeel van God. In dit klimaat ontstond de christelijke kerk. Immers, hoe veelkleurig het joodse leven mag zijn geweest, hoeveel stromingen onder de joden kunnen worden aangewezen, het ontstaan van de christelijke kerk vond plaats in het centrum van het joodse leven, in de stad Jeruzalem en het joodse land, in voortdurende confrontatie met farizeeërs en schriftgeleerden die als voorlopers en vertegenwoordigers van de synagogale literatuur kunnen worden beschouwd waaruit Billerbeck zijn bovenvermelde opvatting afleidde.

Israel kende in de tijd van Jezus ook anderen die met behoud van de joodse levenswijze in geestelijk contact wilden komen met de grote wereld waarin ze leefden. Als vertegenwoordiger van deze joden kunnen we koning Herodes beschouwen onder wiens regering Jezus is geboren. Abraham Schalit wijdde aan deze koning een boek van bijna negenhonderd bladzijden. Overal probeert deze schrijver aan te tonen hoe Herodes, ondanks zijn goede bedoelingen, niet in staat bleek de essentie van het joodse leven

te begrijpen. Het verschil tussen de wetsgetrouwe joden en Herodes geeft Schalit met de volgende woorden weer: "Israels verlossing kent volgens de mening van de farizeeër slechts één bron: God, die door zijn vertegenwoordiger, de Messias uit het huis van David, het heil zal brengen. Daarom heeft het uitverkoren volk geen belangstelling voor het Imperium Romanum en kan het doen als of dit rijk niet bestaat, hoewel het er aan onderworpen is" (p. 553/4).

Het enorme zelfbewustzijn van Israel heeft tot gevolg dat de belangstelling voor andere volken klein is. Er was geen enkele reden zich in de godsdienst of gebruiken van die volken te verdiepen. In tijden van vernedering werd het volk getroost door visionairen die vanaf Daniël in kleurrijke beelden de eindtijd afschilderden waarin tenslotte de grote volken aan het kleine volk Israel onderworpen zouden zijn. Zoals Daniël schrijft: "En het koningschap, de macht en de grootheid der koninkrijken onder de ganse hemel zal gegeven worden aan het volk van de heiligen des Allerhoogsten: zijn koningschap is een eeuwig koningschap, en alle machten zullen het dienen en gehoorzamen" (Dan. 7, 27).

Dit alles schijnt in tegenstelling te zijn met de vele publicaties waarin de missionaire activiteiten van het joodse volk rondom het begin van onze jaartelling breed worden uitgemeten. J. Jeremias schrijft in zijn boekje 'Jesu Verheissung für die Völker': "Toen Jezus optrad verkeerde Israel in een zendingstijdperk zoals nooit te voren en nooit meer daarna" (p. 9). Iets van deze ijver vinden wij in de evangeliën, waar Jezus uitroept: "Wee u, schriftgeleerden en farizeeërs, huichelaars, u trekt immers zee en land rond om één proseliet te maken . . ." (Matth. 23,15). Dit doet echter niets af van wat hiervoor is gezegd. Juist omdat men de volstreckte waarheid wist te bezitten en meende deze tegen ieder te moeten verdedigen, moest de niet-jood beleerd worden. Daarbij was echter de verhouding tussen de gevende en de ontvangende partij niet die van gelijkwaardigen. Paulus vat de opvatting van de joden over de niet-joden als volgt samen: "Indien u zich dan jood laat noemen, steunt op de wet, u beroemt op God, zijn wil kent, weet te onderscheiden waarop het aan komt, daar u onderricht in de wet geniet, en u overtuigd houdt, dat u een leidsman van blinden bent, een licht voor hen die in duisternis zijn, een opvoeder van onverstandigen en een leermeester van onmondigen daar u in de wet de belichaming der kennis en der waarheid bezit – hoe nu die een ander onder-

wijst, onderwijst u uzelf niet?" (Rom. 2, 17-21). Hier vinden we alles bij elkaar: de heiden leeft in duisternis, is blind, onverstandig en onmondig en de jood is gids, opvoeder, leermeester en in het bezit van de waarheid. In tegenstelling tot de synagogale literatuur vinden wij in joodse geschriften afkomstig uit de Griekse wereld wat meer belangstelling voor de heidenen. De jood die in de Griekse wereld leefde kon de Griekse cultuur niet zonder meer afwijzen. De buitenwereld vergeleek eigen opvattingen met die van de joden en de joden moesten daar rekenschap van geven. Een goed voorbeeld is het werk van Josephus, die in zijn Joodse Oudheden aan het eind van de eerste eeuw de zeer hoge ouderdom van het joodse volk en de joodse instellingen trachtte duidelijk te maken. Maar er waren Grieken die daaraan twijfelden en daarom moest hij daar in zijn 'tegen Apion' nog eens over schrijven. Hij moest het opnemen tegen 'Pythagoras, Anaxagoras, Plato, de Stoicijnen, degenen die hem opvolgden, en ja, bijna tegen alle filosofen', maar hij meende het gemakkelijk te hebben want de wijsten van de Grieken hadden hun opvattingen van Mozes ontvangen (II 168). De Griekse cultuur is, voorzover die voor joden aanvaardbaar was, overgenomen van Mozes.

#### DE GRIEKSE VERTALING VAN HET OUDE TESTAMENT

In dit verband moet iets gezegd worden over de Griekse vertaling van het Oude Testament, omdat deze toch gezien mag worden als een brug tussen jodendom en heidendom.

Over het probleem van het ontstaan van deze vertaling kan hier niet gesproken worden. Er bestaat over het ontstaan een verhaal dat waarschijnlijk niet historisch is, maar dat wel een grote populariteit heeft genoten onder de joden en later onder de christenen die deze vertaling hadden overgenomen. Wij vinden het voor het eerst in de zogenaamde brief van Aristeas. Hier volgen wij echter de versie van de jood Philo uit de eerste eeuw. Hij vertelt (*Vita Mosis* II) hoe de niet-joden door afgunst vervuld waren toen ze zagen dat de joden geschriften bezaten waarin zo veel schatten van wijsheid vervat waren. Het was de Egyptische koning Ptolomaeus Philadelphus die dit tekort van 'de helft van de mensheid' (27) goed wilde maken. Hij liet de Hebreeuwse tekst in het Grieks vertalen door mannen om wie hij bij de hogepriester in Jeruzalem had gevraagd en die zowel in de Griekse cultuur als ook in de Hebreeuwse taal



deskundig waren. Op het eiland Pharos bij Alexandrië gingen ze aan het werk. Eerst baden ze tot God. "En God verhoorde hun gebeden opdat het grootste deel van de mensen of liever de gehele mensheid daarvan profijt zou hebben, omdat ze met het oog op een goede levenswijze de wijze en heerlijke geboden in acht zouden nemen" (36). Tweeënzeventig vertalers deden hun werk ieder afzonderlijk en het resultaat was dat ze ieder precies dezelfde vertaling afleverden. Daaruit bleek, volgens Philo, dat ze door God geïnspireerd waren en geen vertalers genoemd moesten worden maar 'opperpriesters en profeten' (40). Jaarlijks werd dit werk herdacht wanneer velen op het eiland Pharos samen kwamen. Philo zegt dat velen graag hun eigen zeden en voorvaderlijke gebruiken opgeven om die van Mozes na te komen. De gebeurtenis kan worden beschouwd als een tweede wetgeving op de Sinaï, maar nu voor alle volken.

Hieruit blijkt dat ook Philo Mozes ziet als de leermeester der volken. Er is tussen hem en de synagogale literatuur geen wezenlijk verschil. Er was geen aanleiding zich te verdiepen in het leven van de niet-joden. Wat er bij nadere beschouwing aan goede dingen bij de heidenen te vinden waren, werd verklaard door de invloed die met name Mozes had op de Griekse cultuur.

Hiermee kunnen wij onze inleiding op de gegevens uit het Nieuwe Testament besluiten, hoewel wij in het vervolg nog éénmaal moeten wijzen op de invloed van joodse gedachten op Paulus.

#### DE PREDIKING VAN DE EVANGELIËN EN HET HEIDENDOM

In het reeds hierboven genoemde boek van Jeremias wordt aangetoond dat Jezus zijn prediking strikt beperkt heeft tot het joodse volk. Als er gesproken wordt over de heidenen dan bewegen zich de opvattingen binnen de gedachten die hierboven zijn weergegeven. De heidenen kunnen delen in het heil, maar dan zullen ze moeten komen naar Israel. De tempel zal een plaats van gebed zijn voor alle volken (Marc. 11, 17). Van Oost en West zullen ze komen om met Abraham te leven in Gods Rijk (Matth. 8, 11). Over wat de heiden aanbad of dacht wordt niet gesproken. Dat was ook niet nodig omdat hij bij zijn bekering zonder meer alles moest achterlaten wat hij in het heidendom had geleerd. Hij kan gebruikt worden als een slecht voorbeeld: "En indien u alleen uw broeder groet, waarin doet u dan meer dan het gewone? Doen ook de

heidene niet hetzelfde?" (Matth. 5, 47); "En gebruikt bij het bidden geen omhaal van woorden zoals de heidenen" (6, 7); Als een broeder zondigt en zich niet wil veranderen "Dan zal hij u zijn als de heiden en de tollenaar" (18, 17).

In de prediking van Jezus en de evangelisten is de heiden geen voorwerp van overweging. Als zodanig is hij onrein of, anders gezegd, gelijk te stellen met de 'honden' (Marc. 7,27/Matth. 15, 21).

#### PAULUS

Paulus wist zich een apostel van de heidenen (Gal. 1, 16 en Ef. 3, 1-5). In zijn brieven richt hij zich herhaaldelijk tot niet-joden die in de gemeente zijn opgenomen. In die passages wijst hij soms op wat zij achterlieten. Daarover vinden wij het volgende:

Want zelf verhalen ze van ons  
hoe wij bij u ontvangen zijn  
en hoe u zich van de afgoden tot God gewend hebt  
om de levende en waarachtige God te dienen  
en uit de hemelen zijn Zoon te verwachten,  
die hij uit de doden heeft opgewekt, Jezus,  
die ons verlost heeft van de komende toorn

(I Thess. 1, 9-10).

Maar in de tijd dat u God niet kende  
hebt u goden gediend die het in wezen niet zijn.  
Nu u echter God hebt leren kennen,  
ja meer nog door God gekend bent,  
hoe kunt u nu terugkeren tot die zwakke en armelijke wereldgeesten,  
waaraan u zich weer van voren af aan dienstbaar wilt maken.

(Gal. 4, 8-9).

Er wordt algemeen aangenomen dat wij in Rom. 1, 18-32 een voorbeeld hebben van de manier waarop Paulus zich bij zijn prediking tot de heidenen richtte. Hier wordt de toestand van de heidenen breed uitgemeten. De toorn van God openbaart zich over hun goddeloosheid (18). Ze hadden God kunnen kennen uit zijn schepping zodat ze zich niet kunnen verontschuldigen (19-20). Ze zijn beelden gaan dienen (23). Daarom heeft God ze overgegeven aan hun hartstochten (24).  
Dan vinden we nog een paar kortere en langere opmerkingen in de brie-

ven aan Colosse en Efese (Col. 1, 13-14, 21-22; 2, 13-14; 3, 5-7; Ef. 2, 1-10, 11-18; 4, 17-24 en 5, 8). Hieraan kunnen wij nog twee passages uit Handelingen toevoegen. In de eerste plaats 14, 16-17 waar staat dat God de volken in het verleden hun gang heeft laten gaan maar zich nooit ontbetuigd heeft gelaten door hun goed te doen. Vervolgens blijft dan de beroemde passage in Hand. 17, 22-31 over met de redevoering die Paulus houdt voor Griekse filosofen op de Areopagus te Athene. Hij zegt daar dat hij de Atheners bekend zal maken met de God die ze op hun altaren aanduiden met de woorden 'Onbekende God'. Paulus zegt dat deze God hemel en aarde heeft gemaakt. Hij is niet van goud, zilver of steen. Hij wil dat men zich bekeert, omdat hij Jezus heeft aangesteld om de wereld te oordelen.

Zowel in I Thess. 1, 9, als in Gal. 4, 8 en Rom. 1, 23-25 wordt gezegd dat de heidenen afgoden dienen of, in ieder geval, God niet kennen (vgl. ook Hand. 17, 13). Wij kunnen zeggen dat dit volgens Paulus het belangrijkste kenmerk van de heidenen is.

In de praktijk komt het dienen van de afgoden neer op een leven in ontucht. In Rom. 1, 24 zegt Paulus dat de heidenen zijn overgegeven aan hun hartstochten 'zodat bij hen het lichaam onteerd wordt' omdat ze schepselen zijn gaan vereren. Als Paulus in Col. 3, 7 zegt waarin men vroeger als heiden geleefd heeft, somt hij op: "ontucht, onreinheid, hartstocht, boze begeerte en de hebzucht die niet anders is dan afgoderij" (vs. 5 en 6, vgl. ook soortgelijke opsommingen van ondeugden in Gal. 5, 19-22; I Cor. 5, 11 en 6, 10). Ook in Ef. 4, 19 wordt van de heiden gezegd dat ze zich "in hun verdoving overgegeven hebben aan de losbandigheid om gretig winst te maken uit allerlei onreinheid".

Het dienen van de afgoden kan Paulus ook op een andere manier omschrijven. Hij spreekt over de dienst aan de 'wereldgeesten' (of: elementaire machten) zoals in Gal. 4, 9 en Col. 2, 8 en aan de machten van de duisternis (Col. 1, 13). Het komt er echter op neer dat Paulus wil zeggen dat de heidenen schepselen vereren of het nu zijn dieren, beelden, sterren, planeten, machten of afgodsbeelden.

Dan zien wij dat de heiden staat onder de 'toorn' van God (I Thess. 1, 9-10; Rom. 1, 18; 9, 22-23 en Ef. 2, 3). Dat betekent dat hij door God veroordeeld zal worden. Overigens kan de heiden nu al beschreven worden als iemand die 'dood' is (Ef. 2, 1 en Col. 2, 13).

Samenvattend kunnen wij zeggen dat Paulus de heiden karakteriseert als een afgodendienaar. Hij is het contact kwijt met zijn Schepper. Hij leeft zonder God (Ef. 2, 12) of is 'vervreemd' van God (Ef. 4, 18). Feitelijk is daarmee alles gezegd. Het enige dat van hem wordt verlangd is een wending tot God (I Thess. 1, 9-10, vgl. ook Hand. 14, 15; 15, 3 en 19 en 26, 18). De rede die Paulus op de Arcopagus houdt is dan ook een preek over God. De verwijdering van God heeft als opvallendste gevolg een leven dat gekenmerkt wordt door ontucht.

Het standpunt van Paulus over de heidenen is in overeenstemming met dat van de Palestijnse jood en de eerste christenen in Jeruzalem. Als Hand. 10 en 11 beschrijven hoe Petrus niet naar een heiden toe wil gaan omdat hij bang is zich te verontreinigen dan betekent dit feitelijk hetzelfde als wanneer Paulus de heiden ontuchtig noemt. Ook bij Paulus is er geen behoefte zich te verdiepen in de gedachtenwereld van de heiden. Deze is door en door verworpen omdat niet geleefd wordt in verantwoordelijkheid aan God de Schepper van hemel en aarde.

#### WIJSHEID EN GODSKENNIS

Aan deze opmerkingen over Paulus moet nog iets toegevoegd worden. Paulus stelt namelijk de opvattingen over het gedrag van de heidenen in het wijder kader van zijn opvatting over de kennis die een mens over God kan hebben. Deze opvatting heeft tot gevolg dat de heiden zich niet kan verontschuldigen voor zijn gebrek aan kennis aangaande God. Paulus is op dit punt beïnvloed door de wijsheidsliteratuur, waar wij het volgende vinden:

Want van nature zijn die mensen dwaas, bij wie onwetendheid omtrent God bestond en die uit al het zichtbaar goede Hem die is niet vermochten te kennen, noch door aandacht voor zijn werken de kunstenaar leerden kennen maar vuur of wind of snelle lucht of de krans der sterren of het onstuimig water of de hemellichamen voor goden hielden die de wereld beheersen. Indien zij, zich verlustigend in de schoonheid daarvan, ze voor goden hielden,

dan hadden ze moeten weten hoeveel voortreffelijker de Heerser over dit alles is, want de Schepper der schoonheid heeft ze geschapen

(Wijsheid van Salomo 13, 1-4).

De heiden worden verweten dat hij wel het geschapene onderzoekt, maar de Heerser over dat alles niet heeft gevonden (13, 9). Nadat de schrijver het absurde heeft aangetoond van het maken van afgodsbeelden, zegt hij: Het uitdenken van afgodsbeelden was het begin van ontucht (14, 12). In de eerste regel van de citaten uit de Wijsheid van Salomo staat dat de afgodendienaar 'dwaas' is. Dat is het woord dat in de bijbel staat tegenover 'wijs' (vergelijk de gelijkenis van de wijze en dwaze meisjes in Matt. 24, 1-13). Het gaat hier niet om een wijsheid die zich beweegt op het vlak van het intellect maar om een juist inzicht in de stand van zaken. De heiden is 'dwaas' omdat hij blijft steken bij het geschapene en het vergankelijke. Hij is even blind als de 'beheersers van deze wereld' die volgens Paulus niet zagen wie Jezus feitelijk was (vgl. I Cor. 2, 6-8).

Met deze gegevens kunnen wij Rom. 1, 18-32 begrijpen. Hier vinden wij: "Want wat van hem niet gezien kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid wordt sinds de schepping der wereld uit zijn werken met verstand doorzien, zodat ze geen verontschuldiging hebben" (1, 20). "Het is duister geworden in hun onverstandig hart" (1, 21). "Bewerende wijs te zijn zijn ze dwaas geworden" (1, 22).

Het kenmerk van de heiden is zijn gebrek aan 'inzicht' en 'wijsheid'. Het lijkt alsof Paulus de luisteraars op de Areopagus zegt dat bij hen nog iets van een vermoeden aanwezig is dat er een God achter deze schepping staat omdat zij nog spreken van een 'Onbekende God', maar het blijft een verering zonder kennis (Hand. 17, 23). De tijd dat de Atheners de God van Israel niet vereerden is een tijd van 'onwetendheid' (17, 30). Dit is weer in overeenstemming met Ef. 4, 18 waar gezegd wordt dat de heiden 'verduisterd is in zijn verstand' en met I Petr. 1, 14 waar de christenen zich niet moeten wenden tot 'de begeerten uit de tijd van uw onwetendheid'.

Paulus heeft zo het heidendom gemaakt tot een algemeen menselijk verschijnsel dat feitelijk niet alleen maar te vinden is bij de niet-jood. Heidendom is leven zonder wijsheid en het is daarom blind zijn voor de God van Israel. Hoewel alle wijsheid een gave van God is, is de heiden niet ver-

ontschuldigd wanneer hij God niet kent omdat bij hem het zoeken naar God afwezig is geweest en hij zich tevreden stelde met de verering van het geschapene. De christelijke prediking geeft de heiden kennis aangaande zijn Schepper en aangaande Hem aan wie hij verantwoording schuldig is.

#### SAMENVATTING

Als wij de verschillende gegevens uit het Nieuwe Testament samenvatten dan blijken de opvattingen over het heidendom eensluidend. Heidendom is verering van afgoden. Daarom is de heiden als zodanig niet in staat tot een door God gewilde levenswijze. Wat hij aan goede dingen doet moet hij op toevallige wijze geleerd hebben van Israel. Zij waren op aarde 'opdat ze God zouden zoeken of ze Hem al tastende vinden mochten' (Hand. 17, 27), maar ze hebben het zoeken opgegeven. Ze kozen zich goden uit het geschapene. Dat is hun fout, volgens het Nieuwe Testament.

## Christologie en theologie der godsdiensten

### UNIVERSALISME EN PARTICULARISME

In een voorgaand artikel wijst prof. Labuschagne op Israels theologisch universalisme en particularisme. Universalisme is er in zover Jahwe als God van alle volkeren wordt erkend, particularisme in zover gezegd wordt dat die volkeren zelf Jahwe niet erkennen. Hoewel de wijze waarop het Oude Testament de tijd vóór Mozes beschrijft in dit opzicht niet geheel negatief is, vindt Labuschagne toch in Joz. 24, 2 een ander geluid dan in Ex. 6, 2 en moet hij erkennen dat de strijd tegen de afgoden "nauwelijks enige waardering voor de theologische inhoud van de buiten-israelitische godsdiensten" meebrengt. Zulk een particularisme kan met universalisme samengaan. Hun synthese brengt zelfs tot missionering en verkondiging, maar zij laat geen werkelijke dialoog toe, zij is naar binnen toe beschermend tegen heidense invloeden. Het artikel van A. F. J. Klijn laat zien hoe de particularistische component sterk was in het jodendom rondom Jezus' tijd, zeker in Palestina. Waar de Joden in de diaspora belangstelling voor de hellenistische cultuur toonden, trachtten zij het goede daarin tot de Tora te herleiden. Flavius Josephus schrijft dat de Grieken hun juiste ethische opvattingen van Mozes hadden ontvangen.

Inderdaad is in dit jodendom het christendom ontstaan. Wij vinden dan ook bij Jezus wel zaligsprekingen van het actuele geloof bij heidenen die hem ontmoeten, maar geen positieve (overigens ook geen negatieve) waardering voor hun godsdienst. Als de historische Paulus iets in die richting schrijft (Rom. 2, 14-16) komt dit na een zeer zwarte schildering van het heidendom. De Paulus van Handelingen is iets optimistischer (14, 17; 17, 23), maar dan toch binnen een polemiek tegen de afgoderij. Het belachelijk maken van de heidense afgoderij is ook een thema van de christelijke apologeten. Justinus is een universalist in zijn Logos-leer. Hij ziet de Logos werkzaam bij de heidenen, echter niet in hun religie maar in hun religie-kritiek. Over Socrates schrijft hij: "Van de verachtelijke godheden, die deden wat de dichters vertellen, zuiverde hij de staat"

(Tweede Apologie, 10). De mozaïsche oorsprong van het goede bij de heidenen doet ook bij de christelijke apologeten opgeld. Misschien is het vooral de strijd tegen het pelagianisme die het niet alleen Augustinus maar ook de hele westerse christenheid moeilijk heeft gemaakt tot een theologie van en dialoog met de niet-christelijke godsdiensten te komen. Men erkende de God en Vader van Jezus Christus als God van allen, maar Gods heil zo vaak alleen in het christendom. Indien men buiten de kerk heil aannam, dan alleen op buitengewone wegen, in een contact van God met de individuele mensen, niet door de bemiddeling van hun godsdiensten. Als men daarin toch hoge ethische en religieuze waarden erkent, dan wordt de vroegere theorie van de mozaïsche oorsprong tot een adamitische oorsprong verbreed. Vooral de primitieven lijken nog restanten te bezitten van Gods oeropenbaring in het paradijs. Toch kan een meer positieve visie niet worden tegengehouden. Ze dringt zich op vanuit het contact op het zendingsveld, vanuit de godsdienstwetenschap en vanuit een historische bezinning op het ontstaan van Israels godsdienst, zoals die ook spreekt in het artikel van Labuschagne. Zo zien we de worsteling tussen universalisme en particularisme in het begin van onze eeuw weer op gang komen. De reformatorische en anglicaanse kerken discussiëren in 1910 te Edinburgh over de vraag wat zulk een historisch zicht op de godsdiensten voor de houding der zendelingen tegenover de religies die zij ontmoeten, betekent<sup>1</sup>). Men krijgt oog voor Gods wegen met de mensheid buiten het christendom en belijdt tegelijk de uniciteit van dit laatste. In de rooms-katholieke kerk worden de jaren 1907-1910 gekenmerkt door harde romeinse maatregelen tegen het 'modernisme', waardoor het zojuist vermelde theologische zicht wordt verhinderd zich uit te spreken, praktisch tot na de Tweede Wereldoorlog. Wanneer het dan doorbreekt, komt ook van katholieke zijde een theologie der godsdiensten naar voren. Ik denk hier aan De Lubac, Masson, Rahner, Schlette, Panikkar, om maar enkele namen te noemen. Vaticanum II proclameert een eerbiedige benadering, niet slechts van de niet-christenen maar van hun godsdiensten zelf, in de *Verklaring over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten* en trekt enige lijnen voor een theologische waardering van die godsdiensten in paragraaf 16 van de *Dogmatische constitutie over de kerk*. Ikzelf deel de mening dat Gods genadige heilswil die zich in Jezus Christus ten volle heeft uit-

gesproken, ook in de niet-christenen werkzaam is, en daarbij ook waarheidselementen in die godsdiensten gebruikt. Ter voorkoming van misverstanden omtrent mijn opvatting<sup>2</sup>), wil ik nog opmerken dat ik enerzijds de niet-christelijke godsdiensten niet zie als enkel 'natuur' en enkel 'zonde', anderzijds echter genade en verlossing, en dus ook openbaring, tot haar hoogtepunt zie komen in Christus Jezus. Men kan – met inachtneming van alle culturele verschillen – spreken van een opgang van de godsdiensten naar Christus toe, mits men telkens 'sprongen' aanneemt waarin God op bijzondere wijze roepend is, eertijds door de profeten, ten laatste door zijn Zoon. Bovendien worden de verlangens van een vorige fase niet slechts beantwoord maar ook gezuiverd en moeten voorafgaande antwoorden door bekering en kruis heengaan. Dit zij hier eens en vooral opgemerkt en ik verzoek de lezer dit voor ogen te houden.

Het thema van dit artikel is: theologie der godsdiensten en christologie. Hoe men als christelijk theoloog over de niet-christelijke godsdiensten denkt, werd vanaf het begin onzer eeuw grotendeels bepaald door de opvatting die men had over Gods *openbaring*. Staat de christelijke openbaring door haar afkomst uit God enkel tegenover menselijke pogingen en dwalingen? Of is zij een hoogtepunt in de godservaringen van de mensheid? Indien dit laatste het geval is, is zij dan uniek en zo ja op welke wijze? Exclusief of inclusief? Bijna gelijklopende vragen zijn te stellen en wil ik hier stellen omtrent *Jezus Christus*. Staat hij door zijn goddelijke afkomst enkel tegenover 'Mozes en al de profeten', ook die buiten Israel? Gaven en geven deze laatsten alleen menselijke bedenkzels, zijn zij dwaalleraars en verleiders tegenover hem die alleen 'de weg, de waarheid en het leven' is? Hoe uniek is Jezus Christus? De christologie van heden is niet gelukkig met de stelling dat Jezus geen menselijke persoon is, maar uitsluitend een goddelijke, welke stelling eens door Van Ruler is uitgedrukt in de woorden: "Er is nooit een meneer Jezus geweest, maar er is alleen Gods Zoon in het vlees". Maar als er een meneer, een rabbi, een profeet Jezus geweest is, waarin verschilt hij dan van de profeet Zarathoestra en de goeroe Gautama, die de Boeddha heet? Had hij ook een menselijke geschiedenis van godservaringen? Heeft met name Jezus eraan gedacht een wereldkerk te stichten? Is de opdracht van de Verrezenen om alle volkeren tot leerling te maken Jezus' testament of theologie van de gemeente? En hebben latere lagen van het Nieuwe Testament,

bijvoorbeeld de Johannes-proloog, en verder Nicea en Chalcedon Jezus verabsoluteerd en pas daardoor de theologische basis geschapen die de zending tot een wezensbestanddeel van het christendom maakt?

In hetgeen volgt tracht ik een antwoord op deze en dergelijke vragen te geven. Het is een antwoord vanuit mijn persoonlijk geloof en theologische reflectie. Het is vatbaar voor evenveel discussie en precisering als er gevolgd is op de stellingname van Edinburgh. Ik veronderstel dus God overall heilvol en verlossend aanwezig. Wat betekent nu Jezus Christus in dit algemene heil? Om deze vraag te beantwoorden volgen nu enkele opmerkingen over Jezus' aardse leven, zijn verheerlijking en zijn goddelijk zoonschap.

#### I. JEZUS' AARDSE LEVEN

a. Algemeen wordt heden aanvaard dat het moeilijk is, feiten uit Jezus' aardse leven historisch te reconstrueren. Historisch bericht en verhaal met theologische strekking zijn vaak onontwaarbaar verbonden. Dit kan ook gelden voor de verhalen over Jezus' contacten met heidenen. Het is hier echter niet nodig daaromtrent een historisch onderzoek in te stellen. De verhalen zelf, ook al zou de postpascale heidenmissie ze hebben doorlicht, zeggen duidelijk dat Jezus' aanrakingen met heidenen niet veelvuldig waren en niet in het middelpunt stonden van zijn zending. Hij heeft een toevallige ontmoeting met de honderd man, de kanaanese en wellicht ook de samaritaanse vrouw; een tocht naar het land van de Gadarenen en/of Gerasenen mislukt (Mc. 5, 17 par.); tochten door de Dekapolis en het land van Caesarea Philippi kunnen inderdaad vooral voor de groep der leerlingen bedoeld zijn. Heilbrengend contact met heidenen blijkt voor Jezus bijna geweest te zijn (Mc. 7, 27 par). Daarmee klopt dat volgens Mattheus, in tegenstelling tot de universele zending aan het einde van zijn evangelie, zowel Jezus (15, 24) als zijn leerlingen (10, 5) zich tot Israel beperken. Jezus heeft dus tijdens zijn aardse leven de zending tot de heidenen niet door eigen daden in gang gezet.

b. Hij heeft dit ook niet gedaan door het stichten, dat wil zeggen opbouwen en organiseren, van een kerk voor Joden en heidenen of door zijn volgelingen als een 'tertium genus' naast deze beide groepen te stellen. Uit Handelingen blijkt dat 'de leerlingen' (6, 1 en passim) of 'de broeders' (10, 23) aanvankelijk binnen het Jodendom 'de sekte der Nazareeën'

(24, 6) vormden en pas in Antiochië zich van Joden en heidenen onderscheidden als 'christenen' (11, 26). Kerkstichtende uitspraken in het verhaal van Jezus' aardse leven (zoals Mt. 16, 18, dat overigens zelf een belofte is) verraden dus een postpascale invloed. Daarbij komt dat, wat er ook te zeggen valt over het verwachten van een op handen zijnd eindoordeel, noch Jezus zelf noch de eerste christengeneraties zich de tijd – en de ruimte – voor kerk en zending hebben voorgesteld zoals wij die nu kennen.

c. Daarmee is niet ontkend dat zending en kerk (lieft in deze volgorde!) toch op Jezus teruggaan, ook in diens aardse leven. Het Koninkrijk Gods dat hij verkondigde en inleidde was soms in de apocalyptiek, evenals het messiaans heil bij de profeten, groter dan Israel: het was voor alle volkeren. Het was dit vooral voor Jezus, want zijn God en Vader zond hem om zondaars te roepen, ja met hen te eten, en had vreugde om hun bekering. Die God ook stelde de mens boven de sabbat en Jezus kon op diens gezag en op eigen gezag ('amen, ik zeg u') vrijheden openen en eisen stellen die de wet transcenderen. Met name de hellenistisch-joodse christenen, Stefanus en Paulus voorop, hebben op Jezus' optreden logisch verder gedacht. Als voor Jezus de samaritaan een naaste kan zijn, dan voor hen de heiden. Als voor Jezus Gods heilswil boven de wet uitgaat, dan voor hen Gods heilvolle aanwezigheid boven de tempel (Hand. 7). Zo is Jezus niet de organisator van zending en kerk, maar de inspirator. Dit tweede betekent niet minder dan het eerste, maar méér. Zulk een inspirator, stuwer, roeper is Jezus ongetwijfeld in zijn verheerlijking, door de Geest. Maar hij was het ook reeds toen hij zich beperkte tot de verloren schapen van Israel.

d. In Jezus' aardse optreden is reeds een voorbeeld aanwezig van het contact tussen de zending en degene tot wie hij gezonden wordt. Men roept tot Jezus: 'kom mijn ongelof te hulp', maar hij zegt ook: 'uw geloof heeft u genezen'. Hij gaat boven de wet uit, maar hij fundeert zijn liefdegebod op de wet (Mc. 12, 28-33 par.; Mt. 7, 12). Jezus' hele optreden is niet zozeer een toevoeging aan de traditie van zijn volk, maar een besliste keuze daarin: een keuze tegen vestiging en afsluiting en voor verwachting en openheid. Dit alles kan ook omgekeerd gezegd worden: degene die het geloof der anderen preees was toen reeds 'pionier en voltooier van het geloof' (Hebr. 12, 2). Degene die de wet en de profeten uitlegde en voor-

leefde gaf daardoor *zijn* gebod (Joh. 15, 12). Degene die 'Jood was en geen christen' (Bultmann) was *toen reeds* 'de grondlegger van het christendom' (Dodd). Jezus beoefende niet louter maieutiek<sup>3</sup>), hij riep om hem na te volgen, hij gaf zichzelf en God gaf zich in hem. Maar die gave was een bevrijding van de vervreemdende macht der zonde om zichzelf te worden: hij dreef zeven duivelen uit van Magdalena en riep haar bij haar eigen naam, hij riep haar eigen wezen op. Johannes vat de verhouding tussen Jezus en de zijnen samen in het Jezus-woord: "Wie in mij *gelooft* zal ook *zelf* de werken doen die ik doe, ja zelfs grotere" (14, 12). Dit laatste geldt voor Jezus' verheerlijking, waarover we nu gaan spreken.

## a. JEZUS' VERHEERLIJING

a. Wij belijden dat Jezus, die als uiterste consequentie van zijn zending de dood van het kruis geleden heeft, door God is opgewekt ten leven. Niet tot een herhaling van zijn aardse leven, maar tot het eeuwig leven, het leven van Gods uiteindelijke koninkrijk. Niet enkel als een profeet die eens *zal* worden opgewekt en gerechtvaardigd bij de algemene opstand *van* de doden. Wij belijden Jezus' rechtvaardiging doordat hij *is* opgewekt *uit* de doden. Hiermee is niet enkel een verschil in tijd aangegeven (zo men met betrekking tot het toekomstig leven al van tijd kan spreken). Jezus' opwekking betekent dat God hem nu 'alle macht' gegeven heeft en wel om met ons te zijn (Mt. 28, 18-20). De verrijzenis is daarom wezenlijk identiek met verheven worden tot Gods troon en gever zijn van Gods Geest (Joh. 20). Het geloof in Jezus' verrijzenis en het belijden van hem als Heer en Messias vallen samen (Hand. 2, 36; Rom. 10, 9).

b. De leerlingen hebben hoe dan ook de tegenwoordigheid van de Verrezenen ervaren. Men kan rustig aannemen dat de slothoofdstukken van onze evangeliën die ervaringen ophalen in de vorm van verhalen met theologische strekking. Wie dus over de opdracht tot zending in de hele wereld bij de synoptici en in Handelingen beweert: 'dat heeft Jezus nooit gezegd', heeft gelijk als hij daarmee een aards spreken bedoelt te ontkennen. Maar de evangelisten *moesten* Jezus dit tot zijn leerlingen laten zeggen, omdat Jezus' verrijzenis zijn algemene heilsbetekenis insluit. Dat Jezus niet 'werkelijk' (= op onze aardse wijze) zo gesproken heeft, maakt zijn zendingsopdracht niet minder dringend, maar méér. De Verrezenen uit niet een willekeurige laatste wilbeschikking, hij *is* zendend. Daarom zeg-

gen de leerlingen later: "Het is voor ons onmogelijk niet te spreken" (Hand. 4, 20), en Paulus: "Wee mij, als ik het evangelie niet verkondig" (1 Cor. 9, 16). Daarom is de Geest van de verrezen Heer kracht tot zending, die doet spreken tot alle volkeren onder de hemel. De kerk zal missionair zijn in de mate dat de paas- en pinksterervaring (die, johanneïsch gezien, identiek zijn) in haar levend is. De huidige charismatische beweging heeft geen monopolie van deze ervaring met haar missionaire kracht, maar kan toch wel erkend worden als een teken dat de Heer ook nu leeft en zendt.

c. Het verrezen en verheerlijkt leven van Jezus is niet los te maken van de gemeenschap zijner gelovigen en hun blijvende navolging, van hun 'werken' die dezelfde en groter zijn (Joh. 14, 12). Hiermee is niet gezegd dat 'Jezus is verrezen' synoniem is met 'die Sache Jesu geht weiter'. Wel veronderstellen beide elkaar. Dat Jezus' 'zaak' verder gebracht wordt, dat zijn Geest telkens weer over ons machtig wordt, dat wordt bewerkt door de levende Heer, door God in hem. Maar omgekeerd is het leven van de verrezen Heer een werkzame aanwezigheid in ons. Zijn kerk is zijn lichaam, en dit niet enkel als beeldspraak. Hij is 'verheven aan Gods rechterhand', maar evenzeer verrezen naar ons toe. God geeft hem gemeente en toekomst. Een christologie die aldus Jezus' verrijzenis en verheerlijking beschouwt en anderzijds openstaat voor de ontmoeting met andere godsdiensten zal de vraag niet kunnen ontwijken, hoe dit voortleven van Jezus Christus zich verhoudt tot dat van hun stichters en profeten. Nu is het wel merkwaardig dat een persoonlijk leven in de gemeente niet wordt toegekend aan bijvoorbeeld Mohammed of Boeddha, evenmin als aan de profeten van Israël. Toch stelt de vraag naar een vergelijking zich voor de christen die buitenchristelijke profeten ernstig neemt. Heeft niet ieder van hen een blijvende invloed op de mensheid? En is dit ook niet het geval met zoveel leiders op maatschappelijk gebied en inspiratoren van kunst en wetenschap? Moeten we bij hen alleen maar zeggen: 'die Sache geht weiter', terwijl slechts bij Jezus tevens daarin de persoon aanwezig is? Het is mogelijk dat dit het christelijk antwoord is. Het is echter niet uitgesloten dat wij verder moeten denken, niet om Jezus Christus te nivelleren maar om de anderen vollediger te waarderen. Een *mogelijk* antwoord zou in deze richting kunnen gaan: andere leiders leven onder ons voort in aspecten van hun persoon, Jezus in heel zijn persoon. Hierover

kan nog veel worden gediscussieerd. Het ligt in ieder geval in de lijn van wat ik nu wilde zeggen over Jezus' goddelijk zoonschap.

### 3. JEZUS, DE ZOON

a. Een van de titels die de gelovende interpretatie aan de gekruisigde en verrezen Jezus toekent is: zoon van God, meer bepaald: de welbeminde (synoptici) of eengeboren (Joh.) Zoon van God, of kortweg: de Zoon (vooral Joh.). Daardoor wordt aan hem een unieke, alles overtreffende relatie tot God toegekend. Toch is deze niet exclusief, maar in continuïteit met de aan Jezus voorafgaande en op hem volgende heilsgeschiedenis. Enerzijds staat de Zoon tegenover de 'dienaars' (Mc. 12, 1-9 par.; Hebr.) en de 'kinderen' (Joh.). Anderzijds werden in het Oude Testament het volk en de koning zonen Gods genoemd en wordt in Mt. 2 en 3 deze titel vanuit het volk op Jezus overgedragen. Ook Paulus kent een zoonschap in het Oude Testament dat door Jezus als *de Zoon* wordt bevrijd (Gal. 4, 1-7; vgl. Rom. 9, 4). Zelfs bij Johannes verdedigt Jezus zijn zoonschap met een beroep op het oudtestamentische: 'gij zijt goden' (10, 34-36). In het Nieuwe Testament wordt ons de Geest van de Zoon geschonken (Paulus) en deelt Jezus zijn 'vrienden' alles mee wat hij van de Vader gehoord heeft (Joh. 15, 15). Deze en soortgelijke affirmaties bepalen Jezus' verhouding tot God, ook wanneer deze als zoonschap wordt beschreven, enerzijds als uniek, anderzijds als niet exclusief. Zij is hoogtepunt, dat wordt voorbereid en meegedeeld. Op een 'voorbereidende' wijze is dit zoonschap aanwezig in Israël, maar niets belet ons, integendeel het geloof in Gods liefde voor allen nodigt ons uit, zulk een godsrelatie ook buiten de joods-christelijke ruimte aan te nemen.

b. Daarmee is Christus' zoonschap niet wettelijk anders dan dat van anderen, maar wel het hoogtepunt, het 'eschaton' ervan. Dit wordt niet ongedaan gemaakt door wat het Nieuwe Testament, en de kerk in navolging daarvan, zegt over de preëxistentie van Christus of van de Logos<sup>4</sup>). Enerzijds onderstreept deze preëxistentie-voorstelling de positie van Jezus Christus als *de Zoon*, *het Woord* van God bij uitstek, als een maximum, een positie waaraan ik dan ook niets wil afdoen. Anderzijds heft deze preëxistentie-voorstelling de continuïteit met Gods voorafgaand en volgend heilswerk niet op. Want *vooreerst*: de preëxistentie van de Logos heft Jezus' volledig mens-zijn, zijn menselijk persoon-zijn en zijn plaats in

onze menselijke geschiedenis niet op. Als men de Logos reeds in zijn preëxistentie goddelijke persoon wil noemen, moet men deze goddelijke persoon zo opvatten, dat Jezus door de incarnatie van die Logos in hem niet minder – eerder méér – menselijke persoon is. *Vervolgens*: de Johannes-proloog zelf kent reeds een zelfmededeling van de Logos vóór Jezus. Zo kent het Nieuwe Testament (met uitzondering van Joh.) ook een mededeling van de Geest vóór Jezus. De verhouding van profeten in en buiten Israël is op juiste wijze in een Logos-theologie ingevoegd door Justinus de Martelaar<sup>5</sup>). Men zou hetzelfde kunnen doen met een Geest-theologie. Jezus is dan degene in wie de Logos *ten volle* mens wordt, in wie de Geest *volledig* neerdaalt. Dit betekent dat niets van Jezus' persoon en geschiedenis buiten de invloed van Logos en/of Geest staat. Het zegt ook dat Logos en Geest vóór Jezus en vanuit hem in anderen werkzaam zijn, al zijn deze *niet geheel* door hen gegrepen.

c. Zo kan de verhouding van Jezus Christus tot de profeten van andere godsdiensten, maar ook tot alle mensen inzover ze Gods gaven niet weigeren, gezien worden als die van een top. Men kan het aldus uitdrukken: Jezus' godsverhouding is niet van een andere, hogere orde dan de onze, maar in die orde is ze het summum. Het eindpunt, dat een nieuw beginpunt is: 'de laatste Adam' (1 Cor. 15, 45); vandaar ook het reeds geciteerde Joh. 14, 12. Wat wij allen gedeeltelijk zijn, op weg als wij zijn en onder zonde gevangen, is Jezus Christus ten volle: *de Zoon, de Dienaar* ook en *de Verbondsgenoot* van God. In hem is werkelijk wat van de Dienaar van Jahwe verwacht werd: "Ik heb u gesteld tot een verbond" (Jes. 49, 8). Hij is het verbond in persoon. Daarom ook Gods mens in volheid, *de Mensenzoon*.

d. Nog een woord over wat ons al eerder bezighield (1 d): de verhouding van maieutiek en verkondiging. De christelijke zendeling heeft maieutiek te bedrijven omdat overal Gods gaven, zijn zelfmededeling en dus zoonschap Gods te vinden is. Hij heeft die maieutiek niet te bedrijven enkel om het punt te vinden waar de godsdienst van zijn gesprekspartner verborgen of onvolledig is. Hij mag en moet ook bevestigen en met Jezus zeggen: "gij zijn niet ver van het koninkrijk Gods" (Mc. 12, 34). Maar anderzijds heeft de zendeling niet slechts coëxistentie aan te bieden, maar ook heil. Met Jezus is hij gekomen "opdat zij leven zouden bezitten, en wel in overvloed" (Joh. 10, 10).

e. Om deze laatste reden onthoud ik mij van benamingen waarin het buiten-christelijke reeds christelijk genoemd wordt, zij het met een kwalificatie: anoniem of impliciet christendom, de verborgen Christus in het Hindoeïsme, enz. <sup>6</sup>). Niet dat ik hierin een aanmatiging zie: ieder heeft het recht andere godsdiensten of overtuigingen vanuit de zijne te interpreteren, eenvoudig omdat hij dit wel moet doen als hij zijn eigen godsdienst ernstig neemt. Een humanist mag het christendom als een onvolgroeid humanisme bestempelen en Radhakrisnan mag het zien als wezenlijk niet verschillend van het Hindoeïsme, wanneer dat hun overtuiging is. Ik ben niet tegen de zojuist vermelde benamingen omdat ze aanmatigend zouden zijn, maar omdat ik ze niet juist vind. Het juiste daarin is dat ze op de algemene heilswil Gods wijzen. Dezelfde God die zich in Christus openbaart, betuigt ook zichzelf ten heil in de niet-christelijke godsdiensten. Ja, dezelfde Logos die in Jezus mens is geworden en dezelfde Geest die op Jezus rust zijn ook daar aanwezig. Maar daarmee is nog niet gezegd dat 'Christus' daar anoniem of verborgen aanwezig is, want met 'Christus' bedoelen wij de Logos die vlees werd in de mens Jezus. Het lijkt mij ook niet juist, zich hier te beroepen op een schepping 'in Christus', want in het licht van de heilsgeschiedenis moeten deze woorden geïnterpreteerd worden als 'naar Christus toe'. Christus, dat wil zeggen het Woord dat in Jezus in de menselijke geschiedenis trad, het *vlees* geworden Woord, is slechts daar aanwezig waar hij mede langs menselijke wegen binnentreedt, d.i. allereerst langs de weg der verkondiging. Elders is het Woord aanwezig, maar nog niet als geïncarneerd in deze mens. Daarom heeft de christelijke zending meer te doen dan alleen te benoemen wat reeds anoniem aanwezig is. Zij heeft, *mutatis mutandis*, dat te zeggen wat het Nieuwe Testament zegt tot het Oude: uw idealen staan voor u in deze Mens, het verbond is persoon, de tegenwoordigheid Gods is geïncarneerd, de tempel is nu hij. Dit is, nogmaals het samengaan van maieutiek en verkondiging van het nieuwe. De nieuwheid van de laatste Adam blijft tegenover alwat naar hem wijst.

#### SLOT

Het is natuurlijk mogelijk met een andere christologie tot een andere theologie der godsdiensten te komen. Men kan de nieuwtestamentische belijdenis van Jezus als Heer, Messias, mensenzoon en de daarin vervatte



uniciteit als tijdgebonden afschrijven. Men kan van het 'waarlijk God en waarlijk mens' van Chalcedon de eerste helft doorstrepen. Dan staat Jezus eenvoudigweg tussen de andere godsdienststichters en het christendom tussen de andere godsdiensten. Dit is in het voorafgaande niet gedaan. Er is geopteerd voor vernieuwde interpretatie van de oude Christusbelijdenis. Voor een christologie die open oog heeft voor de historische benadering van Jezus' aardse leven, die diens verrezen leven met zijn kerk verbindt, die zijn goddelijk zoonschap niet verwerkelijk ziet ten koste van zijn menselijk persoon-zijn. Precies in een werkelijke menselijke geschiedenis, in verbondenheid met ons, in een volledig mens-zijn tracht ik gelovend Jezus als *de Zoon van God* te zien. In deze benadering draagt de christologie bij tot een verdieping van de theologie der godsdiensten, maar zij brengt daarin geen wezenlijke verandering aan. Zoals de uniciteit van de christelijke openbaring gezien werd in haar centrale en finale plaats, zo nu de uniciteit van Jezus Christus. Een uniciteit die verbondenheid insluit, de universele betekenis van een particuliere Jood, in wie de God van alle volkeren op alle beloften die hij in hun godsdiensten had laten beluisteren, zijn ja en amen heeft gezegd.

Geloven geschiedt per definitie niet op dwingende argumenten. (Het is bovendien een vraag welk levensinzicht en welke levenshouding wél door argumenten kan worden afgedwongen.) Geloven heeft de redelijkheid die een liefde-overgave hebben kan. Maar evenals deze komt ook het geloven in God zoals deze zich in Jezus Christus openbaarde tot zijn diepste verantwoording door het te doen. Het heeft altijd het karakter van Pascal's weddenschap. De zending vanuit het christelijk geloof heeft dit karakter in hoge mate. Misschien zal de kerk heden de universele betekenis van Jezus Christus opnieuw ontdekken op het zendingsveld. "Hij gaat u voor naar Galilea; daar zult gij hem zien" (Mc. 16, 7).

1) Zie het elders in dit nummer besproken boek van J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938), Assen 1974.

2) Zulk een misverstand lijkt mij aanwezig te zijn in het artikel van J. Blauw, *Rijmloos*. Overwegingen bij het thema: *Evangelie en religies*, in: *Christusprediking in de wereld* (in memoriam J. H. Bavinck), Kampen 1965, blz. 111-132. Wat betreft mijn elders gepubliceerde evolutionaire schema's, zie mijn in noot 6 genoemde bijdrage. *Ik meen bovendien dat een zekere 'afsluiting' van heidendom of*

*jodendom pas volledig zondig is wanneer en inzover deze, geconfronteerd met een vollediger openbaring, weigeren zich te openen.*

3) *Maieutiek* betekent letterlijk: verloskunde. Het duidt een methode aan, vooral door Socrates toegepast, om alle kennis uit de ander zelf te doen ontstaan. Als zendingactiviteit louter maieutiek is, sluit zij m.i. de verkondiging van Gods heil in een historische persoon zoals Jezus uit.

4) *Preëxistentie* betekent: voor-bestaan. Het duidt vooral op het bestaan van Christus vóór de menswording en zelfs vóór de wereld. In de proloog van het Johannes-evangelie is Christus in dit voor-bestaan de Logos of het Woord.

5) Wel moet diens Logos-leer gezuiverd worden van een subordinatianisme, een onderschikking van de Logos onder God, waardoor de Logos in een verminderde graad goddelijk is. Wordt Justinus' leer aldus gezuiverd, dan heeft zij ons ook na Nicea veel te zeggen.

6) Na beëindiging van dit artikel bereikte mij een boek waarin ook dit probleem onder discussie is: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*, hrsg. von Gerhard Oberhammer, Wien 1974 (Publications of the De Nobili Research Center, Indological Institute, University of Vienna). De theologische bijdragen hierin zijn:

- Zur Aussage des Alten Testaments über 'Offenbarung'. (N. Lohfink)
- Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen. (P. Knauer)
- Versuch einer Christlich-theologischen Sicht des Hinduismus. (P. Schoonenberg)
- Christus in den nicht-christlichen Religionen. (K. Rahner)
- Die Relevanz des historischen Jesus für die Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus. (N. Kehl)
- Some Indian Theologians on Revaluation in Hinduism. (A. Camps)

## Over ontwikkelingen in de theologia religionum en gestalten van de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies in onze tijd

### 1. DE TIJD IS RIJP VOOR NIEUWE BEZINNING OP DIT THEMA

Zolang de christelijke kerken als getuigende gemeenschappen leefden en werkten temidden van andere religieuze gemeenschappen – dat wil dus zeggen vanaf de oorsprong van de christelijke kerken – zolang is het thema van de verhouding van de religieuze gemeenschappen reeds aan de orde geweest en zijn er bepaalde vormen van dialoog en proclamatie beoefend.

Ook in de Nederlandse beoefening der missiologie heeft dit thema altijd grote aandacht gekregen. Men denke bijvoorbeeld aan de wijze waarop Hendrik Kraemer en J. H. Bavinck een groot deel van hun leven en arbeid aan dit thema hebben gewijd in hun boeken en vooral in hun persoonlijke contacten met aanhangers van andere religies. Kraemer's geschriften: 'The Christian Message in a non-Christian World' (Londen 1945, 2e druk), 'Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof' (Nijkerk 1958), 'Godsdiensten en culturen, de komende dialoog' (Den Haag 1963) en Bavinck's 'Christus en de mystiek van het Oosten' (Kampen z.j.) zijn reeds tot klassieke geschriften geworden en hebben grote invloed uitgeoefend.

Toch is de tijd rijp voor nieuwe bezinning en voor nieuwe experimenten in het contact met aanhangers van andere religies.

Welke factoren zijn werkzaam in het rijpen van de tijd tot nieuwe bezinning?

a. De moderne ontwikkeling van het verkeer, van de nieuwsmedia, van de wereldeconomie heeft een besef van verbondenheid en onderlinge afhankelijkheid en wederzijdse beïnvloeding tot stand gebracht als nooit tevoren en heeft ook de religieuze gemeenschappen veel dichterbij elkaar gebracht.

In de tijd van de eerste Aufklärung toen de grote ontdekkingsreizen veel meer informatie brachten over de andere religies bleven toch voor de

westelijke wereld die andere religieuze gemeenschappen nog marginaal. Die tijd is door de revolutie in de communicatie voorgoed voorbij.

b. Het religieuze pluralisme is ook binnen de westelijke wereld een feit geworden. Zoals na de 16e en 17e eeuw na moeizame conflicten zich een situatie ontwikkelde waarin de co-existentie en wederzijdse beïnvloeding van verschillende christelijke confessionele gemeenschappen langzamerhand aanvaard werd, zo leven wij nu in een eeuw waarin ook in de westelijke wereld de co-existentie van verschillende religieuze gemeenschappen langzaam aanvaard wordt. Vele publicaties geven daarover informatie in de laatste jaren. Kurt Hutten en Siegfried von Kortzfleisch gaven een symposionboek uit onder de titel: 'Asien missioniert im Abendland' (Stuttgart 1972) waarin de feiten worden weergegeven en geïnterpreteerd. Michael Mildenerger beschreef de Hindoeïstische en Boeddhistische bewegingen in het Westen onder de titel: 'Heil aus Asien?' (Stuttgart 1974). R. Kranenborg beschreef en analyseerde verwante verschijnselen in Nederland in zijn dissertatie: 'Zelf-verwerkelijking – Oosterse religies binnen een westerse subcultuur' (Kampen 1974). Muhammed S. Abdullah en Michael Mildenerger gaven samen een boek uit: 'Moslems unter uns. Situation Herausforderung, Gespräch' (Stuttgart 1974) en de Nederlandse Zendingsraad gaf ter gelegenheid van een werkdag met Moslims (december 1974) een map uit waarin eveneens geattendeerd wordt op de Moslims onder ons.

Dit religieuze pluralisme gaat – zoals dat ook in de eerste eeuwen van onze jaartelling het geval was – gepaard met het ontstaan en de verspreiding van vele syncretistische stromingen, die bepaalde elementen van de verschillende religieuze gemeenschappen willen samenvoegen.

Wie deze feiten tot zich laat spreken, zal weinig moeite hebben met de erkenning dat nieuwe bezinning op de relatie tussen de verschillende religieuze gemeenschappen niet alleen in die werelddelen onontwikkbaar is waar de andere religies domineren, zoals bijvoorbeeld in bepaalde landen van Azië en Afrika, maar dat ook in en voor het Westen deze bezinning onmisbaar is.

c. Een derde factor is gelegen in het onloochenbare feit, dat vooral onder de jongeren een nieuwe religieuze belangstelling ontwaakt. De waarzeggers die profeteerden dat wij een 'godsdienstloos tijdperk' tegemoet gingen, hebben ongelijk gekregen. Harvey Cox, die twintig jaar geleden nog de

stelling verdedigde dat wij een godsdienstloos tijdperk tegemoet gingen, schreef in zijn jongste boek: 'De verleiding van de geest' over het gebruik en misbruik van de religie. H. M. Kuitert schreef een boek: 'Zonder geloof vaart niemand wel', waarin hij het Christendom onder de religies situeerde en beschreef tussen de verschillende religieuze stromingen (Baarn 1974). Karl Heinz Ratschow keert zich in: 'Von der Religion in der Gegenwart' (Kassel 1972) eveneens tegen de these der godsdienstloosheid. Wijlen Hans Fortmann, die zulk een diep 'einfühlungs'-vermogen had voor wat onder jongeren leeft, analyseerde in de laatste geschriften voor zijn dood de drang naar meditatieve praxis en de interesse voor oosterse religies. O.a. in: 'Oosterse Renaissance'. Het is inderdaad waar dat vele jongeren zich tot die religies wendden. Velen distancierden zich van de eigen traditie en zoeken temidden van de algemene gezagscrisis naar alternatieven tegenover het rationalisme en de prestatiedwang. In die situatie is het nodig met nieuwe aandacht bezig te zijn met wat J. H. Bavinck noemde: 'Christus en de mystiek van het Oosten'.

d. Temidden van de huidige ontwikkeling van techniek en exacte wetenschappen is er een nieuw zoeken naar het 'Divinum en het Humanum' en naar de kwaliteit van het bestaan. In die ontwikkeling komen de diepste vragen betreffende zin van het menselijk bestaan en het drama van de relatie tussen het Divinum en het Humanum weer naar boven.

e. De tijd is voorts rijp voor een nieuwe bezinning op de theologia religionum, omdat zich in *alle* religieuze gemeenschappen diepe veranderingen voltrekken in het levensgevoel, in het wereldbeeld en in het zicht op de zin van het mensenleven. Juist omdat alle religieuze gemeenschappen bewust of onbewust functioneren binnen het raamwerk van één wereld, binnen één dynamisch historisch proces, binnen een lokale en internationale situatie waarin samenlevingen *moeten* worden vernieuwd en veranderd, voltrekken zich ook binnen die religieuze gemeenschappen diepgaande veranderingen. Iedere religieuze gemeenschap doordenkt de nieuwe vragen die van het secularisatieproces uitgaan binnen zijn eigen uitgangspunten. Maar het is onloochenbaar dat die religieuze gemeenschappen de invloed ondergaan van andere religies die zich in hetzelfde proces bevinden en van de ideologieën in de regio waarin ze functioneren. Om al deze en andere redenen is de tijd rijp voor een nieuwe bezinning op de theologia religionum en voor nieuwe vormen van dialoog.

Natuurlijk zijn als voorbereiding daartoe ook nodig overwegingen en resultaten van de godsdienstwetenschap en van de wijsbegeerte van de godsdienst. Maar *theologische* bezinning kan niet gemist worden en moet ons helpen bij de voorbereiding van dialogen.

Wij willen nu de nieuwere ontwikkelingen in de theologia religionum volgen, eerst in de Rooms-Katholieke theologie en daarna binnen het Protestantisme. Binnen het bestek van dit artikel is het niet mogelijk volledig te zijn; wij gaan selectief te werk.

## 2. VERSCHUIVINGEN IN DE ROOMS-KATHOLIEKE THEOLOGIA RELIGIONUM

In de Rooms-Katholieke theologia religionum voltrekken zich grote verschuivingen<sup>1)</sup>. Om die verschuivingen te volgen, is het wellicht nuttig de verschillende fasen daarvan kort aan te duiden.

Pater Aloysius Pieris (S.J.) uit Ceylon heeft in een bulletin van de kerken van Sri Lanka (Ceylon) (juni 1969) vier fasen beschreven, die hij als volgt typeert<sup>2)</sup>.

De fase van het 'concept der *verovering*', de fase van het theologisch concept der '*adaptatie*', de fase van het theologisch concept der *vervulling* en de huidige fase van het *sacramentele concept* of van de *dialoog*.

Ik wil pogen van elk van de vier fasen enkele illustraties te geven, waarbij uiteraard de hoofdnadruk valt op de twee laatste, omdat de ontwerpen van deze laatste fasen ook in de praxis doorwerken.

### a. *Het concept der verovering* ('conquest theory')

In de Middeleeuwen ontwikkelde zich in het Constantijnse tijdperk een Rooms-Katholieke ecclesiologie waarin de kerk meer en meer werd gezien als het voleindigde Koninkrijk. In de 16e eeuw en later werd dit triumfalisme van het Corpus Christianum o.a. uitgewerkt in de opdracht van Paus Nicolaas V (van 1455) aan de christelijke koningen van Portugal om de 'Saracenen, de heidenen en andere vijanden van Christus' te onderwerpen aan de Kerk om door middel van prediking en doop 'de ongelovigen binnen te brengen in Gods Koninkrijk'. Pater Aloysius wijst erop, dat welke kritiek men – terecht – mag hebben op deze vereenzelving van Kerk en Koninkrijk Gods en deze verwarring van de dingen van Caesar

met die van God en hoe vreselijk de koloniale heersers en conquistadores ook te keer gingen, mensen als Ignatius van Loyola, Franciscus Xaverius (1506-1555) en de vele duizenden die in hun voetstappen wandelden gedreven werden door liefde en zelfverloochening en de drang alles op te geven voor het Rijk van Christus, zoals Franciscus Xaverius in een meditatie voor de studenten aan de universiteit de Sorbonne zei.

In deze fase van de 'ontdekking van Azië en Afrika' (1500-1600) en van de grote expansie van de Rooms-Katholieke missie daarna van 1600-1787 functioneerde de theologia religionum binnen het raamwerk van de ideologie van het Corpus Christianum en werden evangelische motieven en doeleinden overschaduwd en scheefgetrokken door deze ideologie. Het 'extra ecclesiam nulla salus', 'buiten de kerk geen heil' werd stringent betrokken op de ecclesia Romana en het Koninkrijk Gods werd geïdentificeerd met het zgn. Corpus Christianum.

#### b. *De adaptatie-theorieën*

De adaptatie-theorie van de 19e en het begin van deze eeuw was een reactie op de oude 'conquest-theorie'. De adaptatie-theorie is niet uit de lucht komen vallen. De Rooms-Katholieke missie heeft zich ook in de voorafgaande eeuwen beziggehouden met de vragen die samenhangen met de interculturele relaties. Men denke aan de conflicten tussen Rome en Robert de Nobili in India (1577-1656) en Matteo de Ricci in China (1552-1610). Maar in de 19e en het begin van deze eeuw drong een nieuwe conceptie door die de praktijk diep zou beïnvloeden, namelijk de adaptatie-theorie.

Wij leren deze theorie het beste kennen uit het boek van Joh. Thaurén: 'Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat' (1927) en het boek van Otto Karrer: 'Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum' (Basel 1934).

Aan beide beschouwingen ligt ten grondslag de Thomistische theologie betreffende natuur en boven-natuur. Gratia non tollit sed perficit naturam, de bijzondere openbaring heeft slechts tot taak om de natuurlijke Godskennis en zedelijkheid te vervolmaken. Zij brengt de mens in aanraking door de Sacramenten met de sfeer van de boven-natuur en verder maakt ze hetgeen in de natuurlijke sfeer ligt duidelijker; ze sluit zich aan die natuurlijke Godskennis aan en completeert die.

Pater Thaurén geeft in zijn boek dan ook toe dat in het westerse Katholicisme zeer veel ontleend is aan de Germaanse heidenwereld, zowel wat het gedachtenmateriaal betreft als wat betreft de zeden en gewoonten, het rechtsleven en de eredienst. Hij erkent ten volle, dat het westerse Katholicisme een merkwaardige vorm van accommodatie of adaptatie aan Grieks en Germaans heidendom is. Aangezien deze accommodatie als zodanig reeds aan het bestaande Katholieke systeem eigen is, is het dus voor de missie voor de hand liggend om zich ook te accommoderen aan die elementen in de Aziatische en Afrikaanse culturen die tot nu toe niet in het Rooms-Katholicisme geabsorbeerd zijn. Hij drukt het zo uit (pag. 19) dat het een uitvloeisel is van het Katholiek karakter van de kerk dat het natuurlijke in de mens en het waardevolle in de heidense religies erkend wordt. Daarom is het in strijd met haar wezen de religieuze visies, tradities, zeden en gebruiken van de gemissioneerde volkeren a priori als verkeerd en als duivelswerk te veroordelen, maar om het bestaande in het licht van de geschiedenis van het betrokken volk te verstaan en onder de bloeiers van mythen en sagen, onder de ruïnes en het puin van het heidendom iedere waarheidskern te bergen en iedere waarde te redden. Alleen al om te proberen of het mogelijk is religieuze waarheden tot op de gemeenschappelijke bron van de oer-openbaring terug te leiden en op de gemeenschappelijke basis van vóór- of buiten-christelijk openbaringsgoed het christendom op te bouwen. Het is zedelijke plicht iedere waarheid te erkennen waar die ook maar in het heidendom te vinden is. Anima naturaliter christiana, de mensenziel is van nature christen.

In het derde hoofdstuk van zijn boek behandelt hij de grenzen en de omvang van de accommodatie. Wanneer slechts het Depositum Fidei en de goede zede bewaard blijven, is het overigens geoorloofd zoveel mogelijk concessies te doen aan het heidense leven, want niet de waarheidsvraag is primair, maar het heil der zielen.

"Voor de kerk is in haar beslissingen tenslotte het heil der zielen maatgevend. Aan dit doel moet alles ondergeschikt worden gemaakt, omdat de taak van het redden van zielen alleen de kerk haar bestaansrecht geeft. Alle missionaire middelen zijn slechts op die wijze en in die omvang gerechtvaardigd wanneer zij dit primaire doel van het apostolaat dienen. Wanneer derhalve de missie haar doel niet bereiken kan en taai conservatisme het gevaar wakker roept dat hele volken eeuwenlang buiten het

christendom blijven of dat ze aan het modern ongeloof of aan de ketterij overgelaten worden, moet de missie zonder aarzelen, zelfs als het om eeuwenoude zeden en gebruiken in het kerkelijk leven gaat op royale wijze concessies doen. De missie is immers ook zonder dat reeds een strijd met het heidendom op leven en dood en brengt voor de heidenen moeilijkheden genoeg met zich. Zonder dat de strijd door over-accentueren van bepaalde Katholieke gebruiken verzaamd mag worden. Tegen de prijs van één mensenziel weegt de waarde van allerlei uiterlijkheden in het kerkelijk leven niet op. De missiegeschiedenis van de eerste eeuwen en vooral van de Middeleeuwen zowel als de geschiedenis van de oriëntale riten tonen de bereidheid van de kerk om concessies te doen daar waar de zielen anders ernstig schade zouden lijden.”

In het boek van Karrer worden principieel dezelfde lijnen getrokken, maar het nieuwe in dit boek is dat hij in de heidenwereld voorzover zij leeft bij het lumen naturale, de onzichtbare kerk ziet, de voorhof van het zichtbare Rooms-Katholieke kerk-instituut. Allen die in de sfeer van het heidendom gebruik hebben gemaakt van de hen verleende gaven Gods zijn kinderen van het Koninkrijk, burgers van de onzichtbare stad Gods. Zij hebben wel niet het Sacrament ontvangen, maar wel hebben zij het ‘Votum Sacramenti’, ‘de wens naar het Sacrament’ en door dit Votum Sacramenti zijn zij de genade deelachtig. De taak der missio is geen andere dan de leden der onzichtbare Kerk te brengen in de zichtbare Kerk. De Kerk is de moeder van alle ware kinderen Gods, zij is verborgen aanwezig in de heidense tempels en in de spreuken der heidense wijsgeren. Zij manifesteert zich in een rijkdom van beelden, symbolen, offers, gebeden, godengestalten. Overal straalt het licht van Christus (pag. 230 en 231). Het gemeenschappelijk fundament van deze zichtbare en onzichtbare moederkerk is de ontdekking van de religieuze ziel aller volken.

Wanneer wij in enkele trekken deze adaptatie-conceptie willen beoordelen, dan valt het volgende op. In deze theorie wordt te optimistisch over de mens gedacht. Ze miskent de radicaliteit van de menselijke rebellie tegen God. Deze theorie miskent in verband daarmee ook de radicaliteit van het Evangelie van Jezus Christus. Hier is de boodschap niet: “Bekeert u, want het Rijk Gods is nabij gekomen”, maar: “Kom onder de vleugelen van de moederkerk en zij zal u opvoeden voor de hemel”. Het gaat in deze theorie om christelijke sublimering, om elevatie

van de natuurlijke mens tot de boven-natuur en om de disciplineren van de nieuwe mens door de nova lex.

In de derde plaats valt het op, dat in deze theorie wel de houding van de missie ten opzichte van het culturele bezit van andere volken ter sprake komt, maar dat vooral bij Thauron nog geen sprake is van het doordringen tot het dieperliggende religieuze denken dat achter de verschillende culturen werkzaam is, hoewel bij Otto Karrer de bezinning daarop begint. Het gaat in deze theorie echter vooral om concessies van het *Latijnse Rooms-Katholieke Christendom* aan de *culturele* uitingen van andere volken, maar het gaat nog niet om een evaluatie van de andere religies en over de vraag of de andere religies een plaats hebben en zo ja, welke in de heilsgeschiedenis. Die vragen komen in de Rooms-Katholieke theologia religionum met grote kracht op gedurende en vooral na het Tweede Vaticanum in de door pater Aloysius aangeduide derde en vierde fase in de Rooms-Katholieke theologia religionum, de fase van de theologie der vervulling waarin het Christendom wordt gezien als de vervulling van de andere religies en de fase waarin de kerk gezien wordt als sacrament, als teken van heil onder de volken, dat overal anoniem werkzaam is in de religies der volkeren.

Aangezien de concepties van deze derde en vierde fase in de theologische ontwikkelingen binnen het Rooms-Katholicisme niet duidelijk te onderscheiden zijn, wil ik hier deze beide fasen samenvoegen en enkele illustraties geven van deze verschuivingen, die het missionaire handelen ook diep beïnvloeden in de periode post-Vaticanum II.

#### c. en d. *Het concept der vervulling en het sacramentele concept*

Aan het begin van deze nieuwe fasen staat de bezinning over de houding tegenover andere religies en religieuze gemeenschappen van Vaticanum II. Het decreet dat de nieuwere ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke theologia religionum heeft gestimuleerd, is: ‘Nostra aetate de habitudine ecclesiae ad religiones non-christianas’ (verklaring over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten), dat uiteraard samenhangt met twee andere decreten, namelijk dat over de Kerk (Lumen gentium) en over de missie-activiteit van de Kerk (Ad gentes). In Lumen gentium wordt de kerk niet langer geïdentificeerd met het Koninkrijk Gods en wordt de kerk niet langer gezien vanuit een abstract

metaphysisch kerkbegrip, maar wordt veel meer gerekend met de empirische kerk als een *deel* van het volk Gods onderweg.

De interpretatie die in de eeuwen der conquistadores werd gegeven van het adagium: 'Extra ecclesiam nulla salus' wordt vervangen door een andere, omdat de oude interpretatie niet meer houdbaar is, noch exegetisch, noch factisch<sup>3</sup>).

In aansluiting aan die wijzigingen in de visie op de kerk en het Koninkrijk Gods wordt in het decreet over de religies, zoals A. Camps het uitdrukt 'het beperkte perspectief van de aanpassingstheologie doorbroken'.

"In onze tijd – aldus het decreet – nu de mensheid zich van dag tot dag nauwer aaneensluit en de betrekkingen tussen de volkeren veelvuldiger worden, overdenkt de kerk nauwlettender in welke verhouding zij staat tot de niet-christelijke godsdiensten." Dit decreet bewijst, dat de aandacht nu niet meer primair gericht is op de culturen, maar op de godsdiensten en de religieuze gemeenschappen in hun totaliteit. De verdienste van dit korte decreet is dat het Rooms-Katholieke episcopaat in de moeilijke vragen die hier rijzen uiterst voorzichtig te werk gaat en meer vragen stelt dan beantwoordt betreffende de evaluatie van niet-christelijke godsdiensten en de in te nemen houding. Duidelijk is dat de Rooms-Katholieke Kerk middels dit decreet ruimte wil geven aan een nieuwe ontwikkeling der theologia religionum en de betrokken lokale kerken wil stimuleren tot eerbiedige dialogen met aanhangers van andere religies.

"Bij die dialoog – zo betoogt het decreet – moeten wij uitgaan van het gemeenschappelijke naar dat wat verschilt. Met oprechte eerbied beschouwt de kerk de gedrags- en levensregels, de voorschriften en leerstellingen van de niet-christelijke godsdiensten, die hoewel in vele opzichten verschillend van hetgeen zij zelf houdt en leert, toch niet zelden een straal weerspiegelen van de waarheid welke alle mensen verlicht."

"Het is de taak van de kerk deze straal van waarheid tot volle helderheid in Christus te voeren en de kerk moet dit doen door gesprek en samenwerking met de andere godsdiensten om hun geestelijke, zedelijke en sociaal-culturele waarden te erkennen, te bewaren en te bevorderen."

In 1964 stelde Paus Paulus VI bij de uitwerking van dit decreet het 'secretariaat voor de niet-christelijke godsdiensten' in.

Wij willen nu verder in een heel kort overzicht nagaan hoe in de Rooms-Katholieke theologie der religies de *ruimte* die dit decreet gaf, wordt

gevuld met allerlei nieuwe ontwerpen voor een theologia religionum. Het is niet mogelijk die ontwerpen breed weer te geven. Het gaat ons erom een indruk te geven van de vele variaties op eenzelfde thema.

Wij beginnen met het ontwerp van Karl Rahner.

Karl Rahner heeft in het vijfde deel van zijn 'Schriften zur Theologie' (Einsiedeln 1962, pag. 136-158) een serie stellingen geïntroduceerd, die hij later herhaaldelijk heeft uitgewerkt en die grote invloed uitoefenen<sup>4</sup>). Nadat hij in zijn eerste stelling de unieke legitimiteit en absoluutheid van het Evangelie en de universele betekenis van de kerk heeft onderstreept, volgt in de tweede stelling een uitspraak over de niet-christelijke religies. Deze luidt als volgt: "Tot het moment waarop het Evangelie werkelijk intreedt in de historische situatie van de enkeling bevat een niet-christelijke religie niet alleen elementen van menselijke zonde, maar ook bovennatuurlijke elementen, die voortkomen uit de genade die aan mensen gegeven wordt als een genadige gift, voor rekening van Christus. Daarom kan zulk een religie beschouwd worden als een legitieme religie (zij het in verschillende graden) en zonder de dwalingen en het bederf die de religie bevat te ontkennen."

De derde stelling sluit daarbij aan in deze woorden: "Als de tweede stelling juist is, dan ontmoet het Christendom het lid van een buiten-christelijke religie niet als een niet-christen, maar als iemand die in bepaalde opzichten kan en moet worden beschouwd als een anoniem christen."

De vierde stelling sluit daarbij weer aan en luidt als volgt: "Als het waar is dat het religieuze pluralisme zal blijven en dat de christen de niet-christelijke wereld zien mag als een anonieme christelijke wereld, dan moet de kerk zichzelf niet zozeer beschouwen als een exclusieve heilsgemeenschap, maar als de historische tastbare voorhoede, de historisch en sociaal geconstitueerde expliciete expressie van wat de christen hoopt en weet dat present is als een verborgen impliciete werkelijkheid buiten de zichtbare Kerk."

Er is natuurlijk geen sprake van dat dit ontwerp het laatste woord van de ecclesia Romana vormt in de ontwikkeling van de nieuwere Rooms-Katholieke theologia religionum, maar het is wel een woord dat overal in de ecclesia Romana echo's heeft gewekt en anderen tot verdere uitwerking bewoog.

Een van die uitwerkingen is te vinden in het werk van *Anita Röper*, dat onder de titel: 'Anonieme christenen' in 1964 in Nederlandse vertaling verscheen. (Hilversum)

Een eigen uitwerking gaf *H. R. Schlette* in zijn boek: 'Die Religionen als Thema der Theologie', dat als ondertitel heeft: 'Überlegungen zu einer Theologie der Religionen' (Freiburg in Breisgau 1963). Ik vertaal hier enkele conclusies uit pag. 108-112.

- 1) De niet-christelijke religies verschenen als ordelijke heilswegen binnen de algemene heilsgeschiedenis (S. onderscheidt bijzondere en algemene heilsgeschiedenis).
- 2) De godsdiensten bezitten een door de levende God gewilde en door Hem verleende innerlijke legitimatie.
- 3) De ordelijke heilswegen der religies leiden wel naar de levende God, maar het zijn wegen door de duisternis heen.
- 4) Alleen via de buitengewone weg van de speciale heilsgeschiedenis (= de kerk) kan het geheimenis van de geschiedenis erkend worden, namelijk dat ook het langs gewone heilswegen van de algemene heilsgeschiedenis te verkrijgen heil, het heil van Jezus Christus en als zodanig het door de kerk bemiddelde heil is.
- 5) De overgang van de religies tot het geloof is nooit louter prolongatie van het vroegere, maar ook nooit de volledige vernietiging daarvan, maar steeds vervulling als dialectiek en dialectiek als vervulling.
- 6) Dit alles betekent – aldus Schlette – op geen enkele wijze opheffing van de absolute aanspraak van het Evangelie. De vraag naar de waarheid en de juiste relatie tot het transcendentale geheim moet in iedere existentie worden beantwoord.

Veel verder dan Schlette en Rahner gaat *Raymond Panikkar*, zoon van een Indiase vader en een Spaanse moeder, die hoogleraar is aan een van de Indiase universiteiten en die door zijn boeken en multilaterale dialogen een van de meest op de voorgrond tredende beoefenaren van de nieuwere theologia religionum in het Rooms-Katholicisme is, hoewel daaruit niet de conclusie kan worden getrokken dat alle beoefenaren van deze theologie het met hem eens zijn of dat zijn opvattingen a.h.w. gecanoniseerd zijn. In zijn vele geschriften vindt men deze grondstellingen:

- 1) Elke authentieke religie is een weg tot het heil.
- 2) Christus is onbekend en verborgen, maar waarachtig en werkzaam

bezig in elke authentieke religie. Hij is de volheid van elke religie.

- 3) Sacramenta sunt necessaria and humanum salutem (sacramenten zijn noodzakelijk tot het menselijk heil). Deze stelling van Thomas Aquino werkt hij uit op deze wijze dat de rituelen van elke religie genademiddelen zijn, heilsmiddelen.
- 4) Het 'Christendom' is de bekering van elke religie. In de kerk – een boom in welks takken de vogelen des hemels komen nestelen – is er niet alleen ruimte voor een theologisch pluralisme, maar zelfs voor een religieus pluralisme.  
Zoals er – aldus Panikkar – een elevatio is van de sfeer der natuur naar die der genade, zo hoopt hij op een elevatio van de religies naar de sfeer van het Christendom. Missie betekent het levende water in de andere religies laten ontspringen, opdat ze alle uitmonden in de sfeer van het Christendom. Wat incognito in de andere religies aanwezig is, komt expliciet in het Christendom en de ecclesia Romana aan het licht.

Nog veel verder ging *Hubertus Halbfas*, een Rooms-Katholiek theoloog, die betoogde (geheel tegen de diepste bedoeling van Rahner in en m.i. ook tegen de bedoeling van Panikkar in) dat het christelijk geloof wel het recht heeft tot beïnvloeding en bestemming van de westerse levenshorizon, maar dat het christelijk geloof dat recht mist in andere culturen. In een Hindoese cultuur moet men – aldus Halbfas – geen andere zorg hebben dan de Hindoe te helpen beter Hindoe te worden<sup>5</sup>). In de Rooms-Katholieke kerk is daartegen echter heftig geprotesteerd en terecht gezegd dat dit geen aggiornamento is, maar boycot van de missionaire taak der kerk.

Een andere variatie op de theologie van de dialoog die zich via het Tweede Vaticanum ontwikkelt, is te vinden in het boek van *Josef Heisbetz*: 'Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen' (Freiburg 1966). Zijn uitgangspunt is ook de universele Goddelijke heilswil. De consequentie die hij daaraan verbindt, is dat alle religies een plaats hebben in de heilsgeschiedenis. Diegenen die in een "onoverwinnelijke dwaling betreffende de ware religie van Christus leven, kunnen door trouwe vervulling der hen door God in het hart geschreven eisen der lex naturae krachtens Goddelijk licht en Goddelijke genade het eeuwige leven beerven" (pag. 31). "De niet-christen is verplicht(!) tot aanvaarding van

zijn eigen volksreligie." "De veelheid der religies is niet alleen door God toegelaten, maar door God gewild." (pag. 191). "Riten en doctrines der niet-christelijke religies moeten als gevolg van de impulsen der genade worden verstaan." Er voltrekt zich een soort heilsgeschiedenis in de godsdienstgeschiedenis. De missie der kerk is "het reeds voorhanden christelijke tot de volle historische gestalte in Jezus Christus te verlossen en te bevrijden". "Totdat het Christendom komt – hier sluit de schrijver zich duidelijk aan bij Rahner – vervullen de niet-christelijke religies een door God gewilde en door het Christendom nog niet vervangen heilsfunctie." Het motief der missie moet nu niet meer het ingaan op de verlorenheid en vervreemding zijn, maar het moet zijn ervoor te zorgen dat het reeds aanwezige anonieme Christendom de "officiële religie van het desbetreffende volk wordt" (pag. 213).

Het beslissend karakter van de Evangelieprediking komt in deze speculatieve visie niet aan de orde. In plaats van het of-of wordt hier het zowel-als gesteld.

In deze speculatieve theologie worden de vragen die het decreet van het Vaticaan opwerpt helaas met speculaties toegesloten en in schijn beantwoord.

Veel voorzichtiger is de theologia religionum bij P. Schoonenberg S.J., die op allerlei wijze met dit probleem bezig is. O.a. in: 'Het geloof van ons doopsel' (Den Bosch 1958), in het essay over 'Heilsgeschiedenis' in de bundel 'Gods wordende wereld' en in zijn opstel 'Christologie en theologie der godsdiensten' in dit no. van ons tijdschrift. Ook hij spreekt van een algemene heilsgeschiedenis van genade, zonde en verlossing. Op het heilsaanbod antwoordt de mens samen met de medemensen in godsdiensten. Binnen deze algemene heilsgeschiedenis onderscheidt Schoonenberg fasen met een toenemende nadrukkelijkheid. De kerk is Gods voltooid heil. De missionaire taak der kerk is dan de andere godsdiensten uit te nodigen tot het voltooid heil, het summum, de top, die manifest is in Jezus Christus. Een interessante poging tot praktische toepassing van deze dialogische vervullingstheologie gaf Schoonenberg in een bijdrage aan een symposium over het openbaringsbegrip in India: "Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus." In dat opstel blijkt duidelijk zijn bedoeling om tot een dialoog te komen tussen godsdiensten en openbaringen, waaruit inheemse kerken ontstaan, die in Jezus de vervul-

ling vinden van hun diepste intenties en het summum van hun eigenlijke bedoelingen.

In dit overzicht moet ik ook enkele publicaties noemen van Rooms-Katholieke theologen die veel meer vanuit de praktijk van de ontmoeting met aanhangers van andere religies spreken en die meer dan speculatieve theologen de breuk kennen die zich voltrekt als mensen uit andere religieuze tradities de overgang maken tot het geloof in Jezus.

Henri Maurier schreef: 'Essai d'une Theologie du Paganisme' (Parijs 1965), dat ook in het Duits verscheen onder de titel: 'Theologie des Heidentums' (Keulen 1967). Maurier gaat veel dieper in op de metanoia, de breuk, de crisis, waarin hij tevens benadrukt dat godsdiensten zich niet bekeren, maar mensen en waarin hij de leer dat de andere religies preambula fidei zijn afwijst, maar wel erkent dat bepaalde elementen in de andere religies steppingstones in de pre-evangelisatie zijn. Dit boek draagt de sporen van lange ervaring in Afrika.

Tegenspel tegen een al te optimistische visie op de relatie Evangelie en godsdiensten vindt men ook bij André Retif: 'Mission – heute noch' (Keulen 1968). Hij is van mening dat er van de visie van Rahner en vooral van die van R. Panikkar een verlamrende werking uitgaat op het missionaire élan. In dezelfde geest en geladen met een zekere verontwaardiging vanuit de missionaire praktijk schrijft een missionaris met grote ervaring in Japan, J. J. M. van Straelen (S.V.D.) in zijn boek: 'Botsing, vervreemding en ontmoeting' (Nijkerk z.j.).

Rustiger, maar toch ook gedecideerd schrijft Hans Waldenfels in: 'Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nicht-christlichen Welt', in: 'Kirche in der ausserchristlichen Welt' (Regensburg 1967). Hij pleit voor geëngageerde dialogen, maar een dialoog met een 'duidelijk belijden' omtrent dat waarom het gaat.

Het is niet gemakkelijk om de verschillende variaties in de Rooms-Katholieke theologia religionum na het Tweede Vaticanum te ordenen. A. Camps, die zich zowel wat de inhoud betreft o.a. in zijn inaugurele oratie 'In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld' als wat de methode betreft (hij pleit voor een majeutische benadering) intens bezighoudt met deze ontwikkelingen, heeft deze stromingen ingedeeld. Hij onderscheidt drie scholen. In de eerste plaats die school die de nadruk legt op *vervulling*: Gods openbaring in Christus als vervulling van de



niet-christelijke religies (P. Schoonenberg e.a.). In de tweede plaats die school die de nadruk legt op *plaatsvervanging*. De plaatsvervangende door Christus wordt volgens deze school door de kerk voortgezet ten behoeve van de niet-christenen (Schlette, Ratzinger e.a.). Deze school legt de nadruk op de kerk als *pars pro toto*, als 'signum levatum in nationes'. In de derde plaats de school van het *anonieme Christendom* (Rahner, Röper, Panikkar enz.). Hoezeer ook deze drie scholen onderling verschillen en elkander onderling corrigeren, hierin zijn ze één dat in al deze scholen iets terugkeert van de oude leer der Rooms-Katholieke Kerk betreffende de natuur en de boven-natuur en dat de aandacht vooral gericht is op *elevatio, sublimatio* van de religieuze verworvenheden der mensen in de sfeer van de boven-natuur. De kerk is in deze visie de invitatie tot de volken om van anoniem Christendom de jure te worden tot christen de facto, van 'christen-in spe' tot 'christen-in re'. In de tweede plaats wordt in al deze scholen met grote kracht benadrukt wat Paus Paulus VI in 'Ecclesiam suam' aanbeveelt: De kerk moet in een dialoog treden met de wereld waarin ze leeft. De kerk wordt zelf woord, boodschap, dialoog.

En deze nieuwe benaderingswijze wordt volgens de richtlijnen van 'Nostra aetate' in al deze scholen betrokken op de religies en de religieuze gemeenschappen. Al deze scholen ademen de geest van het *aggiornamento*, het bij de tijd brengen van de Rooms-Katholieke Kerk<sup>6</sup>).

### 3. ENKELE NOTITIES OVER ONTWIKKELINGEN IN DE THEOLOGIA RELIGIONUM BINNEN HET PROTESTANTISME

Na dit korte overzicht over de ontwikkelingen en verschuivingen binnen de *ecclesia Romana* op het terrein van de *theologia religionum* volgen hier enkele notities over allerlei ontwikkelingen in de *theologia religionum* binnen het Protestantisme. Vanwege de veelheid van het materiaal ga ik ook hier selectief te werk. Eigenlijk zou ook met de theologische ontwikkelingen in Azië en Afrika en Latijns Amerika gerekend moeten worden. Dat onderwerp is zo omvangrijk, dat het beter in een afzonderlijke publicatie kan worden behandeld.

Ik kies uit de ontwikkelingen enkele illustraties om te tonen hoe groot de variaties zijn op dit terrein.

#### a. *Theologie der godsdiensten op en rondom de wereldzendingconferenties*

Over de *theologia religionum* rondom de wereldzendingconferenties van Edinburgh (1910), Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938) zijn reeds vele studies verschenen. De meest recente in die reeks is die van de Rooms-Katholieke missioloog J. J. E. van Lin: 'Protestantse theologie der godsdiensten - Van Edinburgh naar Tambaram. 1910-1938'. Over de ontwikkelingen daarna schreef o.a. J. Blauw onder de titel: 'Rijmloos' in het gedenkboek voor J. H. Bavinck 'Christusprediking in de volkerenwereld' (Kampen 1965). Een bijzonder helder overzicht over de ontwikkelingen na de Tweede Wereldoorlog is te vinden in een studiebrochure van de Wereldraad van Kerken (Research Pamphlet no. 18), geschreven door C. Hallencreutz onder de titel: 'New approaches to men of other faiths' (Genève 1969). Hallencreutz, die promoveerde over de *theologia religionum* van Kraemer onder de titel: 'Kraemer towards Tambaram' (Gleerup 1966) volgde daarna de ontwikkelingen van zeer nabij in alle werelddelen, vooral vanuit de vele studiecentra voor de studie in religie en samenleving in Azië, Afrika en Latijns Amerika.

Verder zijn uiteraard voor het volgen van deze ontwikkelingen zeer waardevol de rapporten van S. J. Samartha over de verschillende consultaties van de Afdeling voor de dialoog met mensen van ander geloof.

Ter aanvulling van deze lectuur is het ook wenselijk de geschriften over de wereldzendingconferentie in Bangkok te lezen. In het symposiumboek dat ik met A. H. van den Heuvel en Th. Witvliet samenstelde over die conferentie ('Jesus Christus de bevrijder en de voortgaande bevrijding van mensen en samenlevingen') wordt het duidelijk dat de absolute geldigheid en finaliteit van het Evangelie van Jezus Christus krachtig werd onderstreept en dat het nieuwe van deze conferentie gelegen was in de bezinning op de omvang en de dimensies van het heil dat in Hem geopenbaard is en geopenbaard zal worden. Wie zich verdiept in de lectuur van en over de lange reeks van wereldzendingconferenties kan geen andere conclusie trekken dan dat de volstrekte geldigheid en finaliteit van Jezus Christus en van het Evangelie van het Messiaanse Rijk telkens met nieuwe tongen is beleden, en dat de relatie tussen het Evangelie van Jezus Christus en de religies niet is gerelativeerd of genivelleerd.

Het boek van W. A. Visser 't Hooft: 'No other name', 'Geen andere

naam', dat gericht is tegen pogingen tot syncretisme en relativering is typerend voor al deze conferenties tot nu toe. Er is op die conferenties veel gestreden over de wijze waarop het unieke en finale van de persoon en het werk van Jezus Christus en van de boodschap van het Messiaanse Rijk geformuleerd moet worden. Termen als 'continuïteit en discontinuïteit' (Kraemer), 'antithese of verwantschap', 'crisis of vervulling' (het Evangelie als kroon van het Hindoeïsme bijvoorbeeld of als 'crisis van alle religiositeit' (Barth)) bleken telkens weer onbevredigend te zijn. Maar dat aan Jezus gegeven is de Naam boven alle naam, dat was en bleef het akkoord van gemeenschap. In al deze conferenties bleef de overtuiging, dat God zich in Jezus Christus definitief en adequaat heeft geopenbaard (hoe zwak ook ons begrip voor en onze expressie van die openbaring moge zijn) en dat God eens voor altijd in de Ene die voor allen stierf en opstond gereed kwam met onze persoonlijke en collectieve schuld en ons zo de weg baant naar het Messiaanse Rijk. – Voorts groeide in toenemende mate het besef, dat wij onder de roeping staan om aan onze partner in de dialoog te tonen wie Jezus is en wat Hij zijn zal en wat Hij voor ons gedaan heeft en doet en om onszelf en onze partners te bewegen achter Hem aan te gaan naar de manifestatie van het Messiaanse Rijk.

#### b. *Enkele nieuwere theologische ontwerpen*

##### *W. Pannenberg*

Een diepgaande beschouwing over theologia religionum vinden wij bij W. Pannenberg. In zijn bekende boek: 'Grundfragen systematischer Theologie' (Göttingen 1967) bevindt zich een opstel: 'Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte' (pag. 252-295). Het is natuurlijk niet mogelijk om binnen dit korte bestek een overzicht te geven van dat in zeer gedrongen stijl geschreven betoog.

Dat wat mij bezighoudt is, dat Pannenberg zich resoluut verzet tegen de psychologische, anthropocentrische interpretatie van de religieuze verschijnselen. Hij vraagt naar wat hij noemt "der Wirklichkeitsbezug religiöser Erfahrung und seine Bedeutung für das Verständniss der Religionsgeschichte". De godsdienstgeschiedenis – aldus Pannenberg – heeft meestal gepoogd géén uitspraken te doen over de waarheidsaanspraken van de een of andere religie en evenmin over de waarheid van de religieuze ervaring überhaupt. Men maakte zich er van af door religieuze

phenomenen slechts te duiden als louter uitdrukking van menselijk gedrag. Voor het begrijpen van religieuze veranderingen kan men echter moeilijk voorbijgaan aan de betrokkenheid van de religieuze fenomenen op de Goddelijke werkelijkheid.

Op pag. 289 formuleert hij deze kernkwestie als volgt: "Het is gebleken, dat deze vraag naar de betrokkenheid op de werkelijkheid niet uitsluitend door psychologisch onderzoek kan worden beslist. Ze kan ook niet beslist worden vanuit de formele structuur van het menselijk bestaan, maar die vraag kan slechts worden beantwoord in de omgang van de mens met het mysterie, dat in de structuur van ons bestaan voorondersteld is en dat in de voortgang van het leven bewijzen zal of het ons draagt of niet, of het machtig of machteloos is, werkelijkheid of nihil is."

Een duiding van religieuze ervaringen en voorstellingen kan daaraan alleen dan recht doen als ze voldoet aan de voorwaarde, dat ze het religieuze leven enerzijds niet als puur epiphenomeen van profaan-psychische of sociale gebeurtenissen duidt en anderzijds niet als uiting van een onafhankelijk van de geschiedenis van hun verschijnen voorhanden Godheid. Overeenkomstig haar wezen dient de godsdienstgeschiedenis verstaan te worden als de geschiedenis van het verschijnen van het in de structuur van het menselijk bestaan voorhanden Goddelijke geheim. De transcendentale werkelijkheidservaring wordt door Pannenberg uit de psychologische sfeer gehaald en als 'Wesensnotwendig' in de anthropologische structuur zelf verankerd. Alle religies hebben iets te maken met de zichzelf openbarende God en zijn daarop hoe dan ook betrokken.

Toch wordt door Pannenberg het christelijk geloof niet opgeofferd aan een godsdienstbegrip zonder contouren, zoals Peter Beyerhaus in een opstel terecht opmerkt. Veeleer beschouwt Pannenberg de israelitisch-christelijke godsdienst als het integratiecentrum in een universalistisch proces. Zijn conceptie daarover is eerder te beschouwen als een visioen van hoop dan dat ze overeenstemt met de evidentie in de phenomenologische ervaring van het heden. Verder is het merkwaardig en voor een theoloog als Pannenberg onbegrijpelijk, dat het skandalon van het kruis niet genoemd wordt, dat niet slechts de bevestiging, maar ook het gericht over de religiositeit van ons mensen is.

Van de in Duitsland verschenen boeken die bijdragen leveren tot de Protestantse theologia religionum noem ik verder nog: G. Rosenkranz, 'Der

christliche Glaube angesichts der Weltreligionen'; Horst Bürkle, 'Dialog mit den Osten'; Georg T. Vicedom, 'Die Religionen in der Sicht von Neu Delhi' (Heft 16 van de Fuldaer Hefte); Wilhelm Andersen, 'Die theologische Sicht der Religionen auf den Weltmissionskonferenzen von Jerusalem (1928) und Madras (1938) und die Theologie der Religionen bei Karl Barth' (Fuldaer Hefte); H. W. Gensichen, 'Die christliche Mission in der Begegnung mit den Religionen' een benadering die mij zeer aanspreekt omdat ze het stempel van het contact met de praktijk draagt.

Voorts noem ik nog een bundel Engelse opstellen, die m.i. zeer waardevol zijn: 'Face to face. Essays on interfaith dialogue' (Londen 1971). Daarin bevindt zich o.a. een opstel van Max Warren over: 'A theology of attention', waar ik op terugkom en een opstel van de bekwame David Brown over dialogen met Moslims.

De bovengenoemde bijdragen vallen eigenlijk alle binnen de consensus die wij in de wereldzendingconferentie constateerden. Het zou echter onjuist zijn om de indruk te geven dat er naast deze consensus binnen het Protestantisme ook niet een groep theologen en godsdiensthistorici is die de verhouding tussen het Evangelie en de wereldgodsdiensten nivelleert en wier beschouwingen uitdagen tot een antwoord.

Ik kies uit de velen die veel meer relativistisch en historistisch over die relatie denken, de momenteel meest op de voorgrond tredende, namelijk Cantwell Smith.

#### *Cantwell Smith*

In het Protestantisme is zowel in de 19e eeuw als in de 20e eeuw telkens een stroming naar voren gekomen die van de absolute geldigheid van de kern van het christelijk geloof voor alle volken en culturen niet weten wil, die wel vasthoudt aan de betekenis van het Evangelie voor degenen die tot de 'christelijke cultuurkring' behoren, maar die bezwaar maakt tegen de proclamatie van het Evangelie temidden van andere religieuze gemeenschappen. In de vorige eeuw was de historistisch en relativistisch denkende Ernst Troeltsch de zeer bekwame woordvoerder van deze groep. Hij noemde het christendom de centrale samenvatting, de top van de pyramide van het godsdienstig streven der mensheid en sprak de mogelijkheid uit, dat er later weer een nieuwe wereldreligie zou komen die het Evangelie teboven gaat. En hij was van oordeel dat het christendom

cultuur-gebonden is en dat de verbreiding ervan onder andere volken ons niet is opgelegd.

Een andere typische vertegenwoordiger was William E. Hocking, die in al zijn geschriften wel pleitte voor interreligieuze contacten, maar die van mening was dat ieder in zijn eigen religie moest blijven, maar tevens dat ieder in zijn eigen religie bepaalde elementen van andere religies moet overnemen om zo te komen tot 'reconception', een nieuw ontwerp van zijn eigen religie, gecompleteerd vanuit het contact met andere religies<sup>7</sup>).

Ook C. J. Bleeker wijst deze weg in: 'Christ in modern Athens' (Leiden 1965). Hij ziet de verschillende religies als elkanders complement en beveelt in aansluiting aan W. E. Hocking de weg de reconceptie aan. (pag. 149) In dit kort overzicht wil ik mij beperken tot de meest bekwame vertegenwoordiger van deze relativerende theologia religionum: Cantwell Smith. Aangezien het mij nu niet gaat om zijn indrukwekkende godsdienst-historische analyses, maar om zijn theologia religionum kies ik een opstel dat ligt op het tussengebied van theologia religionum en missiologie, namelijk: 'The changing Christian role in other cultures' (Occasional Bulletin of the Missionary Research Library Vol. XX, no. 4, New York). Daarin zet hij uiteen, dat een christen, een Moslim, een Boeddhist deel heeft aan een voortgaand proces. Aan dat proces nemen ze allen deel: de vrome, de zorgeloze, de hupse, de ketter. Zij nemen deel met een gegeven geschiedenis, met een open heden en met een toekomst die door alle participanten zal worden gemaakt. Elk van deze processen is, aldus Smith, een Goddelijk-menselijk complex. Men moet in elk religieus proces zowel het Goddelijke als het menselijke element zien. De relatie tussen het Goddelijke en het menselijke varieert van eeuw tot eeuw, van mens tot mens, van uur tot uur. Hij stelt tegenover de 'Heilsgeschiede - conceptie', dat de religieuze mens degene is, wiens relatie met God gevormd wordt door de participatie in het voortgaande proces van deze of gene gemeenschap. De godsdiensthistoricus moet de serie processen zien sub specie aeternitatis. Het moet er de godsdiensthistoricus om gaan de processen die zich voltrekken te beïnvloeden ten goede.

Cantwell Smith stelt nu de vraag: Wat is de ware christelijke rol, die een participant kan spelen in de evolutie van een andere cultuur? Cantwell Smith is ervan overtuigd, dat de rol van de missionaris moet zijn die van een moedwillige, vrolijke, welkome participant in de religieuze geschie-

denis van de rest van de mensheid. Hij geeft daarvan enkele voorbeelden. Tillich doceerde o.a. in een Boeddhistische gemeenschap in Tokyo, Buber in Boston, Aurobindo in Oxford, Suzuke in Union Theological Seminary in New York. Zulke voorbeelden moeten het model zijn voor de moderne zendeling. De fout – aldus Cantwell Smith – van de vroegere zendingsinstanties was, dat de bekeringen waarnaar zij streefden ‘intercommunity conversions’ waren. De participant in een historisch proces werd overgeheveld naar de participatie in een ander historisch proces. Cantwell Smith bepleit ‘conversion’ in de eigen gemeenschap en traditie.

Samenvattend zegt hij, dat de religieuze gemeenschappen zich in een voortgaand proces bevinden in de constante presentie van die transcendente macht, in wie wij bewegen en zijn. Er groeit een convergentie van religies. Er komt een configuratie, waarin de draden der verschillende religieuze gemeenschappen tot één weefsel zijn geworden. Alle menselijke geschiedenis is heilsgeschiedenis. Wij vormen de eerste generatie van christenen die Gods heilshandelen leren erkennen in alle religieuze processen. Hij eindigt met de oproep aan christenen om intelligent en christelijk te participeren in de heilsgeschiedenis der mensheid.

Er valt veel te leren van een man als Cantwell Smith. Zijn diepe aandacht voor de veranderingsprocessen die zich temidden van een éénwordende wereld voltrekken, is voorbeeldig. Zijn oproep tot culturele en religieuze uitwisseling moet volop gehonoreerd worden. Maar in de theologia religionum van deze unitariër komt nergens de persoon en het werk van Jezus Christus voor, wordt op geen enkele manier de aanwezigheid van de christelijke kerken temidden van de andere religieuze gemeenschappen onder onze aandacht gebracht en wordt in feite het missionaire mandaat weggedrongen.

Als Cantwell Smith waarschuwt tegen agressiviteit van christelijke zijde, als hij kritiek oefent op de ‘steam-roller approach’, als hij de vinger opheft tegen de kruistocht-mentaliteit, dan moeten wij luisteren, maar in feite keert in zijn visie de neo-liberale visie van mensen als Ernst Troeltsch en William Hocking terug en ligt achter deze beschouwingen van een man die waarschuwt tegen agressiviteit aan zendingzijde, een diepe agressiviteit tegen het getuigenis van de Naam die boven alle naam is en tegen de onnalaatbare vervulling van het zendingsmandaat van de gekruisigde en opgestane Heer.

Na dit selectieve overzicht van de ontwikkelingen in de theologia religionum wil ik pogen enkele stippellijnen aan te geven voor een ontwerp. In dat ontwerp wil ik zoveel mogelijk rekening houden met de inzichten waartoe deze ontwikkelingen hebben geleid.

#### 4. ENKELE STIPPELLIJNEN VOOR EEN ONTWERP

De theologia religionum zal in deze tijd rekening moeten houden met de veranderingen die zich voltrekken in de relatie tussen godsdienst en maatschappij. Het modernisatieproces is aan de gang. Tot in de verste streken en binnen alle religieuze gemeenschappen voltrekken zich veranderingen in het levensgevoel en het wereldbeeld van degenen die participeren in het proces van een bepaalde gemeenschap. Er vinden grote verschuivingen plaats door de antwoorden waartoe de religieuze gemeenschappen worden uitgedaagd door de moderne ontwikkelingen. Toen H. Kraemer na de Jeruzalem Conferentie van 1928 zijn beroemde boek: ‘The Christian Message in a non-Christian World’ schreef, hamerde hij op dit aambeeld, dat men ook de veranderingen, de overname van begrippen en idealen in de niet-christelijke religies moet verklaren binnen het referentiekader van die religies. Deze stelling geldt nu niet meer in zo volstrekte zin als in de tijd toen Kraemer zijn boek schreef. Als men zich nu afvraagt wat begrippen als vrijheid, bevrijding, heil, verlossing, gerechtigheid, waarheid, vrede e.d. binnen de verschillende religieuze gemeenschappen betekenen, wat hun inhoud en gevoelswaarde is, dan is het niet meer juist om zulke woorden alleen te verklaren binnen het referentiekader van die religie, maar dan moet men ze verstaan binnen het referentiekader van de huidige wereldcivilisatie, dan zijn ze mede bepaald door de wederzijdse beïnvloeding van religies en door bepaalde ideologieën en de worsteling met de moderne wereld. De visie op de wereld is realistischer geworden. En men heeft binnen alle religies een andere visie op de totaliteit van het leven. Ook de visie op de mens en de samenleving verandert. Er groeit ook een andere visie op de ethische problemen op het gebied van huwelijks- en gezinsleven, op sociaal-economisch terrein, op het terrein van de politieke en culturele ethiek. De nuances zijn ontelbaar en laten geen enkele schematisering toe, maar wie meent de ontwikkelingen en verschuivingen in de religieuze gemeenschappen te kunnen negeren, vergist zich zeer. Wie in

situationeel realisme theologia religionum beoefent, zal met die verschuivingen rekening moeten houden. Daaruit volgt een aspect dat wij nu in ogenschouw willen nemen. In de theologia religionum zal gerekend moeten worden met het onderscheid dat Cantwell Smith maakt tussen 'persoonlijk geloof' en 'cumulatieve traditie'. De veranderingsprocessen waarover wij schreven grijpen namelijk diep in in het persoonlijke leven. Ze hebben o.a. een subjectivatie, een bewustwording tot gevolg, waardoor mensen binnen alle religieuze tradities veel selectiever worden en ook kritischer staan ten opzichte van de religieuze traditie waarbinnen zij leven. De buitengewoon begaafde godsdiensthistoricus Cantwell Smith, wiens theologia religionum ik in het geheel niet beamen kan, maar wiens godsdiensthistorische en sociologische observaties ongeëvenaard zijn, bepleit in zijn bekende boek: 'The meaning and end of religion' een nieuwe benadering ten opzichte van de religieuze tradities der mensheid. Hij stelt voor, dat wij voortaan een duidelijk onderscheid maken tussen *persoonlijk geloof* en de *geaccumuleerde traditie*<sup>8</sup>). Wat de mensen geneigd waren aan te duiden als 'religie' en vooral als een 'bepaalde religie' (bijvoorbeeld Islam, Hindoeïsme enz.) kan beter en eerlijker worden samengevat in termen voor twee factoren, verschillend van aard en beide dynamisch van werking, namelijk een 'historische cumulatieve traditie' en het 'persoonlijk geloof van mannen en vrouwen'. In de situatie waarin aanhangers van bepaalde religies zich bevinden, kiezen zij bewust of onbewust bepaalde elementen uit de cumulatieve traditie, maar in het proces waarin zij zich bevinden is er geen sprake van, dat zij zich geheel identificeren met die traditie. Iedere participant in het proces heeft in zekere zin zijn eigen religie. Op een dieper niveau speelt zich – als ik het in mijn eigen woorden mag zeggen – een drama af tussen God en die mens en de 'machten', dat aan God alleen bekend is. Ik denk dat Smith gelijk heeft als hij zegt dat de externe kant van religie (zoals die zich uit in mythe, rite, adat, dogma enz.) openstaat voor historisch onderzoek, maar dat er in de persoonlijke relatie tot God dimensies zijn die te diep en te onbereikbaar zijn voor publieke exposities. De accumulatieve traditie is het venster waardoor men ziet. Maar ieder ziet door dat venster met eigen ogen. Ieder bespeelt bepaalde, geselecteerde elementen van de traditie, zoals een violist zijn instrument bespeelt op eigen wijze. Vele critici, o.a. Hallencreutz, hebben opgemerkt, dat in

de onderscheiding van Cantwell Smith te weinig duidelijk wordt hoe persoonlijk geloof wordt gevoed en onderhouden. Onderschat hij de traditie niet? Terwijl Schlette, Rahner, Schoonenberg e.a. de neiging hebben de traditie, het geïnstitutionaliseerde framework te overschatten, dreigt, aldus de critici, Cantwell Smith de traditie te onderschatten. M.i. onderschat Cantwell Smith de traditie niet. Maar hij kent de mensen van ander geloof op ongewoon diepe wijze en dat is bij Rahner en Schlette niet het geval. Natuurlijk leeft ieder mens binnen de invloedssfeer van een bepaalde cumulatieve traditie. Maar het is een ervaringsfeit, dat een mens in zijn religieuze leven niet samenvalt met die traditie. M.i. heeft de onderscheiding die Cantwell Smith maakt een zuiverend effect, dat erg nuttig is en dat niet verwaarloosd mag worden. Dat betekent, dat niemand het recht heeft om vanuit de theologia religionum een laatste waarde-oordeel uit te spreken over iemands geloof. Er is een diepste geheim dat aan God alleen bekend is.

*De benadering van het religieuze leven vanuit de trinitarische belijdenis*

Wanneer wij nu, rekening houdend met deze gegevens, het religieuze leven willen benaderen, moeten wij naar mijn overtuiging ons uitgangspunt kiezen in de trinitarische belijdenis. Daarop is reeds vaak gewezen. Ik denk aan bepaalde opstellen van Leslie Newbigin, Kazoh Kitamori, Wilhelm Andersen, M. M. Thomas, Georg F. Vicedom, August Kimme en vele anderen. Ik wil trachten dat spoor te volgen.

*God, de Vader, de Schepper en het religieuze leven*

Wanneer wij theologia religionum beoefenen onder de belichting van die God die zich als Vader, Zoon en Heilige Geest manifesteert, dan mogen wij het eerste gezichtspunt, dat van de Vader, de Schepper, niet vergeten. Al te gemakkelijk zien wij over het hoofd, dat God Schepper is voordat Hij Bevrijder, Verzoener en Verlosser is. Wij zijn veelal zo gepreoccupeerd met de bevrijding van mensen en samenlevingen, dat wij vergeten dat bevrijding, verzoening, verlossing gezien moet worden binnen de context van de *schepping*. Wij moeten de liefde Gods voor heel de schepping serieus nemen. Men denke aan Psalm 50 : 10, Jeremia 8 : 7, Ps. 19 : 1, Rom. 1 : 19/20, enz.

J. H. Bavinck raakte als hij sprak over het religieuze leven der mensen daarover nooit uitgesproken. Een van de door hem meest geciteerde profetenwoorden was dat uit Jesaja 40 : 22 vv., waar God sprekende wordt ingevoerd met de woorden: Weet gij het niet? Hebt gij het niet gehoord? Is het u van den aanvang af niet verkondigd? Gods scheppend handelen voltrekt zich ook in de geschiedenis van mensen en volkeren. Men denke aan het aangrijpende woord uit Amos 9 : 7, waarin tegenover de neiging tot ethnocentrisme in Israel en Juda de vraag klinkt: Leidde die God, die Israel uit Egypte leidde, de Filistijnen niet uit Kaphtar en de Arameeërs uit Kir? Als in Jesaja 11 : 23/24 van de Egyptenaren gezegd wordt door de Here dat ze 'Zijn volk' zijn en van de Assyriërs dat ze 'het werk zijner handen' zijn, dan wordt daarmee het geloof in God de Schepper beleden midden in de geschiedenis van die volken.

En moet men ook niet openstaan voor de invloed van Gods scheppingsopenbaring in de geschiedenis der religies? Men denke aan de Melchizedek figuur van Gen. 14, aan het onweer waarin God zich openbaart aan Job (Job 38), aan de rechtstreekse relatie met God, die in het Oude Testament wordt aangeduid in het contact dat mensen buiten de specifieke verbondsrelatie met God onderhouden. Abimelech van Gerar spreekt met God in een nachtelijk visioen (Gen. 20 : 4). De Midianitische priester Jethro offert aan God (Exodus 18 : 22), de Mesopotamische Bileam komt God en zijn engel tegen (Numeri 22 : 9 vv., 33 vv.), enz.

Wat deed God toen de Veda's werden overgeleverd? Wat ging er om tussen God en Gautama Buddha toen Hij de Budhi ontving? Wat gebeurde er in de relatie tussen God en Mohammed, toen hij mediteerde in de grot Hira?

M.i. kan men bij het stellen van deze en dergelijke vragen niet concluderen, dat wat in zulke situaties de reactie is van bepaalde sleutelfiguren in de religies openbaring Gods is; maar dat God bezig is met de mensen, dat Gods aanraking werkzaam is, dat moet in het licht van de Bijbel aanvaard worden.

In dat licht moet m.i. beleden worden dat God niet alleen werkzaam is in de natuur en in de geschiedenis van volken en in de religies, maar dat Hij *een geschiedenis heeft met elk mens.*

Als Pannenberg wijst op de transcendentale werkelijkheidservaring die

'wesensnoodwendig' in de anthropologische structuur verankerd is, als hij het religieuze immanentisme tracht te doorbreken als het gaat om de diepste oorsprong van de religieuze ervaring, dan moet men hem m.i. bijvallen. Zijn bewering dat alle religies een openbaringskarakter hebben, kan m.i. niet zonder meer worden ondersteund, maar wel is het onloochenbaar, dat de onverwoestbare drang tot religiositeit manifesteert, dat geen sterveling losstaat van de transcendentale werkelijkheid Gods. Men kan de religiositeit en de religies niet verstaan als men geen aandacht heeft voor het drama dat zich voltrekt tussen God en de mensen. Ik geloof echter dat in bijbels licht gezien in dat drama gesproken moet worden van *drie dimensies, drie polen.*

Peter Beyerhaus spreekt in een opstel over theologia religionum in aansluiting aan Kraemer en vele anderen van een 'tripolaire relatie', waarin de mens functioneert<sup>9</sup>). Er is de aktieradius van God de Schepper en zijn scheppingsopenbaring, waarbinnen de mens leeft en beweegt en is. Er is de invloedssfeer van menselijk reageren, van menselijke repressie, van menselijk projecteren, van menselijk zoeken, tasten, dwalen, van verlangen en vluchten. En er is ook ten goede en ten kwade de invloed van wat Paulus de 'machten' noemt, die als gouverneurs collectief ons beïnvloeden (Galaten 4) en waarin nieuwere publicaties als die van Berkhof de collectieve, complexe invloeden van mythen, riten, adatsystemen, concepties enz. herkennen. Dit tripolaire is het diepste raadsel der religiositeit. Dat is de diepste reden van de ambivalentie van de religiositeit van ons mensen.

Hoe precies van religie tot religie, van situatie tot situatie, van mens tot mens deze drie invloeden werkzaam zijn, wie zal dat ooit kunnen zeggen of analyseren? Hoe in het diepste drama dat zich afspeelt tussen God en ieder mens deze invloeden liggen, kan niemand zeggen. Dat weet God alleen. Maar wij hebben een driedimensionale visie op de religies nodig. Freud, Feuerbach, Marx, Nietzsche verklaren de religies monopolaire. Godsdienstwijzgeren als Hegel, Schleiermacher, Otto, Heiler verklaren de religies bipolaire. Maar wij hebben nodig een tripolaire visie op de religies. Binnen een tripolaire visie is het m.i. theologisch onverantwoord om op de wijze van Rahner, Schlette en Panikkar aprioristisch vast te stellen, dat de religieuze systemen der mensen, zolang ze Christus niet kennen als heilsmiddelen moeten worden erkend. Zulk theologisch apriorisme is m.i.

Christentum als absolute Religion' (Darmstadt 1971) is, dat hij enerzijds erkent dat er een scheppingsopenbaring is, zonder welke het ontstaan van mythen, rituelen en het ethos in de religies niet verstaan kan worden, maar dat God zich definitief openbaart in Jezus Christus. God, aldus Ulrich Mann, openbaart zich niet in een systeem, in een idee, maar in deze mens, in wie het Woord vlees is geworden. Ik ben van mening, dat in de visie van Ulrich Mann op de scheppingsopenbaring nog veel te veel de invloed van het wijsgerig idealisme van de 19e eeuw te traceren valt, maar ik constateer met dankbaarheid dat hij erop wijst, dat de christologie in de theologia religionum een centrale plaats behoort in te nemen.

Een van de invloedrijkste huidige beoefenaars van de theologia religionum, Kenneth Cragg, stelt dit uitgangspunt in al zijn geschriften centraal. Het thema van al zijn geschriften is dat God vele communicatiemedia heeft gebruikt in de loop der eeuwen, maar dat in Jezus Christus God zichzelf heeft gecommuniceerd, of met andere woorden, dat God vele 'dienstknechten' heeft gezonden, maar dat Hij in Jezus Christus zelf is gekomen.

*Men moet deze Kurios-belijdenis niet vervangen door  
'de idee van de kosmische Christus'*

Dat de betekenis van Jezus' persoon en werk kosmische afmetingen heeft, wordt in het Nieuwe Testament, vooral in de brieven van Efese en Colosse overal beleden en benadrukt (wij komen daarop nog terug), maar in vele hedendaagse beschouwingen wordt de Kurios-belijdenis ingeruild tegen een idee van de kosmische Christus, die 'aanwezig is in alle ontwikkelingen van de geschiedenis, in alle revolutionaire bewegingen van de maatschappij en in al de ideeën en strevingen der religies'. Het gevaar is niet denkbeeldig, dat de 'kosmische Christus' een abstractie wordt, een symbolische mythe die niet overeenstemt met Hem, die concreet is en was en komen zal.

Ulrich Mann ontkomt in zijn zoëven geciteerde geschrift niet aan dat gevaar. Hoewel hij – gelukkig – de nadruk legt op Hem, die in de geschiedenis tot ons kwam, spreekt hij aan het eind van zijn boek over de kosmische Christus, die als arche-type in iedere mensenziel aanwezig is<sup>10</sup>). Er is nu geen ruimte om de gehele ontwikkeling van de idee van de kos-

mische Christus verder te memoreren. Wij maken slechts deze korte opmerkingen om erop te wijzen dat deze idee die heden ten dage nogal opgeld doet in werkelijkheid een karikatuur is van wat bedoeld wordt met dit christologisch aspect in de theologia religionum.

John V. Taylor heeft in een opstel over 'Christian motivation in dialogue' m.i. terecht tegen deze karikatuur gewaarschuwd<sup>11</sup>). Ook A. G. Honig heeft die waarschuwing laten horen in zijn Kamper cahier: 'De kosmische betekenis van Christus' (1968).

*Het kruis en de opstanding van Christus en het religieuze  
leven der mensen*

Jezus is aan het kruis geslagen door religieuze mensen. Paulus heeft daaruit de conclusie getrokken dat het kruis het oordeel Gods is over de zelfverlossingswegen der menselijke religies. Rondom Hem waren mensen die de wegen bewandelden waarlangs mensen trachten zichzelf te bevrijden, de wegen van magie en mystiek, van moralisme en wetticisme, van kennis en gnostiek. Bij het kruis van Jezus schieten al onze goedkope oordelen over wat goed en waardevol is in de religies en culturen der mensen tekort. M. M. Thomas heeft ergens om dat uit te drukken het volgende geschreven<sup>12</sup>): "De grote en goede verworvenheden van de mensheid schenen samen te zweren om Jezus, de incarnatie der Goddelijke liefde ter dood te brengen. Het volk van Israel was gekozen door God om de kennis van Gods bedoelingen aan de mensheid over te brengen, maar de hogepriester besliste dat het beter was dat hij stierf, opdat het volk zou leven. De Farizeeën waren de bewakers van een hogere moraal. Zij beslisten dat Jezus' liefde voor tollenaars en zondaren een bedreiging vormde voor Gods wetten. De Joodse nationalisten, de Zeloten, zochten vrijheid van de heerschappij der Romeinen en zij gaven de voorkeur aan de loslating van Barabbas boven die van Jezus. Het Romeinse gezag, de Pax Romana, was het instrument van vrede en recht in de oude wereld. Pilatus gaf de voorkeur aan vrede met de Joodse autoriteiten boven het vrijlaten van de onschuldige."

De spits van al deze religiositeit en moraliteit was gericht tegen het hart van Jezus. Het kruis van Jezus wordt door Paulus in 1 Cor. 1 en 2 getekend als een oordeel over de religiositeit van ons mensen en tegelijk wordt dat kruis en de opstanding gezien als een kracht tot bevrijding en

verlossing voor alle volkeren (vgl. 1 Cor. 1 : 20-25). In kruis en opstanding is het 'dwaze' van God wijzer dan de mensen en het 'zwakke' van God 'sterker' dan de mensen. Wij moeten verstaan, dat in kruis en opstanding iets gebeurd is, dat inderdaad kosmische afmetingen heeft en dat voor mensen van alle religies van beslissende betekenis is.

In de gekruisigde en opgestane Heer strekt God zijn handen verzoenend uit tot de gehele kosmos en tot mensen van religies (vgl. 2 Cor. 5). Het oude is voorbijgegaan. De nieuwe relaties zijn begonnen.

In de theologia religionum zullen wij dit christologische aspect nooit mogen vergeten. Jezus, de gekruisigde en verrezene, de Kurios, is gekomen in de geschiedenis. Hij leeft en Hij is komende. Hij is op weg naar de finale manifestatie van het Messiaanse Rijk, waarin alles anders wordt, waarin het lot van armen en zondaren wordt gewend en waarin alle prerogatieven zijn verdwenen. Deze Christus is komende. Midden in de oogst der godsdienstgeschiedenis is Hij werkzaam en groeien de tarwe die hij zaaide en het onkruid dat andere machten zaaiden samen op tot de dag van de oogst.

In de theologia religionum zullen onze ogen open moeten zijn voor de levende Christus. Niet alleen van de Vader, maar ook van de Zoon geldt het woord van Jezus: "Mijn Vader werkt tot nu toe en Ik werk ook." Theologia religionum onder christologisch aspect betekent speuren naar de voortwerkende Christus, letten op de tekenen van het Messiaanse Rijk midden in het religieuze leven der mensen binnen en buiten de muren der Kerk.

#### *Het pneumatologische aspect in de theologia religionum*

#### *Het werken van de Geest in de wereld der religies*

Wij hebben enkele opmerkingen gemaakt over theologia religionum onder het aspect van God, de Schepper en onder christologisch aspect. Maar wij moeten ook letten op het pneumatologisch aspect, de werkzaamheid van de Heilige Geest. Zoals de Vader werkt in heel de kosmos, zoals de Zoon werkt in de gehele wereld, onder alle volken, zo werkt ook de Heilige Geest overal in de wereld, als de Geest van de Vader en de Zoon. Wij moeten ook in de theologia religionum met nederige aandacht attent zijn op de werken van die Geest, die de Heilige genoemd wordt en die overal in de wereld, ook in de veranderingsprocessen in de religies werkzaam is.

Max Warren, een van de diepste beoefenaars van theologia religionum en missiologie, omdat hij reeds meer dan veertig jaren leeft temidden van mensen van allerlei andere religies, pleit in een van zijn nieuwste geschriften voor 'a theology of attention'. Hij vraagt van ons nederig en eerbiedig om te gaan met mensen van ander geloof, in diepe *aandacht* voor het werken van de Geest onder hen. Hij wijst erop dat in de tijd van Jezus' presentie op aarde Jezus met zovelen contact had, dat hij zieken genas, eenzamen gemeenschap schonk, maar dat er zoveel gradaties van beïnvloeding waren en dat zovelen wel onder zijn invloed stonden en toch nog niet bewogen werden tot het besluit tot christelijk discipelschap. Zo – aldus Warren – moeten wij aandacht hebben voor het werken van de Geest onder zovelen 'extra muros ecclesiae', onder zovelen die niet of nog niet toe zijn aan een besluit tot openlijk discipelschap. Ik denk dat Max Warren gelijk heeft en ik geloof dat er veel latente invloed van de Geest is op mensen die leven binnen de context van een andere religieuze traditie. Zouden wij serieus geloven dat er ergens mensen bestaan die *niet* geraakt zijn door de tot verzoening uitgestrekte handen van Christus en moeten wij niet aanvaarden, dat het licht van de Geest schijnt in de duisternis en dat de duisternis het licht niet kan uitdoven?

Theologia religionum moet bezielen tot wat dezelfde Warren noemt: attentie, nederigheid, respect en vooral verwachting.

#### *De Kerk als eersteling van de oogst die de Heilige Geest rijpen doet*

Gezien vanuit het pneumatologische aspect mogen wij in de theologia religionum de opbouw der kerk ook temidden van andere religieuze gemeenschappen niet over het hoofd zien. In het Nieuwe Testament wordt een diep verband gelegd tussen 'ecclesia', 'Kerk' en 'basileia', 'Koninkrijk'. Het Evangelie van Jezus riep tot ommekeer en tot aansluiting bij de ecclesia. Wie de oude kerkgeschiedenis bestudeert, staat altijd weer verwonderd over dit gebeuren dat zovele vernederden, armen, gediscrimineerden uit de oude sociologische verbanden waarin ze leefden zich voegden bij de nieuw-testamentische ecclesia om van daar uit te leven in de verwachting van het naderende Rijk. Het komt mij voor dat dit ecclesiologische accent ook nu in de theologia religionum niet mag ontbreken. Er zijn bepaalde vormen van theologia religionum waarin de kerk een-



voudigweg ontbreekt. De redenering luidt dan als volgt: Aangezien Jezus Christus reeds de Redder en Bevrijder der mensen is en de toekomst der mensheid in Zijn handen is, behoeft de Kerk er niet meer naar te streven om mensen uit te nodigen om zich te laten voegen tot de christelijke kerk. De kerken die er zijn, worden dan in deze visie beschouwd als *pars pro toto*, representant, sacrament van het geheel, maar het is noch mogelijk, noch nodig om mensen te roepen om deel te nemen aan de *ecclesia*. Als die voorstelling van zaken, die momenteel hier en daar als nieuwe *theologia religionum* wordt aanbevolen juist was, dan is de Bijbel verkeerd geredigeerd en berust het zendingsmandaat dat in alle evangeliën voorkomt, dat de *Acta apostolorum* vervult, op een vergissing. Dat is geen *theologia religionum*, maar boycot van de door de Heilige Geest gedreven roeping der kerk. Wij moeten onder het pneumatologische aspect gezien voortgaan mensen uit alle religies te roepen tot het lidmaatschap der kerk onder alle volkeren.

Zij die nu beweren dat het onbelangrijk en onnodig is voor de kerken om zich bezig te houden met de missionaire taak en het toevoegen van nieuwe leden aan de kerken in alle zes werelddelen, bevorderen een soort kerkelijke zelfmoord. Inderdaad kan het wel eens zijn, dat de kerk of bepaalde kerken bereid moeten zijn om ten onder te gaan als de trouw aan de Heer dat eist. Maar het leven verliezen om Christus' wil is niet hetzelfde als een zelfmoord-achtige verachting voor de voortzetting van het getuigenis van Christus temidden der generaties en der religieuze gemeenschappen.

De *theologia religionum* moet het vuur niet blussen, maar juist aanwakkeren. In plaats van naar de miljoenen mensen in het Noorden en het Zuiden, die leven zonder levend contact met het Evangelie, te zien als de sfeer van Gods zending, zijn er duizenden lauwe, geestloze christenen, die de mensheid zien als te omvangrijk voor de kerk om haar aan te spreken in de naam van Christus. Elke visie die deze lauwheid rechtvaardigt en die de missionaire activiteit verlamt, bewijst een slechte dienst aan theologie en aan de kerk in deze tijd.

De *theologia religionum* mag het pneumatologische en ecclesiologische aspect niet verwaarlozen en behoort juist aan de vervulling van de missionaire taak een stimulans te geven. Maar wél moet in de *theologia religionum* benadrukt worden, dat het toetreden van mensen uit andere religi-

euze gemeenschappen tot de oecumenische kerk in deze tijd niet betekent, dat ze alles verlaten, zoals men een brandend huis verlaat. Er is ook veel, dat uit God stamt in hun manier van zijn en leven en denken, dat gericht op Christus en geplaatst binnen christocentrisch universalisme tot nieuwe bloei zal komen.

Ik heb nu geen gelegenheid dit uit te werken. Ik volsta slechts met enkele elementen te noemen, die opvallen onder christenen die uit andere tradities overgingen tot de christelijke oecumene en die juist ook vanuit die oude tradities bijdragen leveren aan de expressie van het geloof waarvan wij in het Westen zo onnoemelijk veel kunnen leren. Ik denk aan het besef van de transcendentie Gods bij hen die uit de moslimse traditie kwamen. Ik denk aan het besef van de immanentie Gods bij hen die uit de Hindoese traditie kwamen. Ik denk aan het feit, dat miljoenen christenen die uit andere tradities kwamen, dichter bij het wonder leven, dat zij dieper luisteren dan wij in het Westen gewend zijn, dat de rol van meditatie beter beseft wordt, dat zij beter weten wat de zin van vasten is en van waken en bidden. Dat er meer bereidheid is tot lijden en dulden. Dat er minder gehechtheid is aan geld en goed. Dat de blijdschap des geloofs dieper wordt beleefd. Dat – vooral in Afrika – de band tussen de strijdende en triumferende kerk veel sterker wordt beleefd vanuit oude tradities. En dat de eenheid tussen het 'sacrale en seculaire', en ook de eenheid van de *homo orans*, de *homo laborans* en de *homo ludens* mede vanuit oude en andere tradities dieper wordt doorleefd.

Samenvattend wil ik erop wijzen, dat in de *theologia religionum* over alle aspecten van de trinitarische Godsbelijdenis moet worden nagedacht in hun relevantie voor het religieuze leven ook in de huidige samenleving.

##### 5. GESTALTEN VAN DE BEOEFENING DER DIALOOG

Hoe belangrijk ook de beoefening van de *theologia religionum* is en hoe waardevol de inzichten daarvan ook zijn kunnen, het komt ook in dit aspect van de missiologie aan op de praxis. En die praxis zoekt gestalte in allerlei vormen van dialoog in deze tijd. Het is nodig om erop te wijzen dat de communicatie van het Evangelie van Jezus Christus door de eeuwen heen een dialogisch karakter heeft gehad. Zowel de pioniers van de nieuwere zending als William Carey, Henry Martin, als de eerste representanten van de kerken van Azië en Afrika die leiding gaven aan

de confrontatie van het Evangelie met mensen van ander geloof als Chao, Utchimara, Ting, Azariah, Paulus Tosari en duizenden anderen waren meesters in de dialoog. Een man als Stanley Jones heeft zijn hele leven gewijd aan een bepaalde vorm van dialoog die hij in zijn tijd het meest zegenrijk vond.

Er zijn tegenwoordig mensen die voortdurend over de dialoog spreken, die in de schaduw van dergelijke figuren niet staan kunnen en die zelf nooit de dialoog met mensen van andere religies hebben beoefend.

Het beoefenen van dialogen is niet iets nieuws. De gestalten ervan zijn nu echter genuanceerder.

Een tweede opmerking vooraf is, dat uiteraard niemand 'te velde' kan wachten tot er een 'bevredigende' theologia religionum is. Een zendeling in de Baliemvallei, een Indiase dorpsbewoner in het contact met zijn Hindoese dorpsgenoten, een boer uit Thailand in contact met zijn collega's achter de buffels op de rijstvelden, een parlementariër in Jakarta in contact met zijn Moslimse collega's kan niet wachten tot er weer een nieuwe versie van de theologia religionum verschijnt. Dialogen tussen aanhangers van mensen van verschillend geloof vinden overal plaats ook zonder diepere reflectie. Maar wel is het een feit dat de diepere reflectie zoals die in de godsdienstwetenschap, in de godsdienst-wijsbegeerte en in de ontwikkelingen der theologia religionum zich voltrekken, hebben geholpen bij het tot stand komen van nieuwe gestalten van de dialoog.

Ik onderscheid drie gestalten die in de laatste jaren naar voren komen. In de eerste plaats die dialogen die ten doel hebben tot beter wederzijds begrip te komen. In de tweede plaats die dialogen die ten doel hebben tot meer samenwerking te komen ten aanzien van de meest urgente problemen van de samenleving, in regionaal verband en in wereldverband. In de derde plaats die dialogen die de missionaire communicatie dienen van weerskanten.

Wanneer de volgende notities aan deze drie gestalten en vormen van de dialoog worden gewijd, dan is het niet de bedoeling om de indruk te wekken dat deze drie gestalten van dialoog geheel naast elkaar functioneren. Het gebeurt vaak dat in dialogen die slechts ten doel hebben wederzijds begrip te bevorderen en het puin van allerlei misverstanden op te ruimen ongezocht de gelegenheid tot getuigenis doorbreekt. Dat komt heel veel voor. Het kan zijn dat onder de last van de lokale of inter-

ationale problemen de armoede van de ene groep raakt aan de armoede van de ander en dat het 'Veni creator spiritus' bewust of onbewust opstijgt uit zo'n bijeenkomst. En het kan zijn dat een dialoog die duidelijk bedoeld is om de communicatie van de kernboodschap te dienen toch tevens de hand- en spandiensten van de godsdienstwetenschap nodig heeft. Er is dus geen sprake van dat de drie soorten dialogen waarover wij nu enkele notities laten volgen door waterdichte schotten van elkaar gescheiden kunnen en mogen worden. Toch is het zinvol om deze drie vormen van elkaar te onderscheiden.

a. *Dialogen die ten doel hebben meer wederzijds begrip te bevorderen*

In de laatste jaren vinden op vele plaatsen in de wereld onder zeer verschillende omstandigheden en met verschillende gradaties in intensiteit dialogen plaats tussen aanhangers van verschillende religies, teneinde te komen tot beter wederzijds begrip en communicatie.

De afdeling van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken, die zich bezighoudt met de dialoog met mensen van ander geloof heeft zich verdienstelijk gemaakt met het bevorderen van dialogen van deze aard in de regionale sfeer en op wereldniveau<sup>13</sup>).

In de regionale sfeer houden de studiecentra voor de studie van kerk en samenleving zich intens bezig met deze dialogen. De resultaten van deze inspanningen zijn te vinden in de stroom van bulletins die door deze studiecentra worden verzorgd. Wie regelmatig deze stroom volgt en leest wat er tevoorschijn komt uit Japan, uit Ceylon, uit Bangalore, Jakarta enz., enz. komt onder de indruk van de betekenis van deze dialogen. In de jonge staten van Azië en Afrika zijn de verschillende religieuze gemeenschappen, die vroeger als vreemden tegenover elkaar stonden en elkaar met diep wantrouwen bezagen, huisgenoten geworden binnen eenzelfde gemeenschap. Binnen die gemeenschappen heersen stereotypen, vooroordelen, misverstanden, die niet alleen taai en hardnekkig zijn, maar die bovendien aanleiding kunnen geven tot botsingen, explosies, stagnatie in de vooruitgang enz. Het is van zeer grote betekenis dat er nu pogingen worden ondernomen om wederzijds begrip te bevorderen.

Uit de ervaring blijkt, dat voor zulke bijeenkomsten bepaalde voorwaarden nodig zijn die de deelnemers moeten leren aanvaarden.

P. Schoonenberg heeft in een recent opstel over het Hindoeïsme erop gewezen dat wie met mensen van een andere religie contact wil opbouwen, moet beginnen met naar hun 'auto-interpretatie' te luisteren en niet moet beginnen met hetero-interpretatie (interpretatie door de ander)<sup>14</sup>). Raymond Panikkar die een van de meest ervaren mensen in dialogen van deze aard is, schreef ergens dat het bij die dialogen niet wenselijk is om apologetisch bezig te zijn. Hij merkt terecht op: "Apologetiek heeft zijn functie en eigen plaats, maar niet in dialogen van deze aard."

In dialogen van deze aard zijn enkele spelregels van fundamenteel belang. Velen hebben getracht die spelregels te formuleren. Ik geef hier enkele van die spelregels weer.

1. Elke partner moet ervan uitgaan dat de ander spreekt in goede trouw.
2. Elke partner moet een duidelijk begrip hebben van de inhoud van zijn eigen geloofsovertuiging.
3. Elke partner moet tevens een duidelijk begrip hebben van het geloof of de levensovertuiging van de ander.
4. Elke partner moet in berouw en verantwoordelijkheidsbesef de fouten erkennen die door zijn eigen geloofsgenoten ten aanzien van andere gemeenschappen zijn begaan en die aanleiding zijn geworden tot vertroebeling van de boodschap, tot verduistering van de diepste intenties en tot een cumulatie van misverstanden.
5. Elke partner moet bereid zijn te erkennen dat wij het resultaat van de dialoog moeten laten in Gods hand.

Het spreekt vanzelf dat dialogen die ten doel hebben wederzijds begrip te bevorderen in allerlei vormen voorkomen. Doi Masatoshi, directeur van het centrum voor de studie van Japanse religies, wijst er (in no. 2, 1971 van het bulletin van dat centrum) op dat vaak dialogen van deze aard bilateraal worden gehouden tussen Boeddhisten en christenen of Moslims en christenen, maar dat ook in toenemende mate multilaterale dialogen plaatsvinden met dit doel.

Op wereldniveau was de multilaterale conferentie, georganiseerd door de Wereldraad van Kerken (17-25 april 1974) in Colombo, een belangrijk voorbeeld daarvan. Dr. D. C. Mulder geeft daarvan een verslag in dit

nummer. Maar in allerlei landen vinden op nationaal niveau zulke multilaterale dialogen plaats.

- b. *Dialogen die ten doel hebben tot meer samenwerking te komen ten aanzien van de meest urgente problemen der samenleving: lokaal, regionaal en mondiaal*

Daar de wederzijdse afhankelijkheid van mensen en volken toeneemt, bestaat er een duidelijke behoefte aan meer samenwerking op lokaal, regionaal en mondiaal niveau bij het aangrijpen van de meest urgente problemen die op de huidige agenda van de wereld staan.

In Kyoto (Japan) werd in 1970 voor het eerst een wereldconferentie 'on Religion and Peace' gehouden met vertegenwoordigers van vele religieuze gemeenschappen. En in Leuven volgde eind augustus 1974 de tweede conferentie van deze organisatie, die geheel gewijd was aan het thema 'gerechtigheid en vrede'. De vrees dat een dergelijke conferentie leidt tot syncretisme of tot een beleefde fellowship zonder inhoud werd niet bevestigd. De conferentie resulteerde in een krachtige oproep om vanuit verschillende overtuigingen samen te werken aan de dringende problemen van deze tijd. De boodschap die ervan uitging, werd behalve in de drie conferentietalen ook uitgegeven in het Japans, Koreaans, Indonesisch, Vietnamees, Singalees, Oerdoe, Hindi, Perzisch, Arabisch, Hebreeuws, Spaans, Portugees, Nederlands en Pools.

Veel belangrijker zijn de pogingen om in de lokale en regionale sfeer te komen tot bepaalde vormen van samenwerking om menselijk lijden op te heffen, om sociale en raciale gerechtigheid te bevorderen, om te werken aan de genezing van verziekte relaties tussen groepen, om te werken aan zorg voor het milieu en om te strijden voor de vrede.

Overall in de zes werelddelen vindt men in bepaalde actiegroepen zulke vormen van samenwerking die uitgaan van solidariteit in het mens-zijn en van gemeenschappelijke betrokkenheid bij de gevaren en kansen van de huidige samenlevingen. De praktijk bewijst in de meeste gevallen dat deze vormen van dialoog terwille van de samenwerking niet leiden tot verlies van integriteit, maar tot de vraag wat elke religieuze groep kan inbrengen vanuit de eigen overtuiging als bijdrage tot het aanpakken van concrete problemen. Als Jeremia schrijft aan de diaspora-gemeente in Babel (Jeremia 29 : 7 vv.) dan spoort hij die diaspora-gemeente aan

om het goede voor de steden en dorpen te zoeken, samen met de stads- en dorpsgenoten. Nu verkeert de christelijke kerk overal in de diasporapositie.

Nu komt het erop aan om niet in gheto's te leven, maar uiting te geven aan het besef dat wij in één wereld leven, dat wij bereid zijn van elkander te leren en dat wij willen samenwerken in de strijd tegen armoede, honger, onwetendheid en onrecht. Daarvoor is een dialogische relatie nodig, die slechts op gang komt door dialogen tot dat doel te institutionaliseren.

### c. *Dialogen die de missionaire communicatie dienen*

In een nabeschouwing over de Ajaltoun conferentie schreef S. J. Samartha over 'Living faiths and the ecumenical movement', dat er dialogen zijn die het wederzijdse religieuze onderzoek dienen, dat er dialogen zijn die in wezen een ontmoeting voor gezamenlijke taken inhouden, maar dat er ook dialogen zijn en in toenemende mate moeten komen, die *meer dan* ('more than') onderzoek en het aanvatten van taken inhouden! Hij wees erop dat in die consultaties, die de eerstgenoemde doeleinden dienden, telkens doorgestoten werd naar diepere dimensies en dat er een algemeen gevoel was, dat wil men werkelijk elkaar kennen de communicatie van wat in de diepten van het hart leeft moet worden bevorderd. Vaak wordt gedacht dat in de nieuwere zending de communicatie van het Evangelie wordt ontweken. En dat de nadruk op de dialoog ten doel heeft om aan de opdracht tot proclamatie van het Evangelie te ontkomen. In bepaalde kringen wordt in verband daarmee het accentueren van de dialoog als verraad aan het Evangelie bestempeld of ook als een vermindering van het missionaire élan. Terwijl enerzijds de dialoog door sommige aanhangers van andere religies als een diplomatieke vervanging van oudere zendingsmethoden en als een nieuwe interventie in hun leven wordt verworpen, klagen anderen in christelijke kringen dat de dialoog leidt tot het verraad van de Zoon des mensen met een kus. Er is geen enkele aanleiding om zich niet te laten waarschuwen door dergelijke stemmen. Wie kan ontkennen dat er vele dialogen tussen aanhangers van verschillende religies vrijblijvend worden gevoerd en blijven steken in het uitwisselen van beleefdheden waaraan het missionaire élan ontbreekt. Ik heb eens aan het sterfbed van een man die voor mij een voorbeeld is

geweest van de communicatie van het Evangelie deze bekentenis gehoord: Als ik terugdenk aan zovele gesprekken, dan moet ik bekennen dat er vaak aan ontbrak het bewegen van mensen tot geloof.

En wie kan ontkennen, dat de zorg van aanhangers van andere religies dat de dialoog een nieuwe vorm van geestelijk imperialisme kan worden ongegrond is?

Maar dat hoeft niet het geval te zijn. Als wij ons werkelijk laten leiden door geloof en hoop en liefde, dan zijn ook dialogen mogelijk waarin de ander de intimiteit van zijn hart wegschenkt en zegt wat hem in leven en sterven het kostbaarst is en waarin een christen ook de gelegenheid ontvangt een getuige te zijn van de gekruisigde en opgestane Heer, wiens persoon en werk en wiens komende Rijk volstreekte geldigheid heeft voor alle volken en culturen. In zulke dialogen die de wederzijdse missionaire communicatie dienen, komt het erop aan niet onszelf aan te bevelen of die vorm van christendom die wij kennen, maar Hem (vgl. 2 Cor. 4 : 5). Tot het zoeken van zulke dialogen zijn wij geroepen, omdat wie in Jezus Christus gelooft een schuldenaar is ten opzichte van alle mensen (vgl. Rom. 1 : 16).

Wanneer wij over zulke dialogen, die tot de diepste kern doordringen, nadenken moeten wij letten op een theoretisch vaak verwaarloosde dimensie die in de praktijk vaak tevoorschijn komt.

Elke *dialoog* die tot de diepste kern doordringt, kan tot *trialoog* worden als het de Heilige Geest behaagt.

In de beschouwingen over het gesprek worden meestal sociaal-psychologische aspecten belicht en wordt vaak de gesprekstechniek centraal gesteld. Er wordt echter te weinig nagedacht over de theologische dimensie van het gesprek. In een goed, diepgaand gesprek kan als het God behaagt de 'Derde Partner' zijn invloed laten gelden, de Heilige Geest. Theologisch gesproken moet men met de mogelijkheid rekenen dat een dialoog-in-de-diepte door de Heer gemaakt wordt tot *trialoog*.

Harding Meyer heeft in een opstel in 'Evangelische Kommentare' over 'Der Dialog als Problem' over het 'Ereignis-karakter' van de dialoog gesproken. Een gesprek tussen aanhangers van verschillende religieuze gemeenschappen kan een gebeurtenis worden en een gebeurtenis kan een gebeurtenis worden.

Het gaat om de waarheid die zich in wat tussen twee mensen (of groepen)

heen en weer gaat voltrekt. Het eigene van het missionaire gesprek ligt daar. Daar functioneert het charisma van de dialoog.

Er is niet alleen nodig de psychische voorwaarde van openheid voor de ander, maar ook openheid voor het nieuwe dat ons geschonken zal worden. Men zou het kunnen noemen het primaat van het komende of van *de* Komende. Het gaat niet om een synthese. Het gaat ook niet alleen om 'verrijking van onze inzichten' of om wederzijdse beïnvloeding, maar om de vervulling van de geloofsverwachting dat de Geest ons tot de volle waarheid zal brengen en in de waarheid zal leiden.

Op de wereldzendingconferentie van Mexico City in 1963 heb ik meegewerkt aan een zodanige formulering van de missionaire dialoog, dat de nadruk viel op de *trialoog*. De desbetreffende formule luidt als volgt: "Wie in de dialoog niet kan luisteren naar de ander is arrogant en irrelevant. Maar wie in de dialoog het Evangelie niet vertolkt, maakt van de dialoog een oppervlakkige conversatie.

Het gaat er om, dat wij in onze dialoog samen met onze partner betrokken raken in Gods dialoog met ons en onze partner, waarin Hij ons en onze partner tot luisteren en antwoorden beweegt."

Alle Godskennis draagt in zijn ontstaan en ontplooiing een dialogisch of trialogisch karakter. Daarvan is de Bijbel vol, daarvan is de communicatie van het Evangelie vol.

Mensen die zelf ervaring hebben met de missionaire dialoog hebben op dat trialogische karakter altijd gewezen. Ik denk aan Bavinck, aan Kraemer, aan D. T. Niles, aan Paul Devanandan, aan M. M. Thomas.

Hans Werner Gensichen zegt in een van zijn opstellen: "Een dialoog kan beperkt blijven tot de uitwisseling van vrijblijvende meningen." Maar dat is in de werkelijk missionaire dialoog anders. Hier gaat het niet primair om een gesprek onder mensen, maar om een voortdurend gesprek Gods met de mensen waarin beide partners betrokken worden, het gesprek Gods dat naar beiden grijpt in de zin van de Paulinische dialectiek van gegrepen worden en grijpen (Phil. 3 : 1-2) of in de bijna paradoxe formulering van wijlen D. T. Niles uit Ceylon: "In de missionaire communicatie gaat het er voor de christen niet in de eerste plaats om, dat hij Jezus Christus brengt in het leven van de andersgelovige, maar daarom, dat Christus hem in het leven van de ander inbrengt."<sup>15)</sup>

Waar worden en zijn zulke dialogen werkelijkheid?

Ze worden onder eenvoudige christenen en aanhangers van andere religies veel meer gehouden dan men denkt.

John B. Carman, die met P. Y. Luke een studie schreef over: 'Rural Christians in South India', heeft er in dat boek op gewezen dat de belangrijkste dialogen in dienst van de communicatie van het Evangelie plaatsvinden in de dorpen en in eenvoudige stadswijken.

Leven wekt leven en in het onderlinge ongezochte contact vindt een overdracht plaats die het eigenlijke geheim is van de verbreiding van het christelijk geloof in vele delen van Azië en Afrika.

In Indonesië zijn het niet de 'officials' en de ambtsdragers, maar eenvoudige gemeenteleden die door samen te leven en samen te spreken met hun Moslimse volksgenoten de meest invloedrijke dialogen voeren. Later vragen ze wel de hulp van predikanten en deskundigen bij de verdieping van de communicatie; maar zij zijn de eerste communicatoren van de Boodschap.

Het spreekt echter vanzelf dat niet alleen eenvoudigen tot deze diepere dialoog, waarbij men naar elkaar luistert om dan te verkondigen, geroepen zijn, maar ook mensen die door opleiding en deskundigheid in staat geacht mogen worden om dieper en meer verantwoord als confessores, als belijders in de communicatie op te treden. Enkele figuren zijn in deze dialogen lichtende voorbeelden.

Zulk een lichtend voorbeeld was D. T. Niles, die in gesprek en geschriften omging met Boeddhisten en Moslims en Hindoes en nooit vergat, zoals een van zijn boeken luidt: 'The Preacher's Task and his Stone of Stumbling' (Londen 1958).

Een ander lichtend voorbeeld is tot op de huidige dag Kenneth Cragg, die in de Moslimse Arabische wereld voortdurend bezig blijft met deze diepere vorm van dialoog waarvan wij de neerslag vinden in zijn vele boeken.

De wereldgemeenschap van kerken is geroepen, meer dan in de laatste jaren, tot deze dialogen te stimuleren.

Aan het eind van 1974 schreef Anton Wessels uit Beiroet dat vele deskundigen in toenemende mate voelen dat het niet voldoende is wederzijds begrip te kweken, maar dat er gezocht wordt naar een andere weg: Het is juist om de agressieve zendingmethoden die aan een vroegere generatie terecht of ook wel geheel ten onrechte worden toegeschreven, af

te wijzen. Maar toch kan en mag men vanuit het Evangelie niet kiezen voor een opvatting die beweert: "het is alles om het even, laat de Hindoe, de Moslim, de Boeddhist de weg naar zijn bestemming gaan". Maar – zo schrijft hij – als je deze extremen afwijst, terwille van een middenweg, wat is dan dat midden?

De oude Alford Carleton die in het Midden-Oosten gedurende decennia leefde temidden van een multilaterale dialoog en zovelen won voor Christus, schreef onlangs: Wij worden niet geroepen tot agressiviteit, maar tot de 'winsome art of witness', het getuigenis dat mensen wint omdat het uitgaat van mensen met een open geest, een warm hart dat werkelijk ten diepste in de ander geïnteresseerd is<sup>16</sup>). En dan voegt hij daaraan toe dat duizenden in deze tijd van internationaal verkeer de kans tot deze 'winsome art of witness' hebben, in de handel, in de diplomatie, in de wetenschap, in de journalistiek, in de oecumene. Het komt er slechts op aan te letten op die gelegenheden en die aan te grijpen met liefde.

Op de wereldzindingsconferentie in Bangkok (29 december 1972 tot 13 januari 1973) werd een rapport aanvaard over de dialoog met aanhangers van andere godsdiensten, waarin veel aan de orde komt dat ook in deze pagina's werd benadrukt. Ik neem hier met grote instemming het slot over om daarmee deze uiteenzetting af te sluiten.

"Wij hebben reeds opgemerkt dat onze houding tegenover mensen van andere godsdiensten voortspuit uit ons verstaan van Gods wil, namelijk dat alle mensen behouden worden. Daarom doen wij een dringend beroep op onze leden-kerken voort te trekken met vurig geloof, met grotere liefde voor onze medemensen, met gebed om leiding en met het vertrouwen dat God bezig is onder alle mensen om Zijn reddende liefde beschikbaar te stellen voor alle mensen in elke generatie en om het Koninkrijk van Zijn liefde te bouwen dat wij als christenen gemanifesteerd zien in Jezus Christus."

1) De bijdrage van dr. J. Schoonenberg in dit no. is daarvan een boeiende illustratie.

2) 'The Church, the Kingdom and the other religions'.

3) zie Hans Küng, Anmerkungen zum Axiom: Extra ecclesiam nulla salus. In: *Ex audite verbi*. Kampen 1965.

4) J. D. Gort in een paper 'Anonymous Christianity' voor de Evangelical Fellowship for missionary studies' in Selly Ook (sept. 1970) heeft een uitvoerige analyse gegeven van deze stellingen, waarnaar ik gaarne verwijs.

5) H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik*, pag. 240-242.

6) zie F. J. Verstraelen, Rome en de interreligieuze dialoog. In: 'Theologie en praktijk', 1971/1.

7) W. E. Hocking in: 'Living religions and a world faith', 1940.

8) 'The meaning and end of religion', pag. 156. New York 1963.

9) P. Beyerhaus, 'Zur Theologie der Religionen im Protestantismus', in: 'Kerygma und Dogma 15 (1969), pag. 87-104.

10) *Das Christentum als absolute Religion*, slotpagina's.

11) zie de publicatie: 'Face to face', *Essays in interfaith dialogue*. Londen 1971.

12) *Divine Forgiveness*. Londen 1974.

13) zie het verslag van D. C. Mulder in dit nummer.

14) P. Schoonenberg, 'Versuch einer christlichen theologischen Sicht des Hinduismus', Wenen 1974.

15) H. W. Gensichen, 'Kirche in der ausserchristlichen Welt', pag. 79. Stuttgart 1969.

16) *Occasional Bulletin Missionary Research Library New York*, mrt./apr. 1974.

## Dialogo in Colombo

In het kader van een themanummer over theologie der religies en de dialoog tussen christenen en de aanhangers van andere religies past ongetwijfeld een verslag over een in feite gevoerde dialoog. Ook al heeft het zin om zich van tijd tot tijd te bezinnen omtrent de voorwaarden en regels van de dialoog of over zijn theologische basis, er wordt pas een werkelijke stap gedaan waar niet slechts over de ontmoeting met andersgelovigen wordt gehandeld maar die ontmoeting zelf tot stand komt.

Nu zou het al te pretentius zijn om te beweren dat dat laatste alleen of bij uitstek gebeurt binnen het programma van de onderafdeling van de Wereldraad van Kerken voor de dialoog (de 'Sub-unit for Dialogue with Men of Living Faiths and Ideologies', 'onderafdeling voor de dialoog met mensen van levende godsdiensten en ideologieën', verder af te korten als DFI). Niet alleen zijn er andere programma's van ontmoeting, zoals bijvoorbeeld de Wereldconferentie van de Godsdiensten voor de Vrede, die van 28 augustus tot 3 september 1974 in Leuven vergaderde. Maar bovendien vindt de ontmoeting het meest intensief plaats op het lokale of regionale vlak tussen mensen die van dag tot dag samen leven en werken. Dat neemt niet weg dat de speciaal georganiseerde conferenties waarin de dialoog nadrukkelijk beoefend wordt, een zeker nut hebben. Aan het slot van dit artikel willen wij ons kritisch afvragen welk nut dat dan zou zijn. Maar eerst volgt een reeks indrukken over een bepaalde conferentie, namelijk die welke van 17 tot 26 april 1974 ten Noorden van Colombo gehouden is.

Het is nodig haar even te plaatsen binnen het raamwerk van de activiteiten van DFI. Deze onderafdeling van de Wereldraad heeft al een aantal jaren ervaring met ontmoetingen van dialogische aard. De contacten tussen de Wereldraad van Kerken met joden lopen al lang en zijn de laatste jaren binnen het programma van DFI geïntegreerd. Contacten met de islam zijn ook intensief geweest en hebben onder meer geresulteerd in de conferenties van moslims en christenen in Broemmana (1972)

en in Ghana (1974). Het eerste experiment op het gebied van een multilaterale dialoog vond plaats in Ajaltoen. Het was nog maar een aarzelend begin. In Ajaltoen waren 28 christenen aanwezig en slechts 10 niet-christenen, namelijk 3 hindoes, 4 boeddhisten en 3 moslims. Leest men de indrukken van de deelnemers<sup>1)</sup>, dan moet het toch een geslaagde ontmoeting genoemd worden.

In Colombo werd een tweede experiment gewaagd met een multilaterale dialoog. Er waren enkele fundamentele verschillen met de conferentie van 1970. In de eerste plaats waren ditmaal ook aanhangers van de joodse religie uitgenodigd. Verder was de conferentie, hoewel ook gepland op initiatief van de zijde van DFI, reeds in haar voorbereiding van multilateraal karakter. Een commissie, bestaande uit telkens één aanhanger van de 5 religies – hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, christendom, islam – stelde de lijst van uit te nodigen deelnemers op en het voorlopige programma. En in de derde plaats was er in Colombo geen sprake meer van een kwantitatief dominerende groep. Er waren 8 hindoes aanwezig, 8 boeddhisten, 4 joden, 17 christenen en 10 moslims. Alle groepen waren dus in de minderheid, ook al was er nog wel sprake van grotere of kleinere minderheid. De conferentie werd beurtelings voorgezeten door aanhangers van de verschillende religies en de leiding van dag tot dag was in handen van een stuurgroep waarin opnieuw alle vijf religies waren vertegenwoordigd.

Graag wil ik eerst iets weergeven over de gang van zaken, dan over de niet geringe spanningen die wij tijdens de conferentie doormaakten, vervolgens over de door de conferentie bereikte resultaten. Tussen deze verlaggeving zullen hier en daar evaluerende opmerkingen doorlopen, maar aan het einde wil ik de evaluatie nog eens samenvatten in een kritische terugblik en de vraag hoe het verder moet.

### DE GANG VAN ZAKEN

Op woensdagmiddag 17 april werd de conferentie geopend door dr. H. J. Margull, voorzitter van de werkgroep van het DFI-programma. De plaats van vergadering was een toeristisch hotel aan het strand enkele kilometers ten Noorden van Colombo gelegen. Na de opening volgden eerst de gebruikelijke welkomstwoorden, waaronder een boodschap van de president van de republiek Sri Lanka (Ceylon) en van de minister van onder-

wijs. Dr. S. J. Samartha, de directeur van de DFI-afdeling en de bezie-  
lende organisator van al haar activiteiten, sprak vervolgens een inlei-  
dende rede uit. Daarin stelde hij het thema van de conferentie aan de  
orde, namelijk 'Op weg naar één wereldsamenleving' (Towards World  
Community: Resources and Responsibilities for living together). Hij legde  
er de nadruk op dat het niet de bedoeling was om een soort vruchten-  
salade van religies te gaan bekokstoven, een zinsnede waarop gedurende  
de conferentie vaak werd teruggegrepen. Maar ook wanneer er binnen  
de verschillende religies afwijkende meningen zijn over definitieve ver-  
wachtingen en doeleinden, kan men zich afvragen of aanhangers van  
religies niet samen moeten streven naar dichtbijge doelen, en dan met name  
naar een samenleving waarin mensen in vrede en rechtvaardigheid met  
elkaar omgaan. Welke bijdrage leveren de religies voor zulk een samen-  
leving, in hoeverre staan zij haar in de weg of bevorderen ze haar, welke  
verantwoordelijkheid moeten de aanhangers der wereldreligies hier op  
zich nemen?

De eerste dagen van de conferentie werden in beslag genomen door een  
aantal inleidingen vanuit de gezichtshoeken van de verschillende religies.  
Een boeddhist prees de 'middenweg' aan als oplossing van de huidige  
wereldproblemen. Een joodse geleerde sprak op veel minder apologetisch-  
propagandistische wijze over de verbinding tussen religie, geschiedenis en  
volk in het jodendom en over de spanning tussen praktijk en profetisch  
visioen. In de discussie na zijn betoog kwam onvermijdelijk de kwestie  
Israël-Palestijnen naar voren.

Vervolgens kreeg een natuurwetenschapper het woord, die sterke nadruk  
legde op het enorme probleem dat geschapen is door het dreigende tekort  
aan energie en door de milieuvervuiling. De volgende lezing handelde  
over de ideologieën van nationalisme en socialisme. Daarna werd ge-  
luisterd naar de stem van een moslim, een christen en een hindoe.

Inmiddels was de conferentie op haar tijdschema achter geraakt, want  
na elke lezing volgden levendige en soms spannende discussies die langer  
uitliepen dan oorspronkelijk gepland was. Over de spanningen door le-  
zingen en discussies opgeroepen wordt in de volgende paragraaf gehan-  
deld. Hier moge de opmerking volstaan dat eventuele tegenstellingen be-  
paald niet liepen langs de breuklijnen tussen de verschillende religies.  
De verschillende sprekers werden vaak het hevigst weersproken door hun

medegelovigen. Zo werd het betoog van een grieks-orthodoxe bisschop  
over de kerk als liefdesgemeenschap (koinonia agapès) scherp aangevallen  
door medechristenen omdat het te dogmatisch en idealistisch over de kerk  
handelde en geen rekening hield met de feiten der geschiedenis. En toen  
de hindoe-inleider stelde dat het hindoeïsme vanuit de karma-gedachte  
aansluiting kon vinden bij de moderne aandacht voor het hier en nu,  
reageerde een andere hindoe-geleerde met de opmerking dat hij het hier-  
mee fundamenteel oneens was. Er kon volgens hem geen compromis ge-  
sloten worden tussen hindoeese metafysica en westers historisch denken  
omdat de hindoeese wereldbeschouwing in wezen akosmisch is.

Zondag 21 april zou er een excursie naar Kandy gehouden worden, maar  
die moest een dag worden uitgesteld omdat de regering van Srilanka  
voor de hele zondag een uitgangsverbod had afgekondigd teneinde op die  
wijze een grote demonstratie van de oppositie te voorkomen. Zo werden  
de conferentiegangers er aan herinnerd dat religies niet leven in een  
politiek vacuum. Srilanka heeft het ten gevolge van de prijsstijging van  
olieprodukten economisch bijzonder moeilijk.

Na beëindiging van de eerste, meer algemene ronde zette de tweede in  
met een opdeling van de conferentiegangers over vier discussiegroepen.  
Na uitvoerig geharrewar over de opzet en het programma van deze groe-  
pen werd overeengekomen dat er geen verdeling van werk zou zijn maar  
dat elke groep aandacht zou geven aan heel het thema van de confe-  
rentie en zou proberen een aantal praktische aanbevelingen te formu-  
leren. Op deze wijze kon een basis gelegd worden voor een in de slot-  
zittingen te bespreken memorandum. Dit bleek inderdaad een vrucht-  
bare procedure te zijn. Uit de discussies van de groepen, waarin ook deel-  
nemers aan het woord kwamen die op de plenaire zittingen gezwegen  
hadden, kwamen nuttige verslagen naar voren. Dit met uitzondering van  
één discussiegroep die in een totale mislukking eindigde omdat de deel-  
nemers zich niet konden vinden in de leiding van de voorzitter, die al te  
zeer eigen mening wilde opleggen.

Inmiddels vond er op dinsdagmorgen een programma-onderdeel plaats  
dat nogal wat moeilijkheden opriep. Vanaf het begin van de conferentie  
was er een multireligieuze commissie benoemd, die aandacht gaf aan de  
mogelijkheid van meditatie en eredienst (worship) gedurende de confe-  
rentie. Deze commissie had besloten dit punt sober te houden. Elke



morgen van 7.00 tot 7.30 uur was er een ontmoeting gearrangeerd, waarin korte teksten uit verschillende religieuze geschriften of liturgieën werden voorgelezen en men verder in stilte bijeen was. Verder hadden op vrijdagavond de meeste conferentiegangers deelgenomen aan de opening van de sabbath. Maar sommigen vonden dit niet genoeg. Zij meenden dat de conferentie zich niet beperken mocht tot theoretische (al te westerse!) discussies maar meer aandacht moest geven aan spiritualiteit. Een groepje van drie personen, een boeddhist, een christen en een hindoe kregen dinsdagmorgen gelegenheid een soort spirituele oefening te leiden. De boeddhist mediteerde over een kiezelsteen die in een rivier naar de bodem zinkt (beeld van de inkeer van de ziel naar eigen grond), de christen deelde bloemen uit en vroeg iedere aanwezige naar de boodschap van de bloem te luisteren en die in een korte zin te formuleren en de hindoe voerde ons naar een naburig instituut voor geestelijk gehandicapte kinderen om zo de ontmoeting met een lijdende mensheid te bewerkstelligen. Achteraf bleek dat velen ernstig bezwaar hadden tegen deze hele ceremonie. De leiding van de conferentie gaf toen – na een wijselijk ingelaste afkoelingstijd – 's avonds aan de bezwaarden gelegenheid om hun kritiek te uiten. Na een moeizame discussie werd het incident gesloten.

Inmiddels waren dinsdagmiddag de rapporten van de drie discussiegroepen gebracht, besproken en met enkele wijzigingen aanvaard. Als gezegd had de vierde discussiegroep geen resultaten kunnen formuleren. Besloten werd nu de conferentie voor één zitting opnieuw op te delen in drie groepen, waarvan één handelde over praktische aanbevelingen, de tweede over spiritualiteit, de derde over ideologieën. Zelf nam ik aan de tweede groep deel. Opmerkelijk was dat er binnen deze groep geen enkele overeenstemming bereikt werd. Men bleek het niet eens te kunnen worden over een omschrijving van spiritualiteit en al verder pratende evenmin over begrippen als transcendente werkelijkheid, religieuze ervaring, religie enzovoort. Op de moeilijkheden die achter deze discussie lagen, kom ik straks terug.

De tijd ging inmiddels dringen. De rapporten van de drie laatstgenoemde groepen werden gegeven en besproken. Inmiddels was een kleine commissie al begonnen met de formulering van een te publiceren memorandum. De hele donderdag 25 april en het eerste gedeelte van de vrijdag-

morgen werd besteed aan de bespreking hiervan, onderdeel na onderdeel, soms zin na zin. Tenslotte werd het memorandum unaniem aanvaard<sup>2)</sup>, zij het dat ten aanzien van een aantal punten niet meer kon bereikt worden dan een opsomming van onderling afwijkende standpunten.

Vergeleken bij de conferentie van Ajaltoen mag de gemeenschappelijke aanvaarding van een memorandum bepaald een vooruitgang genoemd worden. In Ajaltoen was men niet verder gekomen dan een weergave van een aantal persoonlijke reacties van deelnemers, geheel op hun eigen verantwoordelijkheid. Wanneer in de volgende paragraaf gewezen zal worden op de niet geringe spanningen, die de conferentie beheersten, dan kan toch gesteld worden dat men in Colombo uiteindelijk boven die spanningen is uitgekomen. Dat bleek ook uit de slottoespraken. We kwamen bijeen en we bleven bijeen, aldus dr. Margull toen hij tegen 12 uur op vrijdagmorgen 26 april 1974 de conferentie sloot.

#### SPANNINGEN

Gedurende de conferentie kwamen niet geringe spanningen naar boven, die soms leidden tot scherpe discussies en emotionele uitbarstingen. Als ik probeer deze materie wat te ordenen, ben ik geneigd te spreken van spanningen in het persoonlijke, in het politieke en in het religieuze vlak.

Over de spanningen van persoonlijke aard slechts kort. Men kon van te voren verwachten dat niet iedereen zich gemakkelijk zou voegen in een dialoog tussen een vijftigtal deelnemers met zo verschillende achtergrond. Sommige deelnemers waren om zo te zeggen oude rotten in het vak. Ze hadden elkaar eerder ontmoet en waren gewend geraakt om naar anderen te luisteren. Maar sommigen waren nieuw in het bedrijf en niet van karakterwege geneigd om anderen te laten uitspreken of hun beste bedoeling te trachten te begrijpen. Dat gaf nogal eens moeilijkheden. Hoe langer de conferentie duurde en hoe intensiever men met elkaar optrok, des te gemakkelijker werden zulke moeilijkheden overwonnen.

Ingewikkelder lag het met de tegenstellingen van politieke aard. Het was overigens opvallend dat niet de politieke spanning rondom Israel de conferentie beheerste. Er was reden om dat van te voren te vrezen omdat er moslims aanwezig waren en ditmaal voor het eerst op een door de Wereldraad gearrangeerde multireligieuze ontmoeting ook joden. Gedurende de eerste dagen werden er van weerszijden scherpe dingen gezegd,

maar daar bleef het bij. In de latere discussies kwam het Israel-vraagstuk nauwelijks meer ter sprake.

Een heel andere tegenstelling bleef tot het einde van de conferentie aan de orde, namelijk die tussen hindoes en boeddhisten. Hier speelde de situatie in het gastheerland Srilanka mee. Bij de aanvang van de conferentie prees een Ceylonese boeddhist zijn vaderland aan als een model van een pluralistische samenleving. Hindoes, boeddhisten, katholieken, protestanten en moslims zouden er in volkomen vrede en vrijheid naast elkaar leven. Onmiddellijk kwam er verzet van een hindoe uit Srilanka. Hij stelde dat de hindoe-minderheid in het Noorden van het eiland (bestaande uit in de loop der eeuwen uit India geïmmigreerde Tamils) stelselmatig onderdrukt werd. Hun totaal werd niet meer als tweede nationale taal erkend, hun cultuur werd onderdrukt, hun godsdienst niet getolereerd, er kwamen veel voorbeelden van gedwongen overgang tot het boeddhisme. Gedurende de gehele conferentie laaide dit conflict telkens weer op.

Tenslotte was er een derde vorm van spanning die onder politieke tegenstellingen kon worden gerangschikt. Een natuurwetenschapper uit Schotland had, zoals reeds vermeld, aan het begin van de conferentie een betoog gehouden dat sterk de nadruk legde op de gevolgen van de energiecrisis aan de éne kant en het probleem van de milieuvervuiling aan de andere kant. Zijn betoog tendeerde in de richting van een advies aan de zogenaamde ontwikkelingslanden om niet de nadruk te leggen op industriële ontwikkeling. Ze zouden daarmee de weg inslaan, die nu in het Westen een heilloze gebleken was.

Tegen dit verhaal rees scherp verzet van de kant van enkele aanwezigen uit het Oosten. Zij konden hierin niet anders zien dan een poging om aan de ontwikkelingslanden, nu deze zich opmaken om het Westen na te streven, een halt toe te roepen en om zo de dominantie van het Westen te bestendigen. Er moet niet vergeten worden, zo werd opgemerkt, dat de huidige wereldsituatie het gevolg is van een diep onrechtvaardig verleden. Vandaag moet daarom niet tot de ontwikkelingslanden de oproep gericht worden om hun ontwikkeling af te remmen, maar er moet gestreefd worden naar een rechtvaardiger verdeling van de natuurlijke bronnen tussen al de landen van de wereld en naar de beschikbaarheid

van de moderne technologie voor de hele mensheid. Zo is deze kwestie tenslotte ook in het memorandum terecht gekomen.

Als derde complex van spanningen noemde ik die in het religieuze vlak. Zoals in de vorige paragraaf al vermeld, bleken de deelnemers over een aantal fundamentele kwesties grondig van mening te verschillen. Als gezegd liepen de breuklijnen niet louter langs de grenzen tussen de verschillende religies, want soms waren de tegenstellingen binnen dezelfde religie bepaald niet gering. Maar er was natuurlijk ook sprake van diepgaande verschillen tussen de onderscheiden godsdiensten.

Nu ging het daarbij niet altijd om een tegenstelling tussen 'semitische' of 'profetische' religies enerzijds en 'oosterse' religies anderzijds. Scherpere tegenstelling bleek er te bestaan tussen de boeddhisten (en dan met name de Theravada- of zuidelijke boeddhisten) en alle anderen. De aanwezige Theravada-monniken (uit Ceylon en Singapore) noemden zich nadrukkelijk non-theïsten. Ze wilden dan ook niet spreken over een transcendente werkelijkheid of over het 'transcendente'. Dat gaf moeilijkheden binnen de groep, die over spiritualiteit discussieerde en ook bij de uiteindelijke formulering van het memorandum. Men wilde graag een opsomming geven van de gemeenschappelijke bronnen ('resources') die religies bezitten met oog op de opbouw van een wereldgemeenschap. Aanvaarding van een transcendente werkelijkheid kon ten gevolge van het verzet der boeddhistische monniken onder deze bronnen niet genoemd worden. In het memorandum is tenslotte gekozen voor de volgende formulering: "geloof dat onze huidige menselijke conditie de werkelijkheid niet uitput" en hieraan is tussen haakjes toegevoegd: "de menselijke werkelijkheid heeft een transcendentaal aspect dat door sommigen wordt opgevat als een betrekking tot God en door anderen als een betrekking tot de Laatste Waarheid"<sup>3</sup>).

Het is jammer dat de tijd ontbrak om over dit punt verder door te spreken. Veel bleef immers onduidelijk in de discussie. Zo zou aan de boeddhisten de vraag gesteld kunnen worden of de idee van het Nirvana, waarheen de mens wordt opgeroepen op weg te gaan, tenslotte toch niet neerkomt op de aanvaarding van een andere, transcendente werkelijkheid, zij het als absolute tegenpool van heel de voorhanden werkelijkheid. Anderzijds werden bepaalde spanningen versluierd doordat termen als 'the transcendent' of 'the ultimate' in het Engels zowel in persoonlijke als

in neutrale zin kunnen worden opgevat. Hindoes en 'semieten' kunnen beiden dezelfde term gebruiken, maar in een Nederlandse vertaling zou onmiddellijk blijken dat het groot verschil maakt of men van 'de Absolute, Transcendente, Uiteindelijke' spreekt dan wel van 'het Absolute' enz. Ook rondom de term spiritualiteit was er een duidelijke spanning. De boeddhisten hadden weinig behoefte aan de term. Wanneer je je losmaakt van de drie fundamentele zonden, namelijk begeerte, haat en illusie, ben je op weg naar de bevrijding en daarmee spiritueel. Volgens een hindoe was spiritualiteit identiek met kennis (hij gebruikte de term 'intellectuality') maar dan niet de westerse kennis, die subject tegenover object stelt doch de oosterse kennis waarin het subject juist het object wordt, zich met het object identificeert. Van joodse zijde werd gesteld dat het gaat om het goede te doen en zo dicht bij God te komen. Eén uur in dit leven is belangrijker dan het hele leven in het hiernamaals, want in dit leven kan men het goede verrichten. De gedachte dat spiritualiteit zou moeten bestaan in een afwending van wereld en lichamelijkeid, werd afgewezen.

In dit verband rees ook de vraag of men niet evengoed van spiritualiteit zou kunnen spreken daar waar mensen zich proberen te bevrijden van onrechtvaardige maatschappijstructuren en proberen nieuwe vormen van samenleving te scheppen. Is het experiment van China niet in hoge mate spiritueel? In het memorandum kwam men niet verder dan zich af te vragen hoe verschillende godsdienstige tradities hier over zouden denken, waarbij bovendien het noemen van China op verzoek van enkele aanwezigen achterwege werd gelaten.

Genoeg om te laten zien dat de weg van de Colombo-conferentie niet altijd over rozen ging.

#### RESULTATEN EN EVALUATIE

Het is niet eenvoudig om de resultaten van de Colombo-conferentie op te sommen. Veel hangt er van af hoe de uitwerking van de conferentie zal zijn en dat valt pas op de lange duur te constateren. Op sommige niet onbelangrijke resultaten kan echter nu al gewezen worden.

Van de Wereldraad van Kerken uit gezien was deze conferentie volop een experiment. De leiding was uit handen gegeven aan een stuurgroep van aanhangers van de vijf aanwezige religies. De vergaderingen (plenaire en

die van de commissies) werden voorgezeten door telkens anderen. De spanningen waren, zoals we zagen, niet gering. Niettemin bleef men niet slechts bij elkaar maar kon men zich aan het einde van de conferentie verenigen op een gemeenschappelijk aanvaard memorandum. Opvallend was ook de grote mate van vertrouwen die dr. Samartha, de directeur van het DFI-programma, heeft opgebouwd in de loop der jaren. Het is niet te veel gezegd als men beweert dat aanhangers van andere religies met een zeker wantrouwen naar de christenen kijken. Het westers imperialisme en ook de vaak al te negatieve aanvallen en opdringerige praktijken van zendingsinstanties liggen nog vers in het geheugen. Dr. Samartha heeft hier doorheen weten te breken. De Colombo-conferentie was een bevestiging van de rol die DFI in de toekomst nog spelen kan. Ook waar de initiatieven niet altijd van haar kant hoeven uit te gaan, is ze ter beschikking als een instantie waarheen aanhangers van andere religies zich in vertrouwen zullen willen wenden.

Men kan zich echter afvragen of de Colombo-conferentie ook resultaten zal afwerpen voor het door haar specifiek gestelde doel, namelijk de bevordering van een positieve bijdrage van de godsdiensten voor een vreedzame samenwerking der volken. Hier moeten enkele kritische notities worden gemaakt. Ik ben dan geneigd 'Colombo' te vergelijken met 'Leuven'. Onder Leuven versta ik de tweede wereldconferentie van godsdiensten voor de vrede, die aldaar van 28 augustus tot 3 september gehouden is. Het onderwerp van de beide conferenties lag dicht bij elkaar.

Mijn eerste kritische opmerking betreft de samenstelling van de lijst van deelnemers. In Colombo behoorden de deelnemers hoofdzakelijk tot het type van academici, over het algemeen reeds geïnteresseerd in de dialoog met andere godsdiensten. Dat maakte een intensieve ontmoeting mogelijk. Het zwakke punt was, dat in Colombo niet de mensen bijeen waren die autoriteit bezitten, macht en invloed kunnen uitoefenen en beslissingen nemen. Dan zou men regionale en lokale religieuze leiders bijeen moeten brengen. Zij zijn het immers die invloed – in sommige gebieden van de wereld zelfs grote invloed – hebben en in wier handen vaak de beslissing ligt over vriendschap of vijandschap tussen aanhangers van verschillende godsdiensten. Nu is een ontmoeting van academici niet geheel zinloos. Ook zij hebben invloed, maar het is de invloed op de lange duur. We zouden een belangrijke stap verder zijn als het lukte om in de komende

jaren op regionale schaal religieuze leiders bijeen te brengen en dan zou natuurlijk de ervaring in Colombo opgedaan kunnen worden ingebracht. Een volgende kritische opmerking betreft het adres waaraan de praktische aanbevelingen aan het slot van het memorandum zijn gericht. Die aanbevelingen zijn stuk voor stuk waardevol. Maar wie zal er naar luisteren en wie zal ze uitvoeren? Zijn het niet even zovele slagen in de lucht?

Vergelijkt men op deze punten Leuven met Colombo, dan verschuift het beeld wel maar het wordt er nauwelijks gunstiger op. In Leuven waren ruim vijfmaal zo veel deelnemers aanwezig. Een niet gering aantal bestond uit religieuze leiders, bisschoppen, predikanten, hoofden van religies, denominaties, sekten, stromingen. Maar tengevolge van de zwakke voorbereiding van de conferentie en misschien juist ook tengevolge van het grote aantal deelnemers was er niet of nauwelijks sprake van een echte onderlinge ontmoeting. Kritische stemmen over de rol van de religie in de maatschappij ontbraken in Colombo bepaald niet, in Leuven bijna geheel. Leuven heeft wel een duidelijk adres omdat de beweging van godsdiensten voor de vrede het gehoor heeft van de Verenigde Naties. Het blijft natuurlijk de vraag of dit effect zal sorteren.

Men kan zich verder afvragen of het programma van Colombo wel het juiste was. Ik vond er twee zwakke punten in liggen. Ten eerste werden er discussies gevoerd over politieke en economische vraagstukken. Op zichzelf was dit een goede zaak. Religies leven niet in een vacuum en wie de bijdrage van religies aan de samenleving bespreekt, mag economische en politieke vragen niet vermijden. Maar wij waren in Colombo op een enkele na amateurs op dit gebied en dat heeft zich gewroken in het peil der discussies en in de weinig grondige uitspraken van het memorandum op dit gebied. Ten tweede kwamen tijdens de conferentie pas op een laat tijdstip de fundamentele verschillen over zaken als religie, spiritualiteit en dergelijke boven water, maar toen was het te laat om ze grondig door te spreken. Hier stak Colombo overigens nog gunstig af bij Leuven, waar de fundamentele kwesties in het geheel niet aan de orde zijn gekomen.

#### HOE NU VERDER

Voor de DFI-onderafdeling van de Wereldraad van Kerken is het belangrijk om zich na de ervaringen van Colombo af te vragen hoe er nu

verder zal moeten worden gewerkt. Over deze vraag houdt de werkgroep, die ten dienste van DFI staat, een samenspreking te New Delhi van 15 tot 22 september 1974. Op het ogenblik dat dit artikel geschreven wordt, ligt die samenspreking nog in de toekomst en kan dus over haar resultaten nog geen verslag worden gedaan. Ik moet mij daarom beperken tot enkele persoonlijke suggesties.

Wat een eventuele herhaling van een multilaterale dialoog met deelnemers uit heel de wereld betreft, ben ik geneigd te stellen dat deze op het programma van DFI moet blijven staan maar niet de hoofdaandacht krijgen moet. Er gaat van dergelijke 'mondiale' conferenties een stimulans uit en een invloed op lange termijn en zo gezien hebben ze ongetwijfeld nut. Het zou dan aan te bevelen zijn om meer specifieke onderwerpen van bespreking te zoeken en het aantal deelnemers beperkt te houden, zodat grondige discussie mogelijk wordt. Daarmee zouden DFI-conferenties een eigen karakter houden naast massale ontmoetingen als van de wereldconferentie van godsdiensten voor de vrede.

Sterker nadruk zouden regionale conferenties moeten krijgen. Het moet mogelijk zijn op zulke conferenties de lokale en regionale religieuze leiders bijeen te brengen. De goodwill die DFI heeft gekweekt, kan hier gebruikt worden. Op zulke conferenties kunnen specifieke moeilijkheden uitgepraat worden, bijvoorbeeld de wederzijdse beeldvorming, de oorzaken van spanningen, de wegen naar vreedzame samenleving, de bereidheid om elkaar niet te verachten en zich niet tegen elkaar af te sluiten. Er zijn heel wat gebieden in de wereld waar dergelijke conferenties groot nut zouden kunnen hebben.

Om nog één programmapunt te noemen: DFI heeft nog een onafzienbare taak voor zich ten opzichte van de eigen aanhang van de Wereldraad van Kerken. Er bestaat nog grote onzekerheid rondom de kwestie van zending en dialoog en rondom de theologische basis voor een eventuele ontmoeting met aanhangers van andere religies en ideologieën. Heel de betekenis van de hernieuwde vitaliteit van de niet-christelijke religies en van de relatie tussen de religies in een steeds meer pluralistisch wordende wereld moet eigenlijk nog door de christelijke kerken worden verwerkt. Die uitdaging kan uiteraard niet alleen door DFI worden opgenomen maar wel mogen van deze onderafdeling van de Wereldraad initiatieven en stimulansen worden verwacht.

- 1) Te vinden in S. J. Samartha ed. *Dialogue between men of living faiths*, World Council of Churches, Geneva 1971.
- 2) Het is inmiddels uitgegeven en verkrijgbaar bij de Wereldraad van Kerken te Genève.
- 3) In de Engelse tekst: Faith that our present human condition does not exhaust reality. (Human reality has a transcendental aspect expressed by some as a relationship with God and by others as a relationship with the Ultimate Truth).

September 1974

## Boekbespreking

J. J. E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten - Van Edinburgh naar Tambaram. 1910-1938*. Assen 1974. XVIII en 436 blz., geb. f 85,—. Serie: Van Gorcum's Theologische Bibliotheek deel XLIV.

Een voortreffelijke dissertatie door J. J. E. van Lin in Nijmegen in 1974 verdedigd, ontbrandde op de vraag wat de reden is dat in de kring van de Wereldraad van Kerken zo moeilijk tot overeenstemming is te komen ten aanzien van de theologische betekenis der niet-christelijke godsdiensten. Om een antwoord op deze vraag te krijgen nam de schrijver de moeite de weg terug te lopen tot waar de eerste fase van beoefening van de theologie der godsdiensten begon. Dat was in Edinburgh op de wereldzendingsconferentie van 1910, die een vervolg vond op de conferenties in Jeruzalem en Tambaram in 1928 en 1938. De eerste fase loopt door via Evanston tot New Delhi in 1961, maar de auteur beperkt zich tot de periode 1910-1938.

Van Lin maakte er geen vluchtige sight-seeing van. Hij zette zijn onderzoek breed op, getuige zijn literatuurlijst en voetnoten en nam ook de archieven van de drie conferenties berustend in Genève, Londen, Madras, Tambaram door om tot een vollediger schets van de voorbereidingen, de conferenties en de uitwerking te komen. Het lag voor de hand de stof in vijf hoofdstukken te verdelen (hoewel Van Lin op blz. XVI zes capita belooft): I, III en V behandelen de drie conferenties achtereenvolgens en II en IV beschrijven de weg tussen die tijden. Binnen de hoofdstukken is een tweeledige indeling aangehouden: enerzijds de chronologie der gesprekken, anderzijds een genuanceerde indeling in de drieslag van de in hoofdzaak nog westerse gesprekspartners: de continentalen, de angelsaksen en voorzichtig op gang komende vertegenwoordigers van kerken uit de derde wereld, met name Aziaten.

Een boeiend en instructief werk. Een weg van 436 bladzijden, die niet lang valt, want de auteur schrijft levendig en het is de moeite de vaders van die eerste dagen in de theologia religionum, zover het de protestantse wereld betreft, weer te zien of voor het eerst te ontmoeten. Het moet voor een rooms-katholiek auteur die zich helemaal geeft aan de gang van de theologie der godsdiensten nu een moeilijke zaak zijn in die eerste fase zijn kerk op geen wijze present te weten. Nu geeft Georg Evers in zijn proefschrift ook zeer onlangs verschenen niet de indruk dat Schmidlin, Karrer, Ohm en anderen in de periode 1910-1938 veel andere inzichten hadden bijgedragen. Van Lin slaagt erin zichzelf in het verslag dat hij geeft van de drie conferenties niet alsnog in te tekenen. Zover ik het kan beoordelen geeft hij puur weer wat toen de deelnemers te zeggen hadden in questionnaires, brieven, vergaderingen en geschriften. Het zou kunnen zijn dat hij op blz. 35 een ogenblik afwijkt

en enkele Angelsaksen prijst om een open en duidelijke theologie der godsdiensten, eventueel in tegenstelling tot de continentalen.

Het bevreemdt wel en dat zou mijn enige kritiek op het zeer goede werk van Van Lin zijn dat hij zijn Besluit zo kort houdt en zo weinig inhoud geeft. Als men zich realiseert wat Van Lin heeft doorgenomen voor zijn studie kan de vraag rijzen: wie zoveel historisch hooi overhoop haalt zal toch wel diverse spelden vinden. Van Lin vindt er maar één naar het lijkt, en had hij die toepuntiging der dingen er al niet tevoren ingebracht?

De schrijver concludeert dat de protestantse zending tussen 1910 en 1938 niet tot een gemeenschappelijke missionaire benadering der niet-christelijke godsdiensten kon komen omdat een gemeenschappelijk zicht op de theologische betekenis der andere godsdiensten ontbrak. En dat hing weer samen met de kernvraag: waar is een gezamenlijk aanvaarde christologie? Op blz. 371 houdt hij de partners in de Wereldraad van Kerken (ook de r.k. co-partners?) voor, dat het nu zaak is tot zulk een gezamenlijk aanvaarde christologie te komen, daar zo alleen de dialoog met de aanhangers der andere godsdiensten op gang kan komen. Maar is niet meer winst uit de historische studie van de periode 1910-1938 te halen, positief en negatief. Hing toen en hangt nu alles alleen aan de christologie, of is daarmee al gezegd dat alle centrale loci aan de orde komen. Van Lin is in zijn Besluit te bescheiden. Dat doet echter aan de waarde van zijn eigenlijke bijdrage niet af. Een enkel detail tenslotte: fraai verzorgd druk- en bindwerk, weinig drukfouten, ik noteerde op blz. 8: Rom. 19, 20, lees Rom. 1, 20. Op blz. 357 is in de tweede regel het grootste deel van een zin weggefallen. Op blz. 45 is niet geheel duidelijk of Schomerus of Van Lin over 'het' Piëtisme en 'de' zending spreken. Het zou geen van beiden sieren. Voor Nederland zou boeiend zijn geweest om het nu niet geciteerde boekje van Friedrich Heiler uit 1931 te vermelden: *'De openbaring in de godsdiensten van Britsch Indië en de Christusverkondiging'* ingeleid door H. Th. Obbink. Dit was een van de weinige gelegenheden in het behandelde tijdvak dat vóór Kraemer zijn machtige Tambaram-boek schreef, in ons land in wijdere kring mensen attent werden gemaakt op vragen die onderweg van Edinburgh via Jeruzalem naar Tambaram aan de orde waren. Het werk van Van Lin zal ieder die nu op weg is naar een duidelijke theologie der godsdiensten veel goede diensten kunnen bewijzen.

J. M. van der Linde

## Woord vooraf

Dit nummer van 'Wereld en Zending' is na diverse themanummers een vrij nummer over zeer verschillende onderwerpen.

Dr. Y. Feenstra, predikant in 's-Gravenzande, die van 1962-1971 werkzaam was in Afrika, eerst aan de Theologische School in Ndoungue en later aan de Protestantse theologische faculteit van Kisangani en daar systematische theologie doceerde, geeft in dit nummer een bijdrage ter oriëntatie in de wordende theologia africana. Hoewel dit artikel in het geheel niet de pretentie heeft alomvattend te zijn, biedt het toch een venster op enkele ontwikkelingen in die theologie.

In een boekbespreking over het boek van dr. David Bosch uit Pretoria bespreekt drs. J. Heijke een andere bijdrage over hetzelfde onderwerp.

Om nog in Afrika te blijven, plaatsen wij in ditzelfde nummer een verklaring van de Methodistische kerk in Angola van 17 augustus 1974. Deze kerk heeft diep geleden en is zeer gehavend in de strijd met het Portugese kolonialisme. Ze stond permanent in de hoek waar de slagen vielen. Ze ademt nu reeds een weinig op en dit verslag is het eerste teken van oriëntatie in de nieuwe situatie en van het zoeken naar wegen van verzoening met de Rooms-Katholieke basisgemeenschappen.

Een min of meer verwant stuk komt uit Zuid-Korea. De relatie tussen Zuid-Korea en Japan en ook tussen de kerken in Zuid-Korea en Japan heeft vooral vlak voor, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog onder zware druk gestaan. In juli 1973 is na decennia van vervreemding en misverstanden een consultatie gehouden die van 'betere dingen' spreekt.

Drs. L. Lagerwerf, verbonden aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, zet de goede traditie voort om in het begin van 1975 een bibliografie op te nemen van in Nederland en België verschenen literatuur op het terrein der missiologie in 1974.

Tenslotte vindt u behalve bovengenoemde recensie in dit vrije nummer nog een zevental boekbesprekingen.

J. Verkuyl, secr./eindredacteur

## Vragen rondom Afrikaanse theologie

### A. HET PROBLEEM

Zoals praktisch overal in de landen van het Oosten en het Zuiden, werd ook in Afrika het Evangelie verkondigd door Westerlingen, Europeanen en Amerikanen, d.w.z. door mensen die niet alleen westers gekleed gingen, er westerse manieren op nahielden en westerse gewoonten meebrachten, maar die ook westers waren in hun denken, in hun benadering van de Bijbel en in hun kijk op wat de bijbelse boodschap inhield.

Werd deze stand van zaken aanvankelijk nauwelijks onderkend, in onze tijd heeft men aandacht gekregen voor de vraag of op die manier het Evangelie de Afrikaanse wereld niet is binnengekomen in een typisch-westerse vermomming, die aanvankelijk onvermijdelijk mag zijn geweest, maar die nu een belemmering vormt voor het totstandkomen van echt contact tussen dat Evangelie en de wereld van de Afrikaan.

En eenmaal hier aangekomen, staat men voor de vraag of er niet gezocht moet worden naar een eigen, Afrikaanse vertolking van het Evangelie, die gedragen wordt door een nieuw, zelfstandig bezig-zijn met de Heilige Schrift, eventueel met als vrucht daarvan een eigen, Afrikaanse, theologie. Intussen, hoe legitiem deze vraag ook mag zijn, op hetzelfde moment dat men de begeerte naar zo'n Afrikaanse theologie onder woorden poogt te brengen, gaan de wegen uiteen. Wat is dat, een Afrikaanse theologie? Hoe ziet ze eruit? Blijft het gaan om theologie in die zin, dat de Heilige Schrift het voorwerp van onderzoek is? Zo ja, waarin ligt dan het typisch-Afrikaanse? Is het mogelijk, binnen de kring van wat dan toch bedoelt te zijn een christelijke beoefening van de theologie, te onderscheiden tussen een westerse (Europese? Amerikaanse?) en een Afrikaanse, respectievelijk Aziatische (Indische? Japanse?) theologie?

Het is duidelijk dat hier verschillende wegen kunnen worden bewandeld. Beslissend is daarbij de vraag, welke plaats men geeft aan de Bijbel als het gezaghebbende getuigenis van Gods openbaring in Jezus Christus.

I. Blijft de Bijbel het uitgangspunt en de norm van zulk een Afrikaanse theologie, dan zal zij haar kracht zoeken in een kritisch bekijken van wat de 'westerse' theologie met de inhoud van de Bijbel heeft gedaan en in het pogen om ditmaal de bijbelse boodschap te vatten in eigen, Afrikaanse, denkvormen en benaderingswijzen. Bovenal zal het er dan om gaan, de zo verstante bijbelse boodschap relevant te maken voor het leven en de problemen van de eigen samenleving.

II. Een tweede mogelijkheid is, naast de Bijbel een fundamentele plaats toe te kennen aan eigen religieus verleden, waarin men een 'oorspronkelijke openbaring' meent te ontmoeten, die voor de Afrikaanse wereld dezelfde (voorbereidende) betekenis heeft, die het Oude Testament had voor het volk Israel. De openbaring van God in Jezus Christus zou dan deze oorspronkelijke openbaring aflossen òf ook alleen maar completeren. Uitgangspunt is hier dan met name het feit, dat althans overal waar Bantu-volken wonen, globaal gezegd in Midden- en Zuid-Afrika, sprake is van een 'Hoogste Wezen' waaraan de schepping van alle dingen wordt toegeschreven.

III. De derde weg is, dat men de Bijbel zelf beschouwt als een dermate westers boek, dat hij als *uitgangspunt* voor een Afrikaanse theologie wegvault, al sluit dat de mogelijkheid niet uit, dat men *achteraf* voor eigen godsdienstig denken ook verrijking verwacht vanuit de bijbelse openbaring. Met name zal men dan pogen in het geheel van eigen, traditioneel-bepaald, denken toch nog een plaats in te ruimen voor Christus.

Misschien zou men het zo kunnen zeggen, dat in het huidige streven naar een Afrikaanse theologie de onder I genoemde weg door velen bedoeld wordt, dat evenwel de onder II genoemde telkens gevaarlijk dichtbij blijkt te liggen, terwijl de onder III aangeduide door steeds meerderen wordt gezien als de enige weg, die werkelijk beantwoordt aan het zoeken naar een eigen identiteit.

### B. WAT TOT NOG TOE WERD GEDAAN

Zonder tekort te doen aan vruchtbare initiatieven op lager niveau, kan worden geconstateerd, dat een belangrijke voorwaarde voor het groeien van een eigen theologische bezinning in Afrika werd vervuld door de

schepping van inrichtingen van theologisch onderwijs op universitair niveau, zoals die ongeveer sinds 1950 het licht begonnen te zien.

In dat jaar startte het Department of Theology in the University College of Ghana. Tezelfdertijd ontstond het Department of Theology in the Arts Faculty van de universiteit van Ibadan in Nigeria. Verder the Fourah Bay Theological Faculty in Sierra Leone, terwijl in Franssprekend Afrika, naast de theologische faculteit van Lovanium, de Rooms-Katholieke universiteit te Leopoldville (1957), Protestantse theologische faculteiten werden opgericht te Elisabethville, later deel uitmakend van de (inmiddels generationaliseerde) Université Libre du Congo, en in Yaounde, de hoofdstad van Cameroun (1963).

Het belang van deze en dergelijke instituten was met name, dat een serieuze poging werd ondernomen een theologische vorming te geven, die de studenten in staat moest stellen zelfstandig tot de bronnen te gaan, en dat men dat deed op Afrikaanse bodem, in een levende ontmoeting met de eigen Afrikaanse context. Het is dan ook niet in de laatste plaats aan deze faculteiten te danken, dat de beweging op gang kwam.

Onmiddellijk hierna moeten worden genoemd de inspirerende initiatieven van het Theological Education Fund van de Wereldraad van Kerken en van de All Africa Conference of Churches, in de francophone wereld aangeduid als Conférence de toutes les Eglises de l'Afrique (A.A.C.C. of C.E.T.A.).

Onder auspiciën van de laatste werd reeds in 1965 te Yaounde een consultatie gehouden over 'de verkondiging van het Evangelie in West-Afrika vandaag'. Van dezelfde zijde werd georganiseerd de conferentie van Afrikaanse theologen die in januari 1966 plaats vond in Ibadan. De hier gehouden referaten kwamen helaas pas in 1969 in druk, zowel in een Engelse als in een Franse editie (resp. getiteld 'Biblical Revelation and African Beliefs', London 1969 en 'Pour une théologie africaine' (Yaounde CLE)).

Verschillende van deze referaten zijn trouwens in het Duits terug te vinden bij Horst Bürkle, 'Theologie und Kirche in Afrika', Stuttgart 1968. Een soortgelijke ontmoeting eindelijk zij het van minder wijde allure, vond plaats te Kinshasa in juli 1968, ditmaal georganiseerd door de Theologische faculteit van Lovanium. Onder de titel 'Renouveau de l'Eglise et nouvelles Eglises, Colloque sur la Théologie africaine' ver-

schenen de referaten in een speciaal nummer van de Revue du Clergé africain (mei 1969).

Natuurlijk hebben verschillende theologen, die op deze conferenties het woord voerden, ook door andere publicaties van zich doen spreken. Met name moet hier worden gedacht aan Canon Harry Sawyerr, dekaan van de theologische faculteit van Sierra Leone (het vroegere Fourah Bay), van wie een instructief artikel over de 'Grondslagen van een Theologie voor Afrika' een complete wandeling door de betreffende literatuur maakte. Eerst verschenen in het Engels, in I.R.M. Vol. LII, no. 207, juli 1963, werd het vervolgens opgenomen in de onder redactie van H. W. Gensichen e.a. uitgekomen 'Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika' Band I 1965, om eindelijk in Franse vertaling het licht te zien in 'Flambeau', het in Cameroun verschijnende blad, dat o.a. op de Franssprekende Afrikaanse predikanten mikt, en wel in november 1967. Wat dit artikel van Sawyerr met name interessant maakt, is dat hij zich niet laat meenemen door de begeerte alles te accepteren wat maar op afrikanisering lijkt, maar dat hij uitermate kritisch is ingesteld. Die kritiek keert zich ook tegen goedbedoelde, en als zodanig ook gewaardeerde, voorstellen van iemand als Bengt Sundkler, die in zijn 'The Christian Ministry in Africa', Uppsala 1960, reeds een hoofdstuk opnam met als titel 'Towards Christian Theology in Africa'. Zo vraagt Sawyerr of Sundkler, in de nadruk die hij legt op de aanknopingsmogelijkheid die in de Afrikaanse mythen ligt, niet tekort doet aan de geheel enige betekenis van het Oude Testament. De Afrikaanse mythen zouden óók wel eens een ernstige belemmering kunnen vormen voor het verstaan van de Schriftuurlijke notie van Gods heilshandelen in de loop der eeuwen. Als verder Sundkler nogal aandacht vraagt voor de Afrikaanse mogelijkheden tot het verstaan van een leven na de dood, stelt Sawyerr, dat er in deze Afrikaanse gedachten over het voortleven na de dood geen enkele werkelijke analogie ligt met de christelijke noties van de opstanding des vleses en het eeuwige leven.

Met gelijke kritische positieus keert hij zich tegen de Zwitserse zending-theoloog Paul Fueter, die meende dat Christus het best kan worden gepresenteerd als de 'Chef' van zijn volk. Afgezien van het feit, dat de 'chef traditionnel' zijn tijd heeft gehad, maken volgens Sawyerr ook andere factoren dit ongewenst, o.a. de omstandigheid dat de chief uit de Afri-



kaanse traditie doorgaans slechts kon worden benaderd via allerlei tussenpersonen.

De bijdrage van Sawyerr in Ibadan, die betrekking had op de mogelijkheid het offerbegrip van bepaalde Afrikaanse culturen vruchtbaar te maken voor de prediking van het Evangelie, levert niet al te veel resultaat op. Het voornaamste dat kan worden genoemd is wellicht het feit, dat in bepaalde offerriten de idee van de plaatsbekleding optreedt, soms verbonden met oplegging der handen. Dit neemt niet weg, dat ook deze bijdrage van Sawyerr het in betekenis wint van die referaten, in Ibadan geleverd, waarin men zich beperkt tot een poging de betekenis van de Afrikaanse concepties aangaande 'God' uiteen te zetten en het op te nemen voor de waardevolle elementen die daarin liggen, zonder dat duidelijk wordt hoe deze elementen kunnen worden vruchtbaar gemaakt voor de prediking van het Evangelie. Met name verweert men zich in dit verband tegen de voorstelling alsof het in de Afrikaanse 'high God' gaat om wat men heeft genoemd een 'Deus otiosus', een God die zich van de mens en de wereld heeft teruggetrokken en die nu in feite die wereld laat voor wat ze is. Helaas moet geconstateerd, dat dit verweer niet al te sterk is en dat men zich daarbij nogal eens tegenspreekt. Wij doelen hier op de bijdragen van E. Bolaji Idowu over 'God', die van S. N. Ezeanya over 'God en de wereld der geesten' en die van R. Buana Kibengi over het Priesterschap.

Jammer genoeg beweegt Sawyerr zich in zijn, in 1970 verschenen, 'God: Ancestor or Creator?' (Longman Group Ltd., London) enigszins in dezelfde richting, als hij de Godsidee van de Akan, Mende en Yoruba op een al te vlotte manier in de buurt brengt van wat men heeft genoemd een christelijk theïsme. Belangrijker is zijn in 1968 verschenen werk: Creative Evangelism (Lutterworth), waarin een nadere verantwoording is te vinden van wat hij in het bovengenoemde artikel slechts kort kon aanduiden. De tekst van het boek dateert namelijk in wezen al van vóór 1965.

Een van de belangrijkste, zo niet de belangrijkste, bijdrage aan de conferentie van Ibadan was die van John S. Mbiti over de Eschatologie. Behorend tot de stam van de Akamba (Kenya), neemt hij zijn uitgangspunt in de onder hen heersende beschouwingen over tijd en geschiedenis. De lineaire beleving van de tijd, die karakteristiek is voor het Westen, ontbreekt hier, met als gevolg het afwezig zijn

van een reële bemoeienis met de toekomst. De tijdsbeschouwing beperkt zich in de praktijk tot 'verleden' en 'heden', waarvoor Mbiti prefereert de Swahili-termen 'zamani' en 'sasa'. 'Sasa' is de term voor wat op het punt staat te gebeuren, bezig is te gebeuren of zojuist gebeurd is. Het is de 'micro-tijd'. 'Zamani' is de 'macro-tijd', waarin de gebeurtenissen als het ware worden opgeborgen wanneer ze niet meer 'sasa' zijn. In verband daarmee staat de omstandigheid, dat in plaats van de indeling van de tijd in uren, dagen, maanden en jaren, die door een bepaald cijfer worden aangeduid, men veel concreter spreekt van 'het opgaan van de zon', 'de tijd van het melken', 'de maand waarin de bonen worden geoogst' of 'die van de jacht'. In het midden latend of dergelijke uitdrukkingen niet veel algemener voorkomen dan Mbiti schijnt te menen, zullen wij er nota van moeten nemen, dat een en ander volgens hem oorzaak is van het ontbreken van een echte eschatologische houding. Als er al eschatologie is in die zin, dat men zich bezighoudt met een 'hiernamaals', een echte eschatologie, een zich richten op de grote toekomst, is hier ten enenmale afwezig. En nu is dit het belangrijke van Mbiti's bijdrage in Ibadan, dat z.i. de verkondiging van het Evangelie zeer bepaald deze lacune in het oog moet vatten. De bijbelse eschatologie kan hier een wezenlijke bijdrage leveren. In verband hiermee pleit hij voor het laten uitkomen van het eschatologisch karakter van de sacramenten en voor een duidelijke prediking van het eeuwige leven, dat toch wel iets heel anders is dan de gedachte van het voortbestaan na de dood, zoals die aan de Afrikaan vertrouwd is.

De aan dit referaat ten grondslag liggende beschouwingen over tijd en geschiedenis bij de Akamba gaan terug op Mbiti's academisch proefschrift uit 1963, dat hij opnieuw bewerkt heeft in het in 1971 gepubliceerde 'New Testament Eschatology in an African Background' (O.U.P.). Ook in zijn boek over 'African Religions and Philosophy' (Heinemann, London-Ibadan-Nairobi 1969) spelen ze trouwens een rol. Van recente datum is voorts de bijdrage die Mbiti heeft geleverd op een conferentie over 'Religion in Africa today', in Limuru, Kenya in april 1970, waar met name docenten van theologische opleidingen in Oost-Afrika aanwezig waren. Deze lezing, die tot titel heeft 'Christianity and traditional religions in Africa', werd opgenomen in I.R.M. LIX, no. 236 (okt. 1970). Zagen we in Ibadan Mbiti de nadruk leggen op wat het Evangelie aan

Afrika heeft te bieden, in Limuru benadert hij de zaak meer van twee kanten en komt dus ook de Afrikaanse inbreng in het Christendom ter sprake, een kant die voor de vraag van een Afrikaanse theologie zeker niet minder belangrijk is.

Uitgangspunt is de zin: "Christianity has christianized Africa, but Africa has not yet africanized Christianity". Afrikanisering is voor Mbiti zoveel als 'lokalisering', de vertaling van de universaliteit van het christelijk geloof in een taal, die wordt verstaan door de volken van een bepaalde streek. Nog maar weinig Afrikanen, zo constateert hij, zinspelend op Handelingen 2, zullen zeggen dat ze "in hun eigen taal de grote werken Gods hebben leren verkondigen".

Onder de zeven stellingen, die hij kort ontwikkelt, vinden we de volgende: De Afrikaanse traditionele godsdienst moet worden beschouwd als een voorbereiding voor het christelijk Evangelie (2). De Afrikaanse traditionele godsdienst is voor een belangrijk deel, ofschoon niet geheel, met het Christendom in overeenstemming (3). Het Christendom kan worden gezien als de vervulling van de Afrikaanse traditionele religie (4). De Afrikaanse traditionele religie kan een verrijking betekenen van het christelijk optreden in Afrika (6). Tot slot doet Mbiti een beroep op de broeders in Europa en Amerika om de Afrikaanse christenen de vrijheid te laten tot het maken van fouten. "Please allow us to say certain things our own way, whether we are wrong or not."

Terloops wijzen wij op wat Mbiti zegt van de zgn. Onafhankelijke Kerken. Hij is overtuigd, dat de 'historische' kerken, de kerken dus die regelrecht uit de zendingsarbeid zijn geboren, een betere theologie hebben, maar de Independent Churches zijn, algemeen gesproken, meer realistisch en praktisch als het er om gaat de Afrikaanse situatie serieus te nemen.

Inderdaad schijnen we in het huidige stadium de 'Afrikaanse theologie' nog niet bij laatstgenoemde kerken te moeten zoeken. Het belangrijke onderzoek van de hier bedoelde groepen, dat min of meer inzet met Sundkler's 'Bantu Prophets' (1e druk 1948), en waaraan sindsdien velen hun krachten hebben gewijd, getuigt eerder van een nog niet toegekomen zijn aan theologische bezinning dan dat het resultaten van deze bezinning aan het licht zou hebben gebracht. Een van de laatste publicaties op dit gebied is het boek van Marie-Louise Martin over de Kimbanguïsten van Zaïre ('Kirche ohne Weisse', Basel 1971). De schrijfster, die dank zij een

langdurig persoonlijk contact deze kerk min of meer van binnenuit tekent, legt er de nadruk op, dat men, door allerlei uitdrukkingen, die met betrekking tot Simon Kimbangu worden gebruikt, als theologische uitspraken te nemen, ze zou misverstaan en aan deze groep dingen in de schoenen zou schuiven die allerminst bedoeld zijn. Theologisch, zegt ze, is alles hier nog in wording. Hetzelfde blijkt uit de studie van M. L. Daneel, 'Old and New in Southern Shona Independent Churches' ('s-Gravenhage 1971). In hoeverre uit de samenvoeging van 'oud en nieuw' in de hier besproken Rhodesische kerken de ontwikkeling van een 'Afrikaans Christendom', of zelfs een 'Afrikaanse theologie', te verwachten is, wordt in elk geval uit dit eerste deel, waarop naar de bedoeling van de auteur nog drie andere zullen volgen, nog allerminst duidelijk.

Via de naam Zaïre, die hierboven viel, keren we nog eenmaal terug naar de conferentie van Ibadan, om stil te staan bij de bijdrage van Pater Vincent Mulago, directeur van het Centre d'Etudes des Religions Africaines à l'Université Lovanium (sindsdien geworden tot één van de componenten van de Université Nationale du Zaïre). Het gaat hier dus om een Rooms-Katholieke bijdrage, en wel een die karakteristiek is voor wat uit deze kring naar voren is gekomen.

In Ibadan kon Pater Mulago putten uit zijn kort tevoren verschenen boek: 'Un visage africain du Christianisme – l'Union vitale Bantu face à l'unité vitale ecclésiale' (Présence Africaine, Paris 1965). Onder de titel 'La participation vitale, principe de la cohésion de la communauté Bantu' ontwikkelt hij de grondstructuur van het denken en beleven van enkele Bantu-volken, met name de Bashi uit het Oosten van Zaïre en de bevolking van Rwanda en Burundi. Zijn conclusie is, dat alle instellingen en gewoonten, die betrekking hebben op het familieleven of het sociale, politieke of religieuze leven van deze bevolkingsgroepen, hun voornaamste, zo niet uitsluitende, basis hebben in het feit van de participatie aan het ene zelfde leven. Voor de Bantu is leven: zijn plaats hebben in een gemeenschap, deelhebben aan het gewijde leven van de voorouders en dat op zijn beurt weer doorgeven aan eigen nakomelingschap. Daarbij is van betekenis, dat dit 'leven' onderworpen is aan toename of afname, zodat alle pogen van de Bantu ten doel heeft de solidariteit te handhaven met de leden der gemeenschap en zodoende de 'force vitale' te vermeerderen en haar afname te verhinderen.

Hoe interessant dit alles mag zijn, uiteraard rijst de vraag naar de betekenis daarvan voor ons onderwerp. Helaas komt deze eerst in de slot-alinea ter sprake. Mulago spreekt dan namelijk als zijn overtuiging uit, dat deze 'participation vitale' van de Bantu als grondslag kan dienen voor de bouw van een Afrikaanse theologie, met dien verstande dat daarin de centrale plaats zal worden ingenomen door de sacramentele werkelijkheid, die de verlenging en voortzetting is van de menswording van het eeuwige Woord van God.

In de discussie merkte hij nog op, dat de kerk van het Westen teveel nadruk heeft gelegd op de rede en de essentiële menselijke waarden bijna totaal uit het oog heeft verloren. Waar deze waarden hun plaats weer ontvangen, en daartoe biedt het Afrikaanse beleven der dingen de mogelijkheid, daar zal een theologie die naam waard bijna vanzelf worden geboren. Al moet Mulago er aan toevoegen, dat deze spontaneïteit natuurlijk de ingespannen worsteling niet uitsluit.

Wij komen hier in aanraking met een benadering van de onderhavige vraag, die in de Rooms-Katholieke wereld van Centraal-Afrika vrij algemeen ingang gevonden heeft. Wij noemen naast Mulago de Rwandese theoloog-filosoof Alexis Kagame en diens 'Philosophie bantu-rwandaise de l'Être', daterend van 1955 en uitgegeven te Brussel. Terwijl aan de basis van heel deze gedachtenontwikkeling staat het inspirerende boek van de Belgische pater Placide Tempels, Bantoe-philosophie, dat in 1945-'46 vrijwel tegelijk verscheen in het Nederlands, in het Engels en in het Frans. Het is hier dat de stelling gelanceerd wordt, dat heel het leven van de Bantoe wordt beheerst door de 'force vitale'. Weliswaar blijkt iemand als Mulago kritiek te hebben op Tempel's positie, die hij filosofisch onhoudbaar noemt, hoewel fenomenologisch juist. Maar het is niet duidelijk waarin hij zich van Tempels essentieel onderscheidt. In ieder geval hebben hij en Kagame met Tempels gemeen een sterk Aristotelisch-Thomistische wijze van benadering, waarvan moet worden gevraagd of ze de Afrikaanse realiteit niet dwingt in een kader dat haar vreemd is. De idee van de 'force vitale' wordt door Tempels zo uitgewerkt, dat de vermeerdering en de vermindering waarvoor zij vatbaar is, hun parallel hebben in de toename en de verzwakking van de heiligmakende genade die geschonken wordt door de sacramenten. En zo wordt dan de genadeleer van de Rooms-Katholieke Kerk het antwoord op wat de Bantu, zonder

zich dat zelf duidelijk te realiseren, door de eeuwen heen hebben gezocht. Wij mogen niet verzuimen uitdrukkelijk te vermelden, dat pater Tempels deze constructie gaf als een eerste proeve, een werkhypothese, waarvan hij hoopte dat anderen haar zouden kritiseren en verbeteren. Helaas is van deze kritische benadering van zijn werk in de hier bedoelde kring niet zo heel veel te merken. Te gemakkelijk gaat men er van uit, dat de Bantoe-filosofie van Tempels de grondslag vormt, waarop een Afrikaanse theologie veilig kan worden gebouwd.

Aan de andere kant moet worden geconstateerd, dat van dat bouwen in de praktijk nog niet zoveel is gekomen. Te vaak volstaat men met een uiteenzetting van de traditionele religie of bepaalde elementen daarvan, waarbij men dan zijn best doet deze in een zo gunstig mogelijk daglicht te stellen.

### C. ENKELE FUNDAMENTELE VRAGEN

1. Met name bij de Rooms-Katholieke auteurs die zich met de vraag van een Afrikaanse theologie bezighouden, ontmoetten wij een duidelijke invloed van het Thomisme, met zijn natuurlijke Godskennis die is aangelegd op bekroning door de bovennatuurlijke openbaring, maar die als onderbouw voor deze niettemin een belangrijke rol speelt. Het spreekt vanzelf, dat een dergelijke benadering beslissend is voor heel de manier waarop men te werk gaat. Maar ook waar men zich ten deze veel voorzigtiger en aarzelender opstelt, zal toch de vraag van de natuurlijke Godskennis en van de natuurlijke religiositeit van de mens zich altijd weer presenteren en om een antwoord vragen. O.i. dient daarbij te worden gewaakt tegen vereenzelviging van natuurlijke Godskennis en algemene openbaring. Dat er een openbaring van God uitgaat naar alle mensen en dat er zo een Goddelijke bemoeienis is met de mens, die zich in zijn godsdienstig leven langs allerlei wegen doet gelden, kan met de Bijbel in de hand niet worden ontkend. De vraag is alleen of deze openbaring bij de gevallen mens tot haar doel komt. Hier staan wij voor de spanning, die met name bij de apostel Paulus, Romeinen 1, tot uiting komt, tussen de openbarende daad van God en wat de mens daarmee doet. Hij komt van Gods openbaring niet los, hij kan zich er niet aan onttrekken, maar krachtens zijn gevallen natuur gaat hij er zijn eigen kant mee uit, zodat óók in zijn godsdienstig leven zich het verzet manifesteert van het menselijk hart. Slechts waar deze *beide* kanten in het oog worden gevat, zal

men met eerbied kunnen staan tegenover de menselijke religie en haar onbevungen tegemoet kunnen treden, zonder te vervallen in een lichtvaardige appreciatie, die op hetzelfde ogenblik het karakter van annexatie dreigt aan te nemen.

2. In onmiddellijk verband met het bovenstaande is daar de vraag van de betekenis van het Oude Testament. In de voorafgaande bladzijden werd Kanunnik Sawyerr geciteerd in zijn opkomen voor de geheel eigen betekenis van de oud-testamentische openbaring, die niet kan worden ingeruild voor de Afrikaanse mythologie. Telkens weer zal men ervaren hoe elke relativering van het Oude Testament óók het Nieuwe doet dichtklappen. Het is immers in het gezamenlijk beluisteren van beide Testamenten, dat wij iets gaan verstaan van het verlossend handelen van God in de gang der eeuwen, van Zijn komen ter verlossing. Het is juist dit 'komen van God' dat vreemd is aan het godsbeeld van de Afrikaanse godsdiensten.

3. Dit leidt ons tot de volgende vraag, namelijk in hoeverre men zich realiseert wat het doel is dat men nastreeft. Gaat het om een herwaardering van de Afrikaanse religies, om een conservering van Afrikaans gedachtengoed, óf gaat het om de beoefening van christelijke theologie, om het verstaan van de openbaring van God in Jezus Christus, zoals die in de Bijbel tot ons komt, uiteraard dan om zulk een verstaan, dat het Evangelie van Christus openbaar doet worden in zijn betekenis voor de Afrikaanse mens en voor de samenleving waarvan hij deel uitmaakt? Het is deze laatste houding, die we opmerkten bij die Afrikaanse theologen, die zich rekenschap geven van de specifieke vragen die in de Afrikaanse wereld van nu en van straks om een antwoord (zullen) roepen. Dat men daarbij voorlopig nog veelszins blijft steken in het formuleren van de vragen en aan de antwoorden nog maar ten dele toekomt, mag nauwelijks een bezwaar heten. Men zal toch moeten beginnen met zich rekenschap te geven van de taak die om vervulling roept.

4. Uit het bovenstaande lijkt ons te moeten volgen, dat de sfeer waarin naar een Afrikaanse theologie wordt gestreefd, wil dit streven vruchtbaar worden, om zuivering vraagt. Te vaak verbergt zich achter het bezig-zijn met deze vragen de zuiver reactieve houding van mensen, die vinden dat het tot nog toe allemaal veel te westers is toegegaan en dat het nu tot

iedere prijs over de Afrikaanse boeg moet worden gegooid. Hierbij spelen niet zelden nationalistische overwegingen hun rol, die er toe brengen ook aan de theologie haar plaats te wijzen in het, overigens alleszins begrijpelijk, zoeken naar eigen identiteit. Helaas loopt men zo gevaar zijn doel voorbij te schieten en de eigenlijke dingen waar het in een Afrikaanse theologie om gaat uit het oog te verliezen. Willen de waardevolle pogingen, die tot nog toe zijn ondernomen, hun doel niet missen, dan zal heel deze zaak uit de sfeer van de gevoelsmatige reactie moeten worden overgebracht naar die van de verantwoordelijkheid, die de christelijke kerk in Afrika heeft ten opzichte van de wereld in wier midden zij leeft. Dan is de enige wettige vraag, hoe de kerk het Evangelie zal brengen aan de Afrikaanse mens, zó dat deze het verstaat, en het steeds beter gaat verstaan, doordat hij er het antwoord in beluistert op de diepste vragen van zijn hart en op de problemen die hem worden gesteld door de wereld waarin hij leeft. Bij deze wereld zal dan uitdrukkelijk tegelijk moeten worden gedacht enerzijds aan de traditionele levenssfeer, anderzijds aan de snelle en diepgaande veranderingen die het gevolg zijn van het onvermijdelijke acculturatieproces.

5. Wanneer deze doelstelling gaat prevaleren, zal ook het antwoord worden gevonden op de vraag die zo oud is als de verkondiging van het Evangelie in de wereld, in hoeverre de kerk in haar prediking uit moet zijn op 'adaptatie'. Als het gaat om het overkomen van het Evangelie van Gods genade in Christus, dan kan de oplossing niet hierin liggen, dat men dat Evangelie aanpast aan allerlei traditioneel gedachtengoed, hoe waardevol dat in zichzelf mag zijn. Het Evangelie heeft zijn eigen waarde, het draagt zijn eigen norm in zich. Als dan toch bij de verkondiging van dat Evangelie de eigen Afrikaanse levenssfeer een rol dient te spelen, dan zó, dat enerzijds de vragen waarop de prediking het antwoord moet geven van hieruit aan het licht komen, en dat anderzijds, waar dat kan en mag, het Afrikaanse erfgoed in dienst van de prediking wordt gesteld, opdat ze daardoor te beter verstaanbaar zal zijn. Maar in plaats van 'adaptatie' gaat het hierbij dan veel meer om een souvereine 'occupatie', een in beslag nemen door het Evangelie van al wat haar kan dienen.

6. Als slotopmerking moet hier volgen, dat alles wat boven werd aange-

duid in de grond van de zaak niet maar is een zaak van wetenschappelijke bezinning, maar dat het met name betrekking heeft op de taak van de prediking, zoals die van week tot week door talloos velen in alle stilte wordt verricht. Wie zal zeggen hoeveel uiterst waardevolle elementen van echte afrikanisering in die prediking uitdrukking vinden. Tal van predikers, meer of minder wetenschappelijk gevormd, zien zich levenslang groepen tot de biddende worsteling de weg te zoeken waarin ze hic et nunc het Evangelie zullen brengen aan degenen voor wie zij verantwoordelijk zijn. Veel van wat zo in alle eenvoud gebeurt, onttrekt zich aan de waarneming van conferentiegangers en scribenten. Moge de Heilige Geest allen die hierin biddend bezig zijn, zó leiden en bekwamen, dat de volken van Afrika de boodschap van Jezus Christus steeds klaarder mogen horen als een boodschap die tot hen komt 'in hun eigen taal'.

## Politiek-sociaal-religieuze Verklaring van de Verenigde Methodistische Kerk in Angola

De jaarlijkse Conferentie van de Verenigde Methodistische Kerk (V.M.K.) in Angola, van 12-18 augustus 1974 bijeen in Quessua-Malanje, neemt in de huidige politieke situatie in Angola ten aanzien van de recente gebeurtenissen de volgende duidelijke positie in.

*Het ontstaan van de V.M.K. in Angola:* De V.M.K. begon haar evangelieverkondiging onder het volk van Angola in maart 1885, toen een groep van 40 zendelingen in Luanda voet aan wal zette, met officiële toestemming van Koning Louis van Portugal.

*De zending en zijn/haar werk in Angola:* Het doel van deze toegewijde, zich voor de naaste inzettende dienaren van God was niet alleen om te evangeliseren, maar ook om de Afrikaan op te voeden, wiens vertrouwen zij wonnen door heel eenvoudige middelen, als het geven van suiker en textiel, en door de vriendschap waarin zij hun liefde voor Afrika en hun verlangen naar zijn volledige bevrijding toonden.

Teneinde zich beter bij de voor hen nieuwe culturele situatie te kunnen aanpassen, leerden de zendelingen niet alleen Portugees, maar ook Kimbundu; hierdoor leerden zij de levensbeschouwing van de Afrikaan kennen en werd Afrika en zijn noden een deel van hun eigen leven.

Door dit veelomvattende werk hebben wij kerken en zendingsposten zien ontstaan zoals Luanda, Quionga, Malanje en Quessua, waaruit Afrikanen voortkwamen, die, bezield door hetzelfde ideaal, met de zendelingen gingen samenwerken, en met een enorme inzet van hun krachten een stuk werk opbouwden dat alle stormen, die er sindsdien overheen gegaan zijn, heeft kunnen weerstaan.

Deze mensen, die met de zending in een sfeer van vertrouwen en innige verbondenheid samenwerkten, brachten met grote ijver veel tot stand dat voor de gemeenschap belangrijk was, al werd hun door allerlei factoren en kapitalistische belangen vaak een marginale rol toebedeeld.

Ondanks moeilijkheden en vaak onbegrip bij hun eigen broeders verkondigden zij het Evangelie, onderwezen de mensen in de weg van God en

sichtten scholen. Het resultaat van dit geweldige stuk werk was een echte christelijk-culturele ontwikkeling, waaruit mensen voortkwamen met verantwoordelijkheid en persoonlijkheid, die de toekomstige ambtenaren en ondernemers opleverden en die het christelijk geloof in al zijn verschillende aspecten verbreedden. Daardoor ontstond er een elite die door de toenmalige regering met wantrouwen werd gezien; dit had gevolgen die hieronder ter sprake zullen komen.

*De houding van de regering ten opzichte van de zending:* Wat in de kerken en op het zendingsterrein gebeurde was een natuurlijk historisch proces, een verschijnsel dat overal waar de Kerk van Christus gesticht werd kon worden waargenomen; het voormalige regime echter probeerde bewust deze ontwikkeling te remmen door de volgende maatregelen:

- 1) Beperking van de stichting van kerken en scholen; een verbod om nieuwe zendingsposten te openen naast de reeds bestaande, b.v. het rural centre van Fazenda Isabel in Mufuque-Dembos en in Dalatando; 2) beperking van en controle op de toelating van zendelingen en hun reizen binnen de kolonie, zowel als beperkende bepalingen ten aanzien van reizen naar het buitenland van kerkleiders en anderen; 3) meer controle op de scholen, waarbij meermalen de goede studieresultaten niet werden erkend; 4) het scheppen van onnodige klasseverschillen, b.v. door het beruchte 'rudimentaire onderwijs'; 5) het aanleggen van een speciaal register voor inheemsen ('indigenas'), waardoor voor hen de toegang tot een hoger sociaal niveau werd belemmerd; 6) het invoeren van een 'assimilatie-certificaat' dat diende om de economische, culturele en sociale vooruitgang van de inheemsen tegen te gaan; 7) een onvriendelijke houding van de meeste regerings- en katholieke autoriteiten tegenover de voorgangers, onderwijzers en leerlingen van de evangelische (beter bekend als protestantse) zending en tegenover evangelische christenen in het algemeen; 8) vervolging en uitbuiting van leerlingen in de streek van Dembos, die door regionale instanties gedwongen werden om op de koffie-ondernemingen te gaan werken, zonder daarvoor het minimumloon te ontvangen dat met de arbeidstijd en de aard van het werk in overeenstemming was. Hetzelfde gebeurde in de streek waar katoen verbouwd wordt.

*De gevolgen van de door de regering aangewende methoden:* Het gevolg van deze methoden was een passieve weerstand, niet alleen van de direct

erbij betrokken Afrikanen, maar ook van anderen die het koloniale bewind niet gunstig gezind waren. Deze passieve weerstand nam steeds toe en kreeg een meer algemeen karakter doordat ook niet-protestanten er aan gingen meedoen. Het was namelijk intussen duidelijk geworden dat deze koloniale gedragslijn niet alleen tegen de evangelische zending gericht was, maar tegen de bevolking in haar geheel.

De situatie die ontstond door het belemmeren van de ontwikkeling van het volk werd zo kritiek, dat het tot een uitbarsting van de bevrijdingsbeweging in Angola kwam. Het is echter belangrijk om erop te wijzen dat deze bewegingen bestaan uit elementen afkomstig zowel uit de V.M.K. in Angola als uit andere evangelische groeperingen en ook uit de R.K. Kerk zelf.

In 1961 en de jaren daarna beleefden wij met grote droefheid de arrestatie en uitwijzing van zendingsarbeiders, het vernielen en verbranden van kerken en kapellen, het gevangen houden van voorgangers zonder officiële aanklacht en tenslotte een afschuwelijke moord op vele onschuldige Angolezen, waaronder vele evangelische gelovigen, vooral van de V.M.K. Het feit dat iemand tot een protestantse kerk behoorde was op veel plaatsen al voldoende reden om hem aan te klagen.

Wij hebben tot ons groot verdriet moeten vaststellen dat het koloniale bewind, in plaats van de fouten te erkennen die door zijn ambtenaren gemaakt waren, zich voor de wereldopinie meende te moeten rechtvaardigen door de schuld te geven aan de protestantse zending, die de bevolking zou hebben opgezet tegen de regering. Wij willen daarbij het feit onderstrepen dat Portugal vanaf het begin van zijn bestaan als natie in meerderheid rooms-katholiek is geweest en dat de Portugezen die zulke onmenselijke daden bedreven, zich christen noemden. Ook verklaren wij met nadruk dat de V.M.K. in Angola toen noch nu enige directe verantwoordelijkheid draagt voor de hierboven beschreven gebeurtenissen van 1961.

*De positie van de Rooms-Katholieke Kerk:* Het valt te betreuren dat de R.K. Kerk geen ondubbelzinnige positie ingenomen heeft ten aanzien van het lijden van de tot verschillende christelijke kerken behorende Afrikanen en bij de regering òf niet protesteerde tegen het onrecht en de slechte behandeling die de protestantse voorgangers werd aangedaan en tegen de uitwijzing van de zendingsarbeiders; òf, zo zij al protesteerde, dit

alleen deed uit humanitaire overwegingen en niet op grond van broederlijke solidariteit. En dat, terwijl er toch al vóór 1961 oecumenische relaties bestonden tussen de verschillende protestantse kerken en de R.K. Kerk, zoals dat op wereldniveau het geval was tussen de Wereldraad van Kerken en het Vaticaan.

Daar steekt gunstig bij af het moedige initiatief van Father Santos Neves om samen met anderen een boek samen te stellen en uit te geven getiteld 'Ecumenisme in Angola', waarin in een ook afzonderlijk gepubliceerd hoofdstuk de aandacht gevestigd wordt op hetgeen de evangelische kerken gedaan hebben voor de ontwikkeling van Angola en op de martelingen die burgers en de politie van het Portugese bestuur de voorgangers hebben doen ondergaan. Wel is weer te betreuren het gebrek aan moed van de R.K. Kerk in Angola die zelfs meewerkte aan het verbod van de verkoop van dit boek en aan het in beslag nemen ervan.

*Het Vaticaan, Portugal en het Concordaat van 1940:* De V.M.K. in Angola heeft nooit waardering gehad voor de privileges die door het Concordaat met het Vaticaan aan de R.K. Kerk zijn verleend. Het betekende voor de protestantse kerken dat de kerkelijke doop- en huwelijksbewijzen niet als geldig werden erkend. De bedoeling ervan was altijd weer om de verbreiding van het r.k. geloof te bevorderen en de groei en invloed van de evangelische kerken tegen te gaan.

*Vrijheid van godsdienst:* De in Portugal uitgevaardigde en door de voormalige koloniale regering ook in de overzeese gebiedsdelen van kracht verklaarde wet op de vrijheid van godsdienst betekende niets nieuws: de privileges van de R.K. Kerk werden bij voortduring beschermd. Het is geen overdrijving om te stellen dat de V.M.K. nooit werkelijke godsdienstvrijheid heeft gekend; hoe zou dit ook kunnen als er geen vrijheid van meningsuiting bestaat?

Ondanks deze en andere moeilijkheden is de V.M.K. in Angola er toch in geslaagd om het geloof te bewaren en de bevrijding door Christus de Verlosser te verkondigen en het licht van het Evangelie brandende te houden temidden van de mensen in de 'bush', in de gevangenenissen, in de steden en in de dorpen.

*Na de val van het koloniale regime:* De V.M.K. in Angola heeft met grote vreugde het bericht begroet van de val van het oude bewind op 25 april 1974 door de succesvolle coup van de Beweging van de Strijdkrachten.

Deze kerk – aan wie de opdracht gegeven is om het Rijk van God onder alle mensen op te richten door de prediking van het Evangelie, dat gegrond is op vrede en broederlijke gemeenschap tussen mensen van alle ethnische groepen – mag niet zwijgen over de uiterst belangrijke gebeurtenissen, waarin de hele Angolese maatschappij, waarvan wij deel uitmaken, betrokken is. Daarom verheugen wij ons over de bevrijding van de politieke gevangenen en hun terugkeer naar huis. Wij wachten met spanning op de maatregelen die de voorlopige regering gaat nemen, in de hoop dat zij zonder onnodig uitstel of tijdverlies van kracht zullen worden, want wij beseffen dat het noodzakelijk is dat de rechten van alle burgers gewaarborgd worden.

*De V.M.K. en de bevrijdingsbewegingen:* Zonder zich met enige politieke partij of beweging te identificeren of dwang uit te oefenen op de vrijheid van haar zonen en dochters die dat wel zouden willen doen, verklaart de Kerk het volgende:

1. Zij erkent de betekenis van de door de bevrijdingsbeweging gevoerde aktie.
2. Zij dringt met kracht aan op een onmiddellijke verzoening tussen die bewegingen onderling en op de vorming van een gemeenschappelijk front, dat werkelijk één is en zij veroordeelt alle onderlinge geschillen die, behalve dat zij niet meer relevant zijn, een sfeer scheppen van besluiteloosheid en onzekerheid en onnodig een situatie doen voortbestaan die toch al aan het verslechteren is.
3. Zij verklaart zich onvoorwaardelijk voor de totale en volledige onafhankelijkheid van Angola, alsmede van Guinee-Bissau, Kaap Verde en Mozambique.
4. Zij veroordeelt racisme en elke andere vorm van discriminatie.
5. Zij pleit voor een meerderheidsregering in de koloniën, zonder dat aan de rechten en de betekenis van de minderheid te kort wordt gedaan.
6. Wij willen dat er een democratische regering wordt gevormd en dat binnen die democratie Angola werkelijk vrij en onafhankelijk zal zijn.

*Banden met Portugal:* Het is het oprechte verlangen van de V.M.K. in Angola dat de toekomstige regering van Angola diplomatieke en broeder-

lijke relaties met Portugal zal onderhouden, hetgeen beide volkeren op allerlei manieren ten goede zal kunnen komen.

*De V.M.K. en de oecumene:* Vóór de uitwijzing van de zendelingen uit Angola bestond er een samenwerkingsorgaan van de protestantse denominaties, de Evangelische Alliantie van Angola, dat zijn hoofdkwartier had in Luanda en waarvan een der zendelingen secretaris was. Hiertoe behoorden de V.M.K., de Raad van evangelische kerken van Centraal Angola, de evangelische zending van Noord-Angola en de Filafricaine kerk van Caluquembe. Het besturend lichaam van deze Alliantie was een Assemblee die elke twee jaar bijeenkwam en waarin Afrikanen en zendingsmensen uit de verschillende gemeenschappen zitting hadden.

Deze kerk is van mening dat die banden moeten worden gehandhaafd, versterkt en voortgezet in een nieuwe vorm, die gericht is op een mogelijke eenwording in een niet te verre toekomst. Daarom stellen wij voor dat nu met het overleg tussen de kerken – in de persoon van haar leiders – een begin wordt gemaakt, zodat de kerk in haar geheel in staat zal zijn om een vrij en onafhankelijk Angola te dienen. Deze eenwording, die wij zien als een niet meer te stuiten ontwikkeling, zal een dynamische factor worden zowel op godsdienstig, als op sociaal-politiek-cultureel gebied.

Het hoofd van de toekomstige Verenigde Kerk zal betrekkingen aanknopen met andere kerken in Afrika en in de gehele wereld. Wij verwachten ook dat er nauwe samenwerking zal komen tussen de Verenigde Kerk en de toekomstige regering van onafhankelijk Angola; verder dat deze kerk sociaal-culturele centra met verschillende afdelingen zal stichten. Wij zijn van mening dat wij moeten blijven streven naar organische eenheid van de bestaande gemeenschappen, maar wij geloven dat, zolang dit nog niet bereikt is, de kerken hun eigen programma's verder moeten uitvoeren en op die wijze hun invloed onder de bevolking uitbreiden en tegelijkertijd toewerken naar de verlangde eenwording. De relaties met de R.K. Kerk moeten worden gehandhaafd en uitgebreid in de broederlijke geest van de Wereldraad van Kerken en het Tweede Vaticaanse Concilie.

*De financiële zelfstandigheid van de Verenigde Kerk:* Tot nu toe – kan men wel zeggen – wordt de V.M.K. gefinancierd uit fondsen van overzee, ofschoon zij ook wel lokale fondsen heeft. Wij zijn echter van mening dat

een toekomstige Verenigde Kerk op een bepaald moment mondig zou moeten worden, zodat zij zichzelf zou kunnen financieren, al zullen wij hulp van buiten niet volledig afwijzen.

*De 'Board of Global Ministries' in New York:* Wij hopen dat het contact dat er bijna een eeuw lang met deze instantie geweest is, zal worden voortgezet door de V.M.K. van Angola, totdat de Verenigde Kerk tot stand zal zijn gekomen; daarna zou eventuele samenwerking met en hulp van de Board moeten plaatsvinden op het niveau van de Verenigde Kerk.

De Verenigde Methodistische Kerk in Angola verzoekt dringend aan de Voorlopige Regering:

1. Een bekrachtiging van haar rechtspositie.
2. Dat de zendingsposten die in 1961 in de districten van Luanda, Cuanza Norte, Cuanza Sul en Uige gesloten werden, alle heropend worden.
3. Schadeloosstelling voor bezittingen van de kerk die door het vorige regime vernield of in beslag genomen werden (Dondo, Dalatando, Mufuque), en de herbouw van kerken en scholen.
4. Hulp aan de gezinnen van voorgangers die bij de uitoefening van hun werk gedood werden.
5. Vrijstelling van de belasting op kerkelijke bezittingen.
6. Herroeping van het Concordaat met het Vaticaan van 1940.
7. Billijke verdeling van financiële steun van de regering aan alle religieuze gemeenschappen die hulp nodig hebben; en respecteren van religieuze gevoelens en bepalingen.
8. Financiële steun aan projecten op onderwijs- en gezondheidsgebied.
9. Herroeping van decreet 77 van Norton de Matos en andere verdragen die op de zending betrekking hebben en die in wezen koloniaal, conservatief en bevooroordeeld zijn.
10. Het verwijderen van alle hinderpalen die de groei van het Protestantisme in Angola hebben belemmerd en daardoor de rooms-katholieken in een bevoorrechte positie hebben geplaatst.

#### EEN APPEL

De Verenigde Methodistische Kerk in Angola betreurt en veroordeelt met nadruk de dramatische gebeurtenissen van de laatste tijd in Luanda en



doet een dringend beroep op de gehele bevolking van Angola om – ongeacht ethnische verschillen – zich gemeenschappelijk in te spannen om de rust te bewaren en om een vreedzame sfeer te waarborgen die voor ons allen nodig is om een vrij, onafhankelijk en progressief Angola op te bouwen.

De jaarlijkse Conferentie van de Verenigde Methodistische Kerk in Angola, in Quessua Malanje, 17 augustus 1974.

Emilio Julio Miguel de Carvalho, Bisschop

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

## Consultatie van de kerken van Korea en Japan

(Seoul, Korea, 2-5 juli 1973)

### Thema: Vrede in Azië

#### GEMEENSCHAPPELIJKE VERKLARING

Sinds de nederlaag van Japan en het onafhankelijk worden van Korea na de Tweede Wereldoorlog zijn er wel enkele contacten en besprekingen geweest tussen de kerken van Korea en Japan, maar wij zijn er ons van bewust dat dit slechts op zeer beperkte schaal en met weinig positief resultaat het geval is geweest.

In de 28 jaar volgend op het einde van de oorlog zijn onze beide landen, die toch in Azië buurlanden zijn, vijandig tegenover elkaar blijven staan en hebben zich langs verschillende lijnen ontwikkeld. Geografisch liggen ze vlak bij elkaar; tegelijkertijd bestaat er tussen hen nog steeds een volledige vervreemding.

Nu echter zijn de kerken van de beide landen voor de eerste maal bijeengekomen voor een gemeenschappelijk overleg; zij zijn hiertoe gedrongen door het snel veranderende politieke klimaat in de wereld en de nieuwe uitdagingen die dit met zich meebrengt. De Consultatie van de Kerken van Korea en Japan werd van 2-5 juli 1973 gehouden in Seoul, Korea. Het thema van de besprekingen was: 'Vrede in Azië'. Er was een openhartige uitwisseling van gedachten; meningsverschillen werden eerlijk erkend; daarbij ontdekten de deelnemers dat ze toch een gemeenschappelijke opdracht hadden en zij begonnen te zoeken op wat voor wijze zij kunnen gaan samenwerken.

Wij willen God danken die ons door Zijn genade bij elkaar gebracht heeft en wij spreken onze bereidheid uit om samen te werken in de gemeenschappelijke taak, die ons door de leiding van de Heilige Geest getoond is. Door dit overleg hebben de beide kerken zich opnieuw kunnen bezinnen op hun positie, op de taak die voor hen ligt en op de plaats die de kerk in de tegenwoordige maatschappij moet innemen.

*Historisch overzicht*

Het christendom is Korea binnengekomen in de periode toen de anti-feodalistische gesloten-deur-politiek van de Yi-dynastie ineens stortte tengevolge van de druk der wereldmachten. Doordat het tegelijk met de westerse cultuur binnenkwam, heeft het christendom bij de modernisatie van Korea mede een rol gespeeld in de westerse beïnvloeding daarvan.

De Kerk van Korea, die vervolgd en verdrukt werd tengevolge van de inval van het Japanse imperialisme, wijdde zich geheel aan de vrijheidsstrijd van de Koreaanse onafhankelijkheidsbeweging en werd daardoor op den duur met het volk als geheel, met zijn toekomst en welzijn, geïdentificeerd.

Na de Tweede Wereldoorlog was Korea overgeleverd aan de genade van de overwinnende grote machten en werd het een gedeeld land terwille van de belangen van de Ver. Staten en Rusland. Naarmate die beide machten de verdeling van het land doorvoerden, werd ook het Koreaanse volk meer verdeeld en verhardden zich de ideologische posities. In deze situatie kon de Koreaanse Kerk niet meer doen dan trachten in stand te blijven en zichzelf te handhaven. Zij was niet opgewassen tegen de taak om gezamenlijk een theologie te formuleren die een duidelijk woord kon spreken ten aanzien van de tot nu toe onbekende machtspolitiek van de grote mogendheden, of van de nieuwe ideologieën die het Koreaanse volk in een zo snel tempo werden opgedrongen. Na de Korea-oorlog heeft de Kerk zich uitgesproken anti-communistisch opgesteld, in de overtuiging dat de uit het communisme opkomende totalitaire macht de oorzaak was van de wrede en onmenselijke invasie die in die tijd plaats vond.

*De situatie van de Kerk van Korea*

Tegen deze historische achtergrond tekent zich nu de positie van de Koreaanse Kerk als volgt af:

1) De Koreaanse Kerk is er zich diep van bewust dat tengevolge van de uiterst ongelukkige politieke, militaire, economische en culturele relaties tussen Korea en Japan, vanaf het eind van de 19de eeuw tot nu toe, de kerken van deze landen niet in staat zijn geweest om gezamenlijk een duidelijk getuigenis te doen horen van het Evangelie van verzoening, vrede

en bevrijding, noch in de interkerkelijke verhoudingen, noch ten aanzien van de verhouding tussen onze beide volken.

2) Door te trachten haar nationale bestaan en de daaraan verbonden voordelen veilig te stellen, heeft de Koreaanse Kerk op onkritische wijze de staatspolitiek gesteund. Dit was ook het geval bij de gewapende communistische inval door Noord-Korea.

3) De Koreaanse Kerk is eensgezind in haar hartstochtelijk en oprecht verlangen naar de vereniging van Noord en Zuid, maar verklaart tegelijkertijd nadrukkelijk dat een verenigd Korea de grondrechten van vrijheid voor elke burger moet waarborgen, in het bijzonder de vrijheid van godsdienst en de vrijheid om het Evangelie te verkondigen.

4) De Koreaanse Kerk staat op het standpunt dat elke vorm van nationale macht in deze wereld onvolkomen is en dat daarom onder geen omstandigheden een totalitair gebruik van nationale macht aanvaardbaar is. De Kerk erkent echter dat zij, gezien de verschillende politieke stelsels in Noord- en Zuid-Korea, momenteel maar zeer ten dele in staat is om de macht van de staat aan een realistisch-kritische beoordeling te onderwerpen.

*Het dilemma van de Koreaanse Kerk*

Gezien de huidige situatie heeft de Koreaanse Kerk de volgende problemen onder ogen te zien:

1) Hoewel de Kerk weet dat het uiteindelijk gaat om vrede voor de mensheid, wat ook het streven van de moderne wereld is en dat aan haar het woord der verzoening is toevertrouwd, ziet de Koreaanse Kerk zich toch geplaagd voor de dringende noodzaak om zich nog meer in te zetten voor de vrijheidsstrijd, die aan het tot stand komen van de vrede vooraf moet gaan.

2) Terwijl aan de ene kant het onvermijdelijk is dat de modernisering en industrialisering van Korea alleen kan bevorderd worden door het ontvangen van buitenlands kapitaal en technische assistentie, waardoor het Koreaanse volk van zijn armoede bevrijd kan worden, moeten wij ons aan de andere kant afvragen of de Kerk zich hiertegen zou moeten opstellen, gezien het zelfstandig karakter van het buitenlandse kapitalisme, het economisch imperialisme, de monopolistische plutocratie die het welzijn van het volk verwaarloost en bovendien nog de milieuvervuiling die door industrialisatie veroorzaakt wordt.

3) Terwijl wij begrip hebben voor de internationale en sociale situatie van de verschillende ideologieën en het in hoofdzaak eens zijn met de vriendschappelijke en realistische benadering van communistisch Noord-Korea door onze regering, vragen wij ons toch af wat voor ideologie Zuid-Korea kan aanvaarden. Kan het bestaan zonder een ideologie? In hoeverre kunnen wij vertrouwen hebben in nieuwe ideologieën die zich misschien zullen aandienen? Hoeveel innerlijke kracht bezit de Koreaanse Kerk om een ideologie af te wijzen – hoeveel creatief vermogen om er zelf een te formuleren? Daar komt nog bij dat wij geen vrijheid hebben om ons los te maken van het systeem van vrije democratie.

4) De overwegende meerderheid van de leden der Koreaanse Kerk behoort tot de middenklasse van de bourgeoisie en kan zich maar moeilijk solidair voelen met de opkomende arbeidersklasse en met de armen; verder is er het probleem van de aanpassing aan de politieke en sociale structurele veranderingen die het gevolg zijn van de snelle ontwikkeling van de industriële maatschappij.

#### VERKLARING VAN DE KERK VAN JAPAN

De Japanse Kerk, in een nieuw besef van het lijden en de ellende die het volk en de kerk van Korea gedurende 36 jaar van vreemde overheersing hebben ondergaan, hebben door deze consultatie gezien hoe intens de Koreaanse Kerk zich bezighoudt met de tragiek van een verdeelde natie en van een oorlog van broeder tegen broeder. Opdat wij in dit leed van onze zusterkerk kunnen delen, belijdt de Japanse Kerk tegenover God dat zij geweigerd heeft om de weg te gaan die met het Evangelie in overeenstemming is, zoals haar dat in de vorige eeuw bij de vorming van de kerk getoond is. In het bijzonder belijden wij onze zonde dat wij van het Evangelie zijn afgeweken en dat wij ons gedurende de oorlog met onze eigen kleine belangen hebben beziggehouden. Met pijn in ons hart erkennen wij onze schuld, zoals dat wordt uitgedrukt in 'De belijdenis van de verantwoordelijkheid voor de oorlog'.

De Japanse Kerk wil zichzelf niet langer beschouwen als slachtoffer van de oorlog; zij is tot het inzicht gekomen dat zij een nabuurland heeft aangevallen en zij wil zich van nu af inzetten voor de taak van het stichten van vrede.

De Japanse Kerk voelt zich gedrongen om te belijden dat er een tegen-

stelling is tussen haar verstaan van het Evangelie en de wijze waarop zij haar politieke en sociale verantwoordelijkheid draagt. Zij is bovendien niet alleen onmachtig gebleken om een passend antwoord te geven op het probleem van de déhumanisering, die het gevolg is van de sociale vooruitgang in onze nieuwe welvaartsstaat, maar zij heeft ook geen bevredigend, op ons christelijk geweten gebaseerd, alternatief kunnen formuleren ten aanzien van de Japanse economische opmars in Azië. Al deze fundamentele vragen hebben te maken met de vrede in Azië, maar de Japanse Kerk is een te kleine en zwakke minderheid om oplossingen te kunnen bieden. Niettemin zijn wij ervan overtuigd dat God onze kerk in deze generatie een unieke gelegenheid geeft, die misschien nooit terug zal keren, om haar Heer te gehoorzamen en haar naasten te dienen. Dit vraagt van ons niet minder dan een vast besluit om de rol van een creatieve minderheid te vervullen.

De Japanse Kerk heeft een bemoedigend voorbeeld ontvangen van de Koreaanse Kerk en de Koreaanse christenen, die in een even moeilijke positie 'de goede strijd strijden'. De Japanse Kerk verlangt oprecht naar een diepere gemeenschap tussen de christenen van onze beide landen, een gemeenschap die gegrond is op ons gemeenschappelijk geloof, waardoor wij elkander kunnen helpen op onze zwakke punten en ervoor kunnen zorgen dat onze gaven zo goed mogelijk worden gebruikt; op deze wijze kunnen wij een bijdrage leveren aan de vrede in Azië.

De Japanse Kerk moet zich nog dieper bewust worden van de noodzaak om door de ontmoeting en de voortgaande dialoog met andere kerken te ontdekken en te versterken wat zij in wezen is.

Na de oorlog (de situatie van de Koreaanse Kerk nu is te vergelijken met die van de Japanse Kerk in oorlogstijd), is de Japanse Kerk scherp gaan zien wat Evangelie en ideologie met elkaar te maken hebben. Het Evangelie verwerpt categorisch elke verabsolutering of heiligverklaring van een ideologie. Toch heeft de Kerk, hoewel zij elke ideologie te boven gaat, grote waardering voor de rol van een ideologie die zich in dienst van de mensheid wil stellen. Maar de Kerk wijst onkritische identificatie met dergelijke ideologieën af, al zal zij belangstelling hebben voor elke ideologie die ruimte laat aan de waarden van het Evangelie. In deze context spreekt de Japanse Kerk haar begrip uit voor de ideologieën van com-

munisme, liberalisme, democratie etc., al zal zij tegelijkertijd een waar-schuwend geluid doen horen.

Wat de Koreaanse Kerk betreft, die nu eenmaal door de kwestie van nationale eenwording met de communistische ideologie geconfronteerd wordt, de Japanse Kerk zou erop willen wijzen dat de eenwording op een ander niveau gevonden zal worden dan op dat van een blind anti-communistisch of onkritisch pro-communistisch standpunt. De Japanse Kerk gelooft dat oprechte pogingen tot nationale eenwording zullen bijdragen tot de vrede in Azië. Zij hoopt dat als zij, met behoud van haar onafhankelijke positie, contact opneemt met Noord-Korea, zij een eigen bijdrage zal kunnen leveren aan de eenwording van Korea.

De met niets te vergelijken ervaringen van oorlog en nederlaag hebben de Japanse Kerk gebracht tot een theologische bezinning omtrent de aard van nationale macht en de ethische consequenties daarvan. Terwijl zij zich verzet tegen het verabsoluteren van nationale macht, weigert zij tegelijkertijd om de utopistische idee te aanvaarden, dat macht niet noodzakelijk is, of om een naïef anti-regeringsstandpunt in te nemen. De Kerk, als dienaar der mensheid, tracht voortdurend de staat te herinneren aan de haar door God gegeven opdracht en zal tegelijk blijven bidden voor het voortbestaan van een goede regering. De Kerk is de hoedster van het rechte bestuur en zal zo nodig in actie komen om dit te bewaren. Omdat de staat soms gevaar loopt om haar macht ten kwade te gebruiken, moet de Kerk optreden als degene die de waardigheid en de vrijheid van de mens respecteert en op de bres staat voor de autonomie, de veiligheid en het welzijn van het volk. Daarom moet de Kerk bidden dat de natie zich in dienst zal stellen van vrede en gerechtigheid onder de volken van de wereld. De Japanse Kerk verzekert hierbij de Koreaanse Kerk van haar steun en medewerking, waar deze eenzelfde politieke verantwoordelijkheid heeft te aanvaarden.

#### DE JAPANESE ECONOMISCHE PENETRATIE IN KOREA

Een probleem dat de afgevaardigden van beide landen bij dit beraad verontrustte, was de kwestie van de agressieve economische politiek van Japan in Korea. Een van de wezenlijke voorwaarden voor wereldvrede is de durende economische samenwerking van de volken, waardoor zij in elkaars behoeften voorzien, elkaars economische vooruitgang bevorderen

en zo het verschil in inkomensniveau verkleinen. De Japanse Kerk is van mening dat er reeds economische samenwerking bestaat en dat dit de ontwikkeling van de Koreaanse economie zal bevorderen.

Toch zal ernstig gewaarschuwd moeten worden tegen de nieuwe golf van fusies, die het gevolg zijn van de plotselinge stroom van Japans kapitaal naar Korea en tegen de overheersende rol die dat groeiende Japanse kapitaal voor zich begint op te eisen. Er is dan namelijk het grote gevaar dat daardoor een redelijke groei van Koreaans kapitaal en het tot stand komen van Koreaanse economische onafhankelijkheid worden belemmerd.

Het is dus belangrijk, terwille van de toekomstige Koreaans-Japans economische samenwerking, dat de Koreaanse economie zo snel mogelijk onafhankelijk wordt. Om dit te bereiken moeten de bedrijven die nu door Japanse technici en managers geleid worden, langzamerhand worden overgedragen aan Koreanen; dat betekent wel dat de praktisch-technische opleiding in Korea op een hoger niveau moet worden gebracht. Anderzijds is het belangrijk dat men van Koreaanse zijde een voorzichtig en selectief beleid voert bij het aantrekken van buitenlands kapitaal, waardoor de veelvuldige misstanden, gevolg van een kortzichtig commercialisme, kunnen worden voorkomen.

Verder hopen wij dat Korea bij zijn economische ontwikkeling zal leren van Japan en de fouten zal kunnen vermijden die bij de snelle groei van de Japanse economie gemaakt zijn, zoals woningtekort, verkeersopstoppingen op de spitsuren, de vernieling en vervuiling van het milieu en andere déhumaniserende gevolgen van een te snelle verstedelijking.

Het is noodzakelijk dat de regeringen van Korea en Japan aandacht schenken aan dit gemeenschappelijke standpunt van de kerken der beide landen en zich meer inspanning willen getroosten om een economische en sociale politiek te bedrijven die in de toekomst een economisch samenwerkingsverband op basis van gelijkheid mogelijk zal maken.

In deze moderne wereld waar de economie prioriteit heeft boven alle andere zaken wil de Kerk uitspreken dat economie een instrument van de mensheid is en dat de staat, die aan de economische politiek vorm moet geven, er is voor het welzijn van het volk. Zij zal ook, vanuit het licht van Gods Woord, moeten waarschuwen tegen de paradoxale verschijnselen die zich binnen de economische maatschappij voordoen.

Deze consultatie stelt verder dat de Kerken van Korea en Japan moeten voortgaan met de uitwisseling van inzichten en ervaringen, opdat zij deze eigentijdse taak zullen kunnen vervullen.

#### GEMEENSCHAPPELIJKE TAKEN

Wij bespraken de verschillende problemen die zowel Korea als Japan aangaan en probeerden te ontdekken in welke richting de oplossing ervan zou kunnen liggen. Wij waren het erover eens dat de meest belangrijke en urgente vraagstukken de hierna volgende zijn:

#### *De in Japan wonende Koreanen*

Er wonen momenteel ± 600.000 Koreanen in Japan. Aangezien zij oorspronkelijk gedwongen werden om naar Japan te gaan, hetzij door de Japanse regering, hetzij door de moeilijke omstandigheden waaronder zij gedurende de Japanse overheersing 36 jaar lang moesten leven, was hun verblijf en dat van hun nakomelingen niet vrijwillig; het was een gevolg van de Japanse invasie in Korea. Wij menen daarom dat Japan voor hen verantwoordelijk moet zijn en hun de aan ieder mens toekomende fundamentele rechten moet garanderen. Niettemin bestaan er in Japan niet alleen nog schandelijke vooroordelen tegen Koreanen, maar in de praktijk ook een onredelijke discriminatie ten aanzien van toelating tot scholen, het krijgen van een baan en dergelijke. De meerderheid profiteert niet van het sociale welvaartsbeleid van Japan.

De Kerk van Japan is tot het pijnlijke inzicht gekomen dat zij een ernstige zonde heeft begaan door aan deze discriminatie mee te doen, niet alleen omdat zij haar taak als 'wachter' heeft veronachtzaamd, maar ook omdat zij zich gesteld heeft achter de Japanse invasie en het onrechtvaardige bewind over Korea. Nu de Japanse Kerk inziet wat de oorzaak is van de moeilijkheden van de Koreanen in Japan, erkent zij haar verantwoordelijkheid tegenover hen en zal zij trachten een weg te vinden om dit vraagstuk tot oplossing te brengen.

De Kerk van Japan gelooft dat de vrede die God voor ons bedoelt niet slechts een tijdelijke afwezigheid van twist of oorlog tussen mensen of volken is, maar een blijvende verzoening en broederlijke liefde, gebaseerd op het waarborgen van de menselijke waardigheid; daarom besloot zij om, samen met de Koreaanse Kerk in Japan, overal in het land de publieke

opinie wakker te schudden en er bij de Japanse regering op aan te dringen om de meningsvorming in de richting van een oplossing van de problemen der Koreanen in Japan te beïnvloeden.

De Japanse Kerk heeft zich opnieuw voorgenomen om meer dan tot nu toe het Evangelie aan haar eigen volk te verkondigen, in de overtuiging dat alleen door de kracht van het Evangelie het Japanse vooroordeel tegen andere rassen, speciaal tegen de Koreanen in Japan, kan worden overwonnen. Dat vooroordeel is diep geworteld in de Japanse cultuur en denkwereld; maar wij geloven dat dit probleem door de kracht van het Evangelie kan worden opgelost. Daarom heeft de Japanse Kerk besloten om zich in te zetten voor haar missionaire taak tegenover het eigen volk. Ook de Kerk van Korea voelt zich verantwoordelijk voor wat de Koreanen in Japan te lijden hebben en ziet hier een missionaire en dienende taak. Zij besloot om zich inzake de fundamentele rechten van de Koreanen in Japan tot de Koreaanse regering te wenden, opdat de beide regeringen pogingen zullen doen om dit vraagstuk tot oplossing te brengen.

#### *De Koreanen in Sakhalin*

Er zijn nog 60.000 Koreanen in Sakhalin. Momenteel zijn er onderhandelingen gaande tussen de Soviet Unie en Korea, via het Japanse Rode Kruis, om ze naar Korea terug te brengen. Ondanks het feit dat 6.000 van deze 60.000 Koreanen nu naar Japan terug willen keren, is de Japanse regering niet bereid hen te ontvangen en weigert zij hun rechtmatige eis in te willigen. Wij menen echter dat Japan hun vrijheid van vestiging moet garanderen, omdat het Japan was dat de Koreanen in de Tweede Wereldoorlog gedwongen heeft om naar Sakhalin te gaan. Het is dus duidelijk dat de Japanse regering de Koreanen in Sakhalin die zich in Japan willen vestigen officieel moet toelaten.

De Kerk van Japan wil haar verantwoordelijkheid in deze zaak concreet tot uitdrukking brengen door – in samenwerking met de Kerk van Korea – te trachten de eigenlijke wortel van dit probleem bloot te leggen.

#### *De Japanse Immigratiewet*

De Immigratiewet die nu aan de Japanse Diet is voorgelegd verbiedt alle in Japan wonende vreemdelingen om enige oppositie tegen de politiek van de regering te uiten, zelfs niet op vreedzame wijze, en eist uitwijzing van

vreemdelingen uit Japan, als zij de bevelen van de autoriteiten niet opvolgen. Zulke maatregelen worden gezien als een inbreuk op de vrijheid van meningsuiting en van godsdienst van de in Japan wonende vreemdelingen.

Bovendien, gezien het feit dat de meerderheid van deze vreemdelingen mensen zijn die tot migratie gedwongen werden gedurende de onwettige overheersing van Korea en Taiwan door Japan, moet geconstateerd worden dat in de bestaande Emigratie- en Immigratiewet meerdere bepalingen staan die deze mensen in hun bestaan bedreigen. In het ahangige wetsvoorstel is wat dat betreft geen enkele verbetering te vinden. Deze Consultatie spreekt zich daarom tegen aanvaarding van deze wet uit.

#### *De nog levende slachtoffers van de atoombom*

Onder de slachtoffers van de atoombommen op Hiroshima en Nagasaki waren naar schatting meer dan 50.000 Koreanen. Meer dan 20.000 daarvan werden onmiddellijk gedood of stierven kort erna. Ruim de helft keerde naar Korea terug; door het isolement waarin deze mensen geleefd hebben, worden zij bedreigd door armoede en door ziekten die het gevolg zijn van de atoombom, waarvoor tot nu toe nog geen goede behandeling mogelijk was.

Onder de indruk van deze situatie besluiten wij, de afgevaardigden van de bij de N.C.C. aangesloten kerken van Korea en Japan, dat wij gezamenlijk zullen trachten deze mensen te hulp te komen en andere kerken in de gehele wereld te bewegen hierin met ons mee te werken.

Sinds hun terugkeer naar Korea na de Tweede Wereldoorlog hebben deze mensen, die oorspronkelijk door de Japanse regering naar Hiroshima en Nagasaki zijn gebracht om daar gedwongen arbeid te verrichten in de fabrieken of voor het Japanse leger, tot op de dag van vandaag geen enkele steun of vergoeding van Japan ontvangen. Zij hebben in de 28 jaar na de oorlog een schamel en vergeten bestaan geleid met slechts geringe hulp van enkele, niet zeer actieve, particuliere instanties in Korea en Japan. Het aantal sterfgevallen in deze groep neemt door deze moeilijke omstandigheden toe en het is dus dringend noodzakelijk dat hier tegen maatregelen worden genomen. Wij, de Japanse N.C.C. en de daarbij aangesloten kerken, erkennen dat wij mee verantwoordelijk zijn voor de

Tweede Wereldoorlog en wij willen dit in een daad omzetten door ons tot het uiterste in te spannen om dit probleem op te lossen.

#### *De Yaskuni Shrine Wet*

Deze wet, die nu aanhangig gemaakt is bij de Japanse Diet, werd op de Consultatie als een urgent probleem besproken. De Koreaanse Kerk herinnert zich nog levendig de afschuwelijke druk van de nationale Shinto en hoe mensen gedwongen werden tot aanbidding in de Tempel gedurende de Japanse bezetting van Korea, en vestigde de aandacht van de Japanse gedelegeerden op deze kwestie; zij herinnerde aan het feit dat zovele trouwe christenen in de gevangenis terecht kwamen, soms zelfs ter dood gebracht werden, alleen omdat zij hun christelijk geloof niet wilden verloochenen. De zaak van de Shrine Wet is daarom niet uitsluitend een binnenlandse aangelegenheid van Japan, maar een kwestie van Japanse verantwoordelijkheid voor geheel Azië, die Japan moet benaderen vanuit een oprechte belangstelling voor het leven van andere Aziatische volken, want deze wet is er een, die de dreiging van Japans militarisme versterkt. De Consultatie verklaarde dat de Shrine Wet de totstandkoming van vrede in Azië ongunstig zal beïnvloeden en sprak zich tegen deze wet uit.

#### *Japanse toeristen in Korea*

De Koreaanse Christenvrouwen Bond heeft onze aandacht gevestigd op het feit dat door het groeiend aantal Japanse toeristen de prostitutie onder Koreaanse vrouwen en meisjes toeneemt en vroeg de Consultatie om dit probleem als een belangrijk punt op de agenda te plaatsen. In de discussie bleek dat alle gedelegeerden pijnlijk getroffen waren door deze menonwaardige situatie; allen moeten wegen zoeken om dit probleem op te lossen. Opgemerkt werd dat uitwisseling van informatie tussen vrouwen in Japan en Korea een eerste vereiste is.

#### *De vertekening van de Aziatische Cultuurgeschiedenis*

(De noodzaak van op vrede gericht geschiedenisonderwijs)

In de discussie over vrede in Azië werd erop gewezen dat de geschiedenis van de verschillende Aziatische volken, die dikwijls opzettelijk door de politieke machthebbers verdraaid wordt, onderwezen wordt vanuit wes-

terse waarden en ideologieën en dat niet voldoende gezocht wordt naar een positieve waardering van de gemeenschappelijke culturele grondslag ervan.

De Consultatie stelt daarom voor om, ter bevordering van wederzijds begrip en besef van eigen identiteit, een geschiedenisboek van Azië samen te stellen; zij beschouwt dit als een gezamenlijke taak van de kerken van Korea, Japan en alle andere Aziatische landen. Zij besluit, gezien het grote belang van dit voorstel, verder te bestuderen hoe dit in de praktijk gerealiseerd zou moeten worden.

#### *Uitwisseling van programma's*

De Consultatie spreekt zich uit voor voortzetting van de gedachtenwisseling en samenwerking en neemt zich voor om deze uit te breiden tot de kerken van alle landen in Azië.

Als eerste stap besloten de Kerken van Japan en Korea om samen te werken in het zendingswerk buiten eigen grenzen; en om programma's voor predikanten en allerlei jeugdgroepen op te zetten en uit te wisselen. Meer inzicht in de eigen situatie van Korea en Japan bij de meer ontwikkelde zou bereikt kunnen worden door de uitwisseling van professoren op het gebied van theologie en regionale studies. Voor een dergelijke uitwisseling van programma's tussen de kerken van de beide landen, die in de toekomst meer frequent zal moeten worden, zouden de N.C.C.'s van Korea en Japan een bemiddelende rol moeten spelen door zelf zoveel mogelijk van deze programma's op te stellen.

#### DE TWEEDE CONSULTATIE

Overtuigd van de noodzaak om voort te gaan met contacten als deze, besprak de Consultatie de plannen voor de tweede bijeenkomst voor intensievere samenwerking die in 1974 in Japan zal worden gehouden. Aan elk van de beide landen wordt verzocht om door bemiddeling van zijn N.C.C. een commissie van voorbereiding te benoemen. Tevens besprak men de mogelijkheid om kerkelijke leiders uit andere landen als waarnemers uit te nodigen. Er was een sterke aandrang om meer jonge mensen en vrouwen als gedelegeerden voor de volgende Consultatie aan te wijzen.

#### BESLUIT

De Consultatie, die bijeenkwam onder het thema 'Vrede in Azië' trachtte de oorspronkelijke betekenis van het woord 'vrede' te ontdekken door bestudering van de bijbelse begrippen 'Shalom' en 'εἰρήνη'. Vrede wordt oorspronkelijk niet als een negatieve toestand van afwezigheid van oorlog bedoeld, maar als een staat van volkomen harmonie en moet daarom door positieve begrippen worden weergegeven. Om die toestand van volkomen harmonie te bereiken moet de mens door Gods genade verzoend worden met God en zijn naaste; 'vrede' is een werkelijkheid geworden doordat in Christus de 'tussenmuur die scheiding maakte' (Ef. 2 : 14) is afgebroken. 'Christus is onze vrede' en die vrede-door-Hem wordt hier als een eschatologische realiteit gegeven. Daardoor worden wij geroepen om 'vredestichters' te zijn en wordt ons de kracht geschonken om die roeping te vervullen.

Aan christenen wordt in deze tijd een nieuwe opdracht gegeven om de conflicten in onszelf, tussen mensen onderling en tussen mens en natuur te overwinnen. Aan al deze conflicten ligt ten grondslag het conflict tussen God en de mens. Pas als wij in de rechte verhouding tot God komen te staan, kunnen wij werkelijk als vredestichters functioneren en vrede tot stand brengen, want zonder God zullen wij nooit kunnen duidelijk maken wat 'vrede' eigenlijk is.

Wij zijn God dankbaar dat wij door deze Consultatie wezenlijk beleefd hebben 'de eenheid des Geestes door de band des vredes' (Ef. 4 : 3) en dat wij, ondanks alle ongelukkige verhoudingen tussen onze beide landen in het verleden en de verschillen van ras en situatie wisten samen geroepen te zijn 'in de éne hoop' (Ef. 4 : 4). Daarop antwoord te geven is onze roeping en onze opdracht. O God, help ons dat deze Consultatie het begin mag zijn van een nieuwe geschiedenis.

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

# Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1974

## VERANTWOORDING

Op verzoek van de redactie van 'Wereld en Zending' heeft de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica een bibliografie samengesteld van missiologische publicaties die gedurende het jaar 1974 in Nederland en België zijn verschenen. Evenals in de bibliografie over 1973 is de term 'missiologisch' comprehensief opgevat, hetgeen inhoudt dat ook aan onderwerpen als werelddiakonaat, ontwikkelingsproblematiek en vredesvraagstukken aandacht is geschonken. Teneinde de omvang van de bibliografie toch enigszins beperkt te houden is slechts sporadisch geput uit weekbladen, hoewel daarin vaak interessant materiaal te vinden is.

Evenmin zijn opgenomen nederlandse vertalingen van artikelen van buitenlandse auteurs. Dit is één van de redenen waarom b.v. 'Wereld en Zending', no. 6, slechts als themanummer is vermeld, zonder verwijzing naar de afzonderlijke artikelen.

Een aantal publicaties had 'Black Theology' als onderwerp. Deze zijn voornamelijk gerangschikt onder Afrika-algemeen, alhoewel hiertegen bezwaren zijn in te brengen. Voor de gehele bibliografie geldt dat naast wetenschappelijke bijdragen ook artikelen uit niet strikt wetenschappelijke tijdschriften zijn opgenomen. Tevens is rekening gehouden met missiologische doctoraal scripties en andere niet-handelsuitgaven voor zover bij de afdeling missiologie bekend.

De indeling van de bibliografie loopt grotendeels parallel aan die van de International Review of Mission, die sinds 1972 door Mr. A. F. Walls van het Scottish Institute of Missionary Studies wordt verzorgd.

L. Lagerwerf

## A. ALGEMEEN

### *Bibliografieën*

1. Lagerwerf, L., Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1973. *Wereld en Zending* 3 (1974) 2, pp. 156-166.
2. Nedo-abstracts. Nederlands Documentatiecentrum voor ontwikkelingslanden (NEDO), Amsterdam. 1 (1974) 1-.....

### *Geschiedenis van missie en zending*

3. Kuepers, J. J. A. M., China und die Katholische Mission in Süd-Shantung (1882-1900). Die Geschichte einer Konfrontation. Proefschrift Theol. Fac. K.U., Nijmegen. Steyl 1974, 232 pp.

4. Lin, J. J. E. v., Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1919-1938). Proefschrift Theol. Fac. K.U., Nijmegen. Assen 1974, 430 pp.
5. Roes, J., Het groote missiejaar 1915-1940. Op zoek naar de missie-motivatie van de nederlandse Katholieken. Proefschrift Theol. Fac. K.U., Nijmegen. Bilthoven 1974, 223 pp.
6. Vernooij, J., De Rooms-Katholieke Kerk in Suriname vanaf 1866. Proefschrift Theol. Fac. K.U., Nijmegen. Paramaribo 1974, 246 pp.

### *Theologie van zending*

7. Bern. Kard. Alfrink, De evangelizatione mundi huius temporis. Interventie van 3 oktober 1974 op de bisschoppensynode te Rome. *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 47 (1974) 11, pp. 669-674.
8. Bakker, N. T., De huidige zendingssituatie als theologisch probleem. *Ned. Theol. Tijdschrift* 28 (1974) 3, pp. 264-275.
9. Denken over missionair beleid in de toekomst. *Notities van het C.M.B.R., Centraal Missionair Beraad Religieuzen, Den Haag* 1973, 16 pp. (nagelaten)
10. Engelen, J. v., Missiologie op keerpunt. *Nederl. Missie Raad, Den Bosch* 1974, 22 pp. (st.)
11. Engelen, J. v., Verslag deelname aan de 'negende week voor vragen van de wereldkerk' te Fribourg, Zwitserland (5-8 juli 1973). *Wereld en Zending* 3 (1974) 1, pp. 76-81.
12. De Evangelisatie van de hedendaagse wereld. Over de wereld en voor de wereld? *ID Informatie Dienst* (1974) 5, p. 1.
13. Groot, A. de, Wederkerige missionaire assistentie: lippendienst of evangelische utopie? *Wereld en Zending* 3 (1974) 2, pp. 122-140.
14. Hezewijk, J. E. v., Verslag van het Missiologisch Beraad 16-17 nov. '73 op het centrum 'Kontakt der Continenten' te Soesterberg. *Ned. Missie Raad, Den Bosch* 1974, 13 pp. (st.)
15. Hof, I. P. C. van 't, *Bekering en zending. Wereld en Zending* 3 (1974) 1, pp. 35-47.
16. Hogema, J., *Missie in nieuw perspectief. Missieactie*, 29 (1974) 135, pp. 102-104.
17. Jansen Schoonhoven, E., *Variaties op het Thema 'Zending'. Kampen* 1974, 207 pp. (zie no. 19)
18. Jansen Schoonhoven, E., *De ontwikkeling van het Christendom in de nieuwste tijd. Afscheidscollage op 20 sept. '74, R.U. Leiden. Afd. Missiologie IIMO, Leiden* 1974, 20 pp.
19. Kloot Meyburg, H. H. v. d., *Bibliografie publicaties E. Jansen Schoonhoven. In: E. Jansen Schoonhoven, Variaties op het Thema 'Zending', pp. 195-200.*
20. Lagerwerf, Leny, *Evaluations of Bangkok. Exchange no. 7, 1974, pp. 36-48.*



21. Lin, J. v./Engelen, J. M. v., Missie. Het doorbreken van een impasse. Wereld en Zending 3 (1974) 2, pp. 141-155.
22. Lin, J. v., Het zendingsveld verbreden (interview). De Bazuin 57 (1974) 4 okt., pp. 4-5.
23. Lin, J. v., Missionaire solidariteit. Getuigenis 6 (1973/1974), pp. 260-265.
24. Linders, K., De mondiale verantwoordelijkheid van de plaatselijke kerk. Doct. scriptie Hogeschool voor Theologie en Pastoraat, Heerlen 1974, 170 pp.
25. Macht, onmacht, hoop. Bisschoppelijke Vastenbrief 1974 van de rooms-katholieke bisschoppen van Nederland. Analecta Aartsbisdom Utrecht 47 (1974) 2, pp. 101-125/Archief v. d. Kerken 29 (1974) 4, pp. 142-157.
26. Missie en zending; andere perspectieven. DIC map 49. Uitg. De Horstink, Amersfoort/Ned. Missieraad, Den Bosch, m.m.v. Ned. Zendingsraad, Amsterdam. 1974, 150 pp.
27. Missie. Nu já??? Ja nú!! Uitg. DIVIS-Limburg. Roermond 1974, 40 pp.
28. Muller, M., Helpen eigen missie te ontdekken. Missiesekretarissen in Nederland. ID Informatie Dienst (1974) 9, pp. 1-3.
29. Naar een andere kerk? Getuigenissen uit de kerken van de derde wereld. Kerkopbouw vandaag en morgen. Documentatie van getuigenissen. Bulletin van De Horstink en Kaski, no. 6. Amersfoort 1974, 108 pp.
30. Een nieuw missionair tijdperk. Brief van de r.k. bisschoppen in Nederland. Archief v. d. kerken 29 (1974) 13, pp. 565-586, of als brochure Bisschoppelijke brieven no. 5.
31. Puchinger, G., De toekomst van het Christendom. Gesprek met prof. dr. D. C. Mulder. Maandblad S.S.R., aug. '74, pp. 3-27.
32. Studiesecretariaat missionaire vorming van de Ned. Missieraad: nota n.a.v. 'de evangelisatie van de hedendaagse wereld'. Archief v. d. kerken 29 (1974) 4, pp. 169-180.
33. Veen, R. J. v. d., De Bisschoppen over de Missie. Missieaktie 29 (1974) 137, pp. 164-170.
34. Willems, H., Gesprek met dr. Frans Verstraelen. Missionering is: ontdekken wat de mens moet zijn. Bijeen 7 (1974) 5, pp. 42-43, 47.

Zie ook Afrika en Azië Algemeen

*De christelijke boodschap temidden van de religies*

35. Boland, B. J., Discussion on Islam in Indonesia today. In: Studies on Islam - Symposium 18-19 okt. 1973, pp. 37-48.
36. Brugman, J., Godsdienstgesprekken tussen christenen en moslems in de vroege Islam. Leiden 1974, 61 pp.
37. Gramberg, T. B. W. G., Waarom eigenlijk niet het Boeddhisme? Is het Boeddhisme het alternatief? Allerwegen 5 (1974) 1, pp. 1-43.
38. De Islam. Thema-nummer. Nieuwsbrief no. 5 v/h Min. van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk. Rijswijk 1974, 51 pp. (Zie ook kritische reactie

van de Federatie Moslim Organisatie Nederland, Utrecht, d.d. 10 febr. '75 (st.)).

39. Kranenborg, R., Zelfverwerkelijking - Oosterse religie binnen een westerse subcultuur. Proefschrift Theol. Fac. V.U., Amsterdam. Kampen 1974, 335 pp.
40. Mintjes, H., De Islam en de rechten van de mens. Aspecten van huidig muslims denken. Wereld en Zending 3 (1974) 4, pp. 286-303.
41. Mulder, D. C., Bespreking van 'De Ware Islam' door D. J. Kohlbrugge en J. v. d. Werf. Wereld en Zending 3 (1974) 3, pp. 226-232.
42. Straathof, W., Java Soenda religie: geschiedenis, leer en denkwijze. Wereld en Zending 3 (1974) 1, 48-64.
43. Steenbrink, K. A., Nederlandse dialoogstudies en ervaringen. Wereld en Zending 3 (1974) 1, pp. 13-34.
44. Studies on Islam - Symposium 18-19 okt. 1973. Amsterdam 1974, 110 pp.

Zie ook 31, 111.

*De christelijke boodschap temidden van politieke en sociaal-economische vragen*

45. Bertholet, C. J. L., Bevolkingsproblemen en Katholieke verantwoordelijkheid. Wereld en Zending 3 (1974) 3, pp. 168-186.
46. Boesak, A., Gedekoloniseerde menselijkheid. Zwarte theologie en de strijd om mensenrechten. Wereld en Zending 3 (1974) 4, pp. 265-281.
47. Diskussienota. Samenwerkingsverband Suriname Remigratie- en Ontwikkelingsorganisaties in Nederland, 1974, 35 pp. (st.).
48. Kerkhofs, J., Nieuwe politieke context van de missie 1974. Missieaktie 29 (1974) 135, pp. 105-108.
49. Klein, Trudy, Achter de schermen werken voor vrede. In gesprek met Paulander Hausmann. Praktische Theologie 1 (1974) 4, pp. 261-265.
50. Lagerberg, C. S. I. J., Christelijke waarden in 2012. Ontwikkeling, wereldbevolking en een nieuwe chaos. Wereld en Zending 3 (1974) 3, pp. 187-196.
51. Lagerwerf, Leny, Human Rights. Exchange, no. 8, 1974, pp. 44-51.
52. Leeuwenberg, H., Enkele overwegingen over de wenselijkheid en mogelijkheden om de bevordering van sociale, economische en culturele mensenrechten in de doelstellingen van Amnesty International te integreren. Wereld en Zending 3 (1974) 4, pp. 304-310.
53. Linneman, H., De functie van de buitenlandse investeringen in Zuid-Afrika. Wending 29 (1974) 1, pp. 19-24.
54. Locher, G. W., Afhankelijkheid, Onafhankelijkheid, Vrijheid - in verband met kolonisatie en dekolonisatie. Inleiding tot een symposium bij gelegenheid van het vierde eeuwfeest van de R.U. Leiden. Leiden 1974, 37 pp. (st.).
55. Meulen, J. D. B. v. d., De gereformeerde kerken en het programma ter bestrijding van het racisme. Uitg. Beleidsraad voor Zending en Wereld-diakonaat v. d. Geref. Kerken in Nederland. Utrecht 1974, 23 pp.

56. Pars, W. J., Bedrijfsleven, Kerk en ontwikkelingslanden. *Allerwegen* 5 (1974) 2, 64 pp.
57. Rothuizen, G. T., Zedelijke aspecten van het bevolkingsvraagstuk. *Wereld en Zending* 3 (1974) 3, pp. 209-222.
58. Sorber, Jan J., 'Genève' en de migratie. *Wending* 29 (1974) 3, pp. 147-153.
59. Spee, H., Meer levens. Minder leven? 1974: Wereldbevolkingsjaar. *ID Informatie Dienst* (1974) 3, pp. 1-8.
60. Veen, J. E. v., Hoe kwam de consultatie buitenlandse werknemers van de wereldraad van kerken tot stand? *Wending* 29 (1974) 3, pp. 126-132.
61. Verkuyl, J., Over de theologische fundering van mensenrechten en de praktische effectuering ervan in de context van deze tijd. *Wereld en Zending* 3 (1974) 4, pp. 244-264.
62. Waesbergen, R. v., Apartheid, hebben wij er part aan? *Gedachtennotities van zwarte Zuidafrikanen over zichzelf, over ons en over onze investeringen*. Centrale voor Vormingswerk/Herv. Vrouwendienst. Driebergen 1974, 48 pp.
63. Wijnker, Th., Het interkerkelijk vredesberaad: Actie aan banden. *Werkdoc. no. 5*, Instit. Ontwikk.vraagstukken, Tilburg 1974, 84 pp.
- Zie 40, 92-94, 98-105, 108, 114-116, 118, 121.

#### *Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking*

64. Hier en daar. *Zending en werelddiakonaat in de jaren zeventig*. Uitg. Ned. Zend. Raad. Amsterdam 1974, 152 pp.
65. Hogenbrink, L. J., CCPD. Een netwerk van Kerken in vette en in magere landen. Verslag van twee bijeenkomsten van de CCPD. Genève 6-14 maart 1974. ROS-informatie no. 4. Den Haag 1974, 14 pp. (ROS = Raad voor zaken van overheid en samenleving der N.H. Kerk)
66. Honig, A. G., *Zending en ontwikkeling*. ZD (*Zendingsblad Geref. Kerken in Ned.*) 72 (1974) 4, pp. 6-7.
67. Koetsier, C. H., I.K.V.O.S., kerken maken kennis met nieuw kerkelijk werk. *Gemeenschap der kerken* 28 (1974) 4, pp. 6-7 (Ikvos = Interkerkelijk Vormingswerk inzake Ontwikkelingssamenwerking).
68. Koetsier, C. H., Bewustmaking voor ontwikkelingssamenwerking, met of zonder klassenstrijd. *Doc. Ikvos no. 21*. Den Haag 1974, 8 pp. (Artikel voor 'Evangelie en Maatschappij', kaderblad CNV).
69. Kraemer, P. E., Beleggingsmogelijkheden voor particulieren en ontwikkelingssamenwerking. *Wending* 28 (1974) 11, pp. 627-637.
70. Lin, J. v., Vreemde scheidingslijn, ontwikkelingswerk en missie. *Missieaktie* 29 (1974) 136, pp. 142-148.
71. Vroonhoven, L. v., 'Paulo Freire - reflecties over politieke bewustwording'. *Doc. Ikvos no. 22*, 1974, pp. 12-23 (Artikel in 'Maatschappelijk welzijn' van jan. '74).

Zie ook 2, 28, 109, 110, 112, 119, 122.

#### *Vormen van getuigenis en dienst*

##### *Gemeenschapsvormen en apostolaat*

72. Lagerwerf, L., Youth in Africa and Asia: their fate and faith. *Exchange no. 8*, 1974, pp. 1-41.
73. Leeuwen, J. v., Heilige rivieren en heilige bergen. *Ingrijpende liturgische vernieuwing in India*. *Bijeen* 7 (1974) 5, pp. 25-27.
74. Lin, J. v., Liturgie en verkondiging over Missie. *Missieaktie* 29 (1974) 137, pp. 171-175.
75. Winkel, H. W. te, 'Laity abroad' - zoekend verder. *Wereld en Zending* 3 (1974) 1, pp. 65-75.
- Zie ook 91, 95, 106.

##### *Dienst der genezing*

76. Harkema, H., *Medische Zending*. *Diakonia* 41 (1974) 7/8, pp. 218-221.

##### *Bijbelvertaling*

77. Onvlee, L., Ik jaag er naar . . . (aanvullende) bespreking van J. L. Swellengrebel 'In Leijdeckers voetspoor'. *ZD* 72 (1974) 11, pp. 10-11.
78. Swellengrebel, J. L., In Leijdeckers voetspoor. *Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen. I. 1820-1900*. Ned. Bijbel Gen., Amsterdam/Haarlem 1974, 255 pp.

##### *Theologisch onderwijs*

Zie 88.

#### *B. AFRIKA*

##### *Algemeen*

79. Aalders, B., Buitenlandse theologen in Nederland (1) 'Hier wordt geleefd met de theologie'. *Herv. Ned.* 30 (1974) 28, p. 7; (2) Afrikaanse theologie is nog geen zwarte theologie. *Herv. Ned.* 30 (1974) 34, p. 15.
80. Boesak, A. A., *Coming in out of the Wilderness*. *Doct. scriptie Theol. Fac. Kampen*, 1974.
81. Bosch, D. J., *Evangelie in Afrikaans Gewaad*. Kampen 1974, 119 pp.
82. Horst, G. J. C. v. d., Afrikaanse theologie en maatschappijkritiek. *Wending* 29 (1974) 2, pp. 108-112.
83. Veen, R. J. v. d., *De Derde Assemblee van de All Africa Conference of Churches*, gehouden van 8-21 mei 1974 te Lusaka, Zambia. Een verslag van de alg. secr. van de Ned. Zend. Raad. Amsterdam 1974, 17 pp. (st.).
84. Verkuyl, J., Het voorstel tot een 'Moratorium' van de Lusaka-Conferentie (van de Pan-Afrikaanse Kerken Conferentie AACC, van 8-21 mei 1974). *Geref. Weekblad* 1-11-'74.

85. Witvliet, Theo, Zwarte theologie en blanke theologen. *Wending* 29 (1974) 4, pp. 190-201.
86. Zwarte Theologie. IKOR-serie 1973-1974. Serie van 9 programma's over het thema 'bevrijding'.  
Zie ook 46, 51, 72.

*Congo-Brazzaville*

87. Bronkhorst, A. J., Indrukken uit Congo-Brazzaville. *Kerk en theologie* 25 (1974) 4, pp. 351-353.

*Cameroen*

88. Lagerwerf, Leny, Cameroon: discussion on the theological education at R.C. seminaries. *Exchange* no. 7, 1974, pp. 53-57.

*Ethiopië*

89. Vugt, J. J. M. v., De r.k. Kerk in Ethiopië: een demissionaire Kerk? Doct. scriptie Theol. Fac. K.U. Nijmegen, 1974, 154 pp.

*Ghana*

90. Meerts, H. C. G., De 'Nazarene Healing Church of Ghana'. Een studie van een onafhankelijke kerk in Ghana als factor in het proces van religieuze verandering. Doct. scriptie Stichting Theol. Fac. Tilburg, 1974, 255 pp.
91. Mulders, F. J., De missionaire aanwezigheid van de Kerk in Accra. Aanzetten tot een planning van de pastorale onder de migranten in Accra. Doct. scriptie K.U. Nijmegen, 1974, 155 pp.

*Madagascar*

92. Beek, H. v., De kerkelijke socio-politieke situatie op Madagascar. *Wereld en Zending* 3 (1974) 2, pp. 91-103.

*Mozambique*

93. Documentatie Mozambique. Terugtrekking missionarissen per maart 1974. Prov. Paters H.H. Harten. Bavel 1974, 136 pp. (st.).
94. De Kerk in Mozambique, van Portugese naar Afrikaanse Kerk. DIC map 48, uitg. De Horstink, Amersfoort, in samenw. m. Missiecentrum Congregatie der H.H. Harten, Breda en Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, Deurne. Amersfoort 1974, 156 pp.

*Zaire*

95. Eerenbeemt, Zr. A. v. d., 'Bamamu Catéchistes'. ID Informatie Dienst (1974) 6, pp. 3-4.
96. Irvine, C., The birth of the Kimbanguist movement in the Bas-Zaire 1921. *Jrnl. of Rel. in Afr.* 6 (1974) 1, pp. 23-76.

*Zuid-/Zuidelijk Afrika*

97. Bosch, D. J., Currents and Crosscurrents in South African Black Theology. *Jrnl. of Rel. in Afr.* 6 (1974) 1, pp. 1-22.
98. Lagerwerf, Leny, Southern Africa - Black and White liberation. *Exchange* no. 7, 1974, pp. 2-35.
99. Leeuwen, A. Th. v., H. A. Oberman's omgekeerde wereld. In de waagschaal 3 (1974) 8, pp. 2-5.
100. Oberman, H. A., Kapers op de Goede Hoop. Een oproep tot ommekeer. *Kerk en theologie* 25 (1974) 3, pp. 221-230.

Zie ook 53, 62.

*C. AZIË*

*Midden-Oosten*

101. Aspecten van de problematiek in het Midden-Oosten: een momentopname (themanummer). *Wereld en Zending* 3 (1974) 6, pp. 407-469.

*Algemeen*

102. Gort, J., 'The limits-of-Growth debate in Asian development' by dr. S. B. Parmar in: *the Ecumenical Review* XXVI (1974) 1, pp. 33-53. Vertaling en samenvatting. *Uitgeest* 1974, 5 pp. (st.).

Zie ook 51, 72.

*China*

103. Bijnen, T. v., Kristelijk geloof en de Chinese Ervaring. Colloquium Heverlee, 9-14 september 1974. *Kerk en Missie* no. 196, 1974, pp. 189-191.
104. Kooiman, D., Het dilemma Wu-Wang, Christenen in Nieuw China. *Wereld en Zending* 3 (1974) 5, pp. 387-401.
105. Kramers, R. P., Werkelijkheid en visie - China 1974. *Wereld en Zending* 3 (1974) 5, pp. 356-386.

Zie ook 3.

*India*

106. Bekaert, P., De ashrams in India - centra van meditatie en geloofsgetuigenis. *Tijdschrift voor geestelijk leven* 30 (1974) 9, pp. 582-594.
107. D'Souza, Irene, Plaats van de vrouw in de indische samenleving. *Kosmos* en *oecumene* 8 (1974) 4-5, pp. 91-93.

Zie ook 73.

### Indonesië

108. Boelaars, H. J. W. M., De Kuperda: een Indonesische trainingscursus voor rural community development werk, bezien tegen de achtergrond van de huidige community development problematiek in Indonesia. Werkdoc. no. 3, Instit. Ontwikk. Vraagst. Tilburg, 1974, 268 pp.
109. Indonesische bisschoppenconferentie (12-22 nov. 1973). Archief v. d. Kerken 29 (1974) 1, pp. 16-19.
110. Reinders, W. H. M., Begrip in kritische solidariteit. (Kritische) Bespreking van: J. Verkuy, Indonesië onze meest nabije naaste in Azië; een pleidooi voor begrip en kritische solidariteit. ZD (Zend. Blad Geref. Kerken) 72 (1974) okt., pp. 14.
111. Steenbrink, K. A., Pesantren, Madrasah, Sekolah. Recente ontwikkelingen in indonesisch islamonderricht. Proefschrift Theol. Fac. K.U. Nijmegen. Meppel 1974, 366 pp.
112. Verkuy, J., Indonesië, onze meest nabije naaste in Azië. Een pleidooi voor begrip en kritische solidariteit. Kampen 1974, 104 pp.

Zie ook 35, 42, 77, 78.

### De Filippijnen

113. Geertman, W., De Filippijnen. Een onderzoek naar de historische en relationele aspecten van de onderontwikkeling van het filippijnse volk. Doct. scriptie K.U. Nijmegen. Oss 1974, 239 pp.
114. Schrama, J., De staat van beleg in de Filippijnen: een uitdaging voor de kerken. Wereld en Zending 3 (1974) 2, pp. 104-121.

### D. LATIJNS AMERIKA

#### Algemeen

115. Hollants, El. M., CIDAL: centrum voor bevrijding van vrouwen in Latijns Amerika. Kosmos en oecumene 8 (1974) 4-5, pp. 94-97.
116. Ramselaar, A. C., Rechts en links in de theologie. Het konflikt in Latijns Amerika. In de waagschaal 2 (1974) 21, pp. 9-11.
117. Schuurman, L., Enkele kerngedachten van de Latijns Amerikaanse Theologie van de bevrijding. Geref. theol. tijdschr. 74 (1974) 4, pp. 213-232.

Zie ook 79, 86.

#### Argentinië

118. Schuurman, L., Het fenomeen van een Caudillo en het Peronisme zonder Péron. De Bazuin (1974) 2 aug.

### Brazilië

119. Riemsdag, H., Losweken wat er sluimert. Bevrijding in Brazilië. ID Informatie Dienst (1974) 11, pp. 1-3.

### Suriname

120. Groot, S. de, Surinaamse Granmans in Afrika, 4 groot-opperhoofden bezoeken het land van hun voorouders. Utrecht 1974, 96 pp.
121. Linde, J. M. v. d., De taak van de zending in de huidige sociale en politieke situatie van Suriname. Vox theologica 44 (1974) 3, pp. 149-159.
122. Verslag van een studiedag over de Nederlandse ontwikkelingshulp voor Suriname, 29 maart 1974. Op initiatief van: de Cie Justitia et Pax Nederland, het Interkerkelijk Vredesberaad, de NOVIB, Pax Christi. Utrecht 1974, 42 pp. (st.).

Zie ook 6, 47.

### E. NEDERLAND

#### Algemeen

123. Gids. Uitgave Nederlandse Missie Raad. Den Bosch 1974, 112 pp.

#### Jaarverslagen

124. CMC (Centraal Missie Commissariaat). Jaarverslag 1973. Den Haag 1974, 47 pp.
125. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumena. Jaarverslag 1973/Financieel Jaarverslag 1973. Leiden/Utrecht 1974, 26 pp/9 pp.
126. Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de Samenleving. Jaarverslag 1973. Rotterdam 1974, 29 pp.
127. 1973. jaarverslag raad voor de zending der nederlandse hervormde kerk. Oegstgeest 1974, 137 pp.
128. Zending in Suriname. Jaarverslag 1973. Zendingsgenootschap der Evangelische Broedergemeente. Zeist 1974, 41 pp.

#### Nagekomen:

129. Verslag IKVOS projektperiode 1 nov. '72 - 1 nov. '73. Den Haag 1973, 16 pp. + bijl.

## Boekbesprekingen

Wolfgang L. Grichting, *The value system in Taiwan 1970*, A preliminary report. Taipei, Taiwan 1971, XXX en 588 pp., sFr 30. Levering uitsluitend door: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, CH - 6375 Beckenried, Zwitserland.

Met grote aarzeling begint een missioloog aan de studie van dit boek! Het schrikt op het eerste gezicht af, omdat zoveel pagina's gevuld zijn met uitslagen in cijfers van het brede sociologische onderzoek over: economie en godsdienst op Taiwan, leefomstandigheden, familiesysteem, sociale interactie, vrije tijd, urbanisatie, religieuze waarden, attitudes en gedrag, perceptie en contact in verband met het christendom, en de toekomst van de godsdienst op Taiwan. Het onderzoek strekte zich uit tot alle groepen van de bevolking, protestant, katholiek, en niet-christen. De uitvoerige vragenlijsten en het handboek voor de interviewers bevinden zich aan het einde van de studie. Voorzover ik kan nagaan, hebben wij hier voor de eerste keer een strikt wetenschappelijke sociologische studie over de situatie van het christendom in het geheel van een niet-westers land. Men kan deze studie niet vergelijken met de 'church-growth studies', of die nu uit Passadena of uit Genève komen, want dit werk volgt een zeer statistische methode. Het is een voorbeeld van missionaire planning geworden. De schrik komt men te boven, wanneer men telkens tussendoor de pagina's met 'food for action' leest. Daar wordt het materiaal vertaald naar de lezer toe. En daar komen dan ook de grote vragen en voorstellen! Vragen over de ghetto-mentaliteit van de vooral uit vasteland-chinezen bestaande katholieke kerk, over het buitenlands karakter ervan dat samenhangt met het grote overwicht van buitenlandse missionarissen en het zeer kleine aantal inheemse priesters, vragen over het celibataire ambt, over indigenisatie en vooral over de noodzaak de vóórroudercultus te integreren, alsook de op deze aarde gerichte chinese mentaliteit, die zo moeilijk een tehuis vindt in een abstract en theoretisch christendom. De schrik slaat over in bewondering en in de vraagstelling of zulke studies ook in andere landen niet van groot nut zouden kunnen zijn. Het nog vrijwel onuitgewerkte vak van missionaire planning vindt hier een voorbeeldige studie die tot navolging noopt!

A. Camps o.f.m.

A. G. Honig jr., *De heerschappij van Christus en de zending* (theologie en gemeente 6), J. H. Kok, Kampen, 1973.

Het moet een prestatie geacht worden om in deze tijd van polarisering zo evenwichtig over zending te kunnen spreken als professor Honig in dit boekje doet. Alle topics, beter alle hot issues, van de huidige discussie (of eenzijdige monologen

en verwijtende vertekeningen van de slecht beluisterde ander) komen aan de orde. Vermeende of geforceerde tegenstellingen die worden aangegeven met slogans als: horizontalistisch òf verticalistisch, presentie òf proclamatie, dialoog òf getuigenis, daad òf woord, universaliteit van het heil òf christelijk leven, verandering van structuren òf van mensen.

Het is frappant hoe Honig telkens aantoont dat beide kanten een element van bijbelse waarheid vertegenwoordigen, die echter als halve waarheid een leugen dreigt te worden.

De schrijver verstaat de kunst van het luisteren. Hij neemt de rapporten van Uppsala bijvoorbeeld ('Church for the others') even serieus als de erop uitgeoefende kritiek van Beyerhaus. Als het erop aankomt, kiest hij voor het eerste, maar wijst steeds op het gevaar van halve waarheden. Hij doet dat niet als neutraal toeschouwer, maar als iemand die voortdurend zijn positie kiest bij het eigenlijke centrum van de missio, Christus' heerschappij, zijn Rijk.

"Wie van Christus is weet zich verbonden met allen die 'progressief' willen zijn. . . Maar de inzet wordt bepaald door het Evangelie: door het Evangelie wordt bepaald wat progressief is en worden de mogelijkheden aangewezen, hoe aan een betere wereld moet worden gebouwd" (blz. 42).

"Er is geen participatie in het heil zonder dat een persoonlijke overgave aan de Heer tot stand komt door het geloof" (blz. 65).

Voor 'theologie en gemeente' ligt hier waardevol en waardevast onderwijs op tafel!  
A. de Kuiper

**Waar blijft God? – de roep om bevrijding in deze wereld en het getuigenis van het evangelie.** Onder redactie van ds. R. J. van der Veen. Ten Have, Baarn, 1973, 128 pag.

Wil men iets begrijpen van de diepere achtergrond en bedoelingen van 'Bangkok' dan is dit boekje een eye-opener. Op menige Bangkok-avond is er uit geciteerd en wie het daarna kocht, heeft iets heel waardevols verworven.

In dit boekje worden tegenover en naast elkaar gesteld getuigenissen van slavernij, verdrukking, wanhoop en het getuigenis van bevrijding en hoop zoals mensen dat in het evangelie horen.

Het meest aangrijpend is het eerste deel waarin stemmen uit de hele wereld schreeuwen om recht, gelijkheid, vrede. Oorspronkelijk was dit achtergrondmateriaal voor de conferentie in Bangkok "opdat deelnemers niet goedkoop zouden bezig zijn over bevrijding" (blz. 5). Abbé Pierre en Camilio Torres naast James Baldwin en de stem van een Indiaan: 'Waar blijft God?'

Dan volgen twee indringende bijbelstudies over bevrijding. Christoph Barth uit Mainz over Psalm 30 en Paul Minear van Yale over Openbaring 18-19.

Enkele flitsen van de sectie-rapporten van Bangkok vormen het derde deel. Wat betekent bevrijding in verband met raciale ongelijkheid, sociaal onrecht, kerkelijke afgeslotenheid voor anderen?

In een vierde deel vinden wij pogingen de evangelische bevrijding op de direkte situatie te betrekken. Van der Veens voorstel naar Noord-Vietnam te gaan en wat

daarvan overbleef; de verhalen die de conferentiegangers thuis vertelden en wat daarvan overkwam.

Philip Potter geeft tenslotte zijn visie op het gebeuren in Bangkok: één zending in één gedeelde wereld; open zijn voor Gods' werk van bevrijding. "Uit de diepten heb ik tot U geroepen, o God! Want bij U, Heer, is goedertierenheid en veel verlossing", getuigenis van wanhoop en hoop in één psalm.

Het eigenlijke verslag van de Bangkok conferentie, het symposionboek dat dr. J. Verkuyl redigeerde over: 'Jezus Christus de Bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen (de betekenis van de Wereldconferentie voor Zending en Evangelisatie in Bangkok)', eveneens uitgegeven door Ten Have, werd reeds eerder besproken in dit tijdschrift.

A. de Kuiper

J. L. Swellengrebel, In *Leijdeckers Voetspoor*, deel I. Nederlands Bijbelgenootschap, Amsterdam/Haarlem, 1974, 255 pag., f 35,— (tegelijkertijd verschenen als deel 68 van de Verhandelingen van het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage).

Tegen het einde van zijn lange arbeidsperiode in dienst van het Nederlands Bijbelgenootschap is aan dr. Swellengrebel gevraagd de geschiedenis te schrijven van de periode waarin de afgevaardigden-ter-bijbelvertaling van het Genootschap zelf vertaalwerk hebben verricht in de Indonesische talen. Er was over die afgevaardigden wel van allerlei bekend, maar in ruime kring vaak meer anecdote en legende dan feiten in hun werkelijk verband. Een overzicht van wat de opdracht, de methode, de resultaten, de invloed en de persoon zelf van deze 'taalgeleerde' is geweest, ontbrak tot dusver. Vandaar de opdracht. Swellengrebel was daartoe beschikbaar, en er is niemand die zozeer als hij uit eigen ervaring vertrouwd is met alle facetten van het werk van een taalafgevaardigde, zoals dat zich in de typische traditie van het Nederlands Bijbelgenootschap heeft ontwikkeld, namelijk het verrichten van ontginnend taal- en cultuuronderzoek, het vertalen van de Bijbel, en – vooral in latere tijd – het geven van adviezen op zijn specifieke terrein aan zending en jonge kerk. Tijdens zijn jarenlange medewerking aan een serie handboeken voor bijbelvertalers heeft de auteur zich grondig verdiept in de kwaliteiten van een groot aantal vertalingen in Indonesische talen, en ook deze ervaring is in dit boek verwerkt.

Het is een uiterst boeiend boek geworden, zeer gedocumenteerd, maar nergens een vergaarbak van feiten, prettig leesbaar en vol lichte humor, en zo helder geschreven dat het geen voorkennis van het onderwerp vraagt (en geen kennis van vreemde talen), maar toch tot de kern van het probleem leidt. Veel van dit problemen zijn heel actueel zowel in het nationale en internationale werk van de bijbelgenootschappen als van kerk en zending. Dit eerste deel behandelt de periode van ongeveer 1820 tot 1900. Het tweede deel zal erop aansluiten, zodat een overzicht van 'anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen' tot stand zal komen (conform de ondertitel van het boek). In deze korte aankondiging volstaan we met het releveren van een enkele principiële vraag (niet de enige waarop de auteur ingaat) en een overzicht van de inhoud.

De principes zijn vooral behandeld in het derde hoofdstuk, dat is gewijd aan de verhouding van het N.B.G. tot de bijbelvertaling in Indonesië. Zowel de personalia van het bestuur en zijn adviseurs als hun visie worden belicht. De fundamentele nota van Baud (1823) en de instructie van de eerste afgevaardigde, Gericke (1826), kunnen wij hier voor een deel in de oorspronkelijke tekst vinden. De grens tussen bijbelvertaling en zending wordt duidelijk afgebakend. Tot de kwalificaties en taak van de afgevaardigde behoren: "een zo goed mogelijke taalkundige opleiding; een all-round beoefening van de taal- en letterkunde van het betrokken volk; het leveren van hulpmiddelen waarmee anderen, met name zendelingen, het aanleren van de taal wordt vergemakkelijkt; de taalstudie en later bijbelvertaling als hoofdzaak. Kortom, de bijbelvertaling moet het werk zijn van een taalkundige specialist." (pag. 33). Het Britse en andere Bijbelgenootschappen zijn voor deze aanpak steeds huiverig geweest vanwege het gevaar dat de vertaling buiten het verband met de taal en de zending zou tot stand komen, of dat te weinig met de eigen aard van de Bijbel rekening zou worden gehouden (pag. 33). De enige oplossing voor deze controverse ligt natuurlijk hierin, dat beide gezichtspunten elkaar moeten aanvullen. Het N.B.G. heeft getracht het tweede aspect tot zijn recht te doen komen bij de selectie van zijn alumni. Toch heeft het een vrijdenker als Van der Tuuk in bescherming genomen tegen hen die hem om zijn overtuiging ongeschikt achtten als bijbelvertaler. Juist bij dit extreme voorbeeld is het leerzaam te kunnen lezen, mede aan de hand van concrete gevallen, hoeveel tekstgetrouwer Van der Tuuks werk is geweest dan dat van Matthes, aan wiens christelijke geloofsovertuiging nooit is getwijfeld. Swellengrebel laat ook zien hoe althans een deel van Van der Tuuks tegenzin tegen de bijbelvertaling voortkomt uit zijn inzicht in de onmogelijkheid een adequate vertaling te leveren voor er een inheemse christengemeenschap is gegroeid. Na de Inleiding en een overzicht van de kerkelijke vertalingen tijdens de Compagnie (Portugees; Maleis; Leijdecker) behandelen zeven kernhoofdstukken het Javaans, Ngadjoe-Dajaks, Bataks, Makassaars en Boeaginees, Maleis (met de kwestie eenheidsvertaling, streektalen; Klinkert), Soendanees en Niassisch. Een zeer nuttig en aanvullend register van persoonsnamen en zorgvuldig bijeengezochte illustraties completeren dit deel, waarvoor elke geïnteresseerde de auteur dankbaar zal zijn.

C. D. Grijs

K.-H. Dejung, *Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968* (Studien zur Friedensforschung Heidelberg, Band II). Ernst Klatt Verlag Stuttgart, Kögel Verlag München, 1973, 494 pag.

In een uitvoerige, rijk gedocumenteerde studie analyseert Dejung de wijze waarop tussen 'Edinburgh' en 'Uppsala' de verhouding van industrielanden en ontwikkelingslanden binnen de oecumenische beweging is gethematiseerd en verwerkt. Visie en methode van de schrijver worden vrij nauwkeurig in de titel aangeduid. Het gaat in de problematiek van de ontwikkeling om een *conflict*, ook al zijn de conflictaspecten tot de zestiger jaren sluimerend gebleven; en het conflict is dan wel geen 'Widerspruch' waaraan de oecumenische beweging noodzakelijk ten onder zou moeten gaan, maar het is ook niet zomaar een probleem 'binnen' de oecumenische

beweging: het voortbestaan van de oecumenische beweging zelf wordt er op een beslissende wijze in op de proef gesteld (417). Zoals de gedachtengangen en uitspraken binnen de oecumenische beweging steeds geprovoceerd zijn door 'realgeschichtliche' feiten en processen (overtuigende voorbeelden: de totalitaire regimes in Europa in de dertiger jaren, het 'verloren gaan' van China, de Cubaanse revolutie, de UNCTAD-conferenties), zo is het nú de vraag, of de oecumenische beweging deze uitdaging van het conflict constructief zal kunnen opnemen en verwerken. Met andere woorden: de hermeneutiek van de oecumenische beweging, die Dejung in zijn analyses tastenderwijs ontwerpt (7), gaat als vanzelf over in een essentiële vraag: zullen de kerken in de industrielanden, die zo lang de oecumenische beweging beslissend hebben bepaald, werkelijk ernst maken met de in het conflict gethematiseerde verbinding tussen evangelie en emancipatie van westerse dominantie, tussen ontwikkeling en bevrijding? Verondersteld is bij dit alles, dat de oecumenische beweging een uniek forum is waar de *wereldproblematiek* in de verpakking van kerkelijk-oecumenische problematiek aan de orde is, en waar althans in principe de mogelijkheid is gegeven om door de binding aan bepaalde wetenschappelijke en ideologische modellen heen te breken (5). Daarmee lijkt ook de opname van deze studie in de reeks 'Studien zur Friedensforschung' gerechtvaardigd.

Met behulp van de boven omschreven visie en methode ontwikkelt Dejung nu een duidelijke these, die als een rode draad door de analyse heen loopt. Zijn uitgangspunt kiezend in een uitspraak van Visser 't Hooft in 1959, dat de oecumenische beweging een bevrijdingsbeweging is van de Christenheid uit de verlamme ideologische bindingen van het westerse verleden (3, 281; of Visser 't Hooft dit overigens werkelijk als 'Funktionsbestimmung' bedoeld heeft lijkt onzeker), constateert hij, dat deze bevrijdingsbeweging steeds weer is tegengehouden en gesaboteerd door preoccupatie van de dominerende westerse kerken met de intern-westerse problematiek. Zorgvuldig wordt gedocumenteerd, hoe het voorbeeldkarakter van westerse cultuur en maatschappijvorm eigenlijk steeds onaangetast bleef, en hoe de conflict-kiemen binnen de westerse expansie zelf wezenlijk onbesproken bleven. Het secularisme-debat van de dertiger jaren (Oxford, Tambaram) wordt op de niet-westerse wereld geprojecteerd (100), het na-oorlogse Oost-West conflict bepaalt de debatten rond de dekolonisatie (122f), de zelfstandigwording van de 'jonge' kerken wordt op de zendingconferenties niet consequent in het kader van de dekolonisatie geplaatst, het idee van de 'verantwoordelijke maatschappij' (Amsterdam, Evanston) blijkt in toenemende mate onbruikbaar voor niet-westerse landen, zelfs in de 'Rapid Social Change'-studie, die toch ook vanwege de vergrote deelname van niet-westerse kerken en theologen als eerste doorbraak wordt gezien, wordt de werkelijke sociaal-economische conflictstof niet thematisch (237f), en zelfs het Tinbergen-model in de zestiger jaren is een projectie van de Europese welvaartsmaatschappij (326ff). Tegelijk echter signaleert Dejung eerste aanzetten tot een werkelijk openleggen van het conflict en tot een creatieve theologische verwerking ervan. Meer dan eerste aanzetten zijn het echter niet; zelfs in Uppsala blijft er een kloof bestaan tussen uitspraken over sociaal-economische realiteiten

en theologische reflectie (413f). Uit dit laatste blijkt wat Dejung eigenlijk voor ogen staat en wat hij dan ook als belangrijkste test voor de oecumenische beweging in de komende jaren ziet. Theologisch gesproken gaat het daarbij om een serieus nemen en concreet maken van het vooral in Azië (vijftiger jaren) en Latijns Amerika (zestiger jaren) ontwikkelde theologoumenon 'Gods handelen in de geschiedenis' - dat aanvankelijk door de westerse kerken juist door de preoccupatie met het eigen verleden werd gewantrouwd - en om een daarmee gepaard gaande positieve waardering van niet-christelijke krachten en bewegingen.

Tegen de these zelf is waarschijnlijk niet veel in te brengen. Wel kan men zich afvragen of Dejung bij de fundering ervan niet teveel redeneert vanuit zijn visie op de huidige situatie, en niet teveel gebruik maakt van begrippen en modellen die pas in de zestiger jaren zijn opgekomen; en of zijn terug-projectie op de geschiedenis daardoor niet wat te onbarmhartig uitvalt. In zekere zin doorkruist hij daarmee zijn eigen aanzetten tot een hermeneutiek van de oecumenische beweging, ook al wordt zijn these er niet door ontkracht.

Men zal er overigens goed aan doen om, ondanks de veelheid van gebruikt en overzichtelijk samengebracht materiaal, zich te realiseren dat Dejung zich in deze studie beperkt tot de theoretische discussies over de ontwikkelingsproblematiek binnen de Internationale Zendingsraad (sinds 1961 de Afdeling voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken) en binnen 'Church and Society' en de voorlopers ervan. Niet alleen is de Rooms-Katholieke kerk buiten beschouwing gebleven (een analoge studie over de ontwikkelingen daar zou een welkome aanvulling zijn), maar ook zou eigenlijk een studie als deze gecompleteerd moeten worden door onderzoeken naar de feitelijke gebondenheid van bepaalde 'jonge' kerken aan bepaalde westerse kerken gedurende deze belangrijke periode, en zo naar de wisselwerking tussen de oecumenische debatten en de feitelijke situatie. Voor een hermeneutische theorie, die voor een dergelijke onderneming nodig is, is echter Dejungs studie onmisbaar. Het boek laat zich bijzonder goed gebruiken voor werkgroepen op het gebied van oecumenica, missiologie, en sociale ethiek.

L. A. Hoedemaker

D. J. Bosch, *Het Evangelie in afrikaans gewaad*. Kok, Kampen, 1974, 119 pag., f 11,90.

In het najaar van 1973 heeft de zuidafrikaanse hoogleraar Bosch (Pretoria) een reeks gastcolleges gegeven aan de theologische faculteiten van Amsterdam (V.U.), Apeldoorn, Groningen, Heerlen, Kampen, Leiden, Oegstgeest en Utrecht. De vier opstellen die in dit boekje zijn gebundeld zijn de neerslag van deze lezingen. Achtereenvolgens komen aan de orde het vraagstuk van de 'verinheemings' van het christendom in Afrika, het probleem 'God', de kwestie van het kwaad, en tenslotte de afrikaanse theologie. De keuze van de onderwerpen lijkt mij erg gelukkig. Niet alleen raken vooral de tweede en de derde voordracht (God, het kwaad) fundamentele thema's aan, die voor de verkondiging en de pastorale van de kerken in Afrika van groot belang zijn, maar ook vertonen de vier onderwerpen een

duidelijke samenhang: de verdienste ongetwijfeld van de wijze waarop prof. Bosch deze vier missionaire problemen behandelt.

Symptomatisch is, aldus prof. Bosch, dat bepaalde afrikaanse samenlevingen niet de indruk hebben gekregen dat missie en zending zich bezig hielden met het terrein dat door de bevolking van oudsher als religie was ervaren, maar dat de missionarissen en zendelingen veeleer als onderwijzers werden getypeerd. Sommige missionaire groeperingen brachten een zo exclusief toekomstgerichte verkondiging (met zware accenten op oordeel, verwerping, hemel), dat het gehele domein van het verleden en het heden, zo belangrijk voor afrikaanse mensen, nagenoeg onberoerd bleef. Bosch pleit – hij op zijn beurt! – voor een verworteling van de verkondiging in afrikaanse bodem, voor een echte theologia in loco, die evenwel kritisch blijft tegenover de eigen culturele en maatschappelijke omgeving en aldus tegelijk oecumenisch en open is.

In een tweede opstel confronteert Bosch de God van de traditionele afrikaanse religie(s) met de door het christendom beleden God. Bij de eerste missionaire penetratie is vaak een grote zorgeloosheid aan de dag gelegd bij vertalingen. Zonder veel hoofdbreken identificeerde men de God van de Bijbel met een autochtone godheid. Bosch haalt de oegandese dichter Okot p'Bitek aan, die smalend een aantal afrikaanse theologen ('intellectuele smokkelaars') aan de kaak stelt, omdat zijn de vreeswekkende, verre afrikaanse God gauw bekleed hebben met 'awkward hellenistic garments'. Maar niet alleen het hellenistische kleed past deze afrikaanse God niet goed. Ook de bijbelse God van de geschiedenis is een novum voor de afrikaanse religie(s). Ofschoon Bosch de verhouding van de afrikaanse en de bijbelse God met de bekende formule 'continuïteit – discontinuïteit' typeert is hij precieser in het aanwijzen van de discontinuïteit dan in schetsen van de continuïteit. Van theologisch en pastoraal belang is ook het derde onderwerp dat de zuid-afrikaanse hoogleraar ter sprake brengt. Voorzichtig suggereert hij dat van huis uit het 'afrikaanse geweten' eerder op de voorouders is gericht dan op het 'ik tegenover God'. Het beschuldigt niet, maar waarschuwt voor gevaar. Het situeert dientengevolge het kwaad in het gevolg van de menselijke daad, niet in die daad zelf. De afrikaan zou van huis uit dus geen 'moreel kwaad' kennen. Daartegenover legde de missionaire verkondiging alle nadruk op het zedelijk kwaad, dat zij vooral belichaamd zag in een aantal gedragingen die voor een afrikaan geheel onschuldig waren. Vervolgens proclameerde de zending dan Gods grote vergevingsgezindheid. Op dit gevoelige terrein zal een verdere theologische discussie onontbeerlijk zijn, waarbij de christelijke verkondiger zijn zienswijze in het licht van de afrikaanse situatie opnieuw kritisch overweegt, terwijl de afrikaan, die terecht de kern van de zonde in hebzucht, nijd en zelfzucht ziet, het kwaad niet voornamelijk buiten, maar in het ik situeert.

De laatste voordracht verschaft een goed overzicht van de afrikaanse of zwarte theologie in haar diverse tendenzen. Bosch noemt vijf stromingen: de op de noord-amerikaanse 'black theology' geënte maatschappijkritische, die vooral bevrijding beoogt; de meer culturele, die in 't bijzonder afrikanisatie voorstaat; vervolgens een soort renaissance-theologie, die zich opnieuw door het afrikaans religieus erfgoed

laat inspireren; dan de formule die door de onafhankelijke afrikaanse kerken wordt aangedragen, en tenslotte de combinatie van de maatschappijkritische en cultureel-georiënteerde afrikaanse theologie, die Bosch vooral in zijn eigen land vertegenwoordigd ziet. 'Op gedempte toon' maakt prof. Bosch enkele kritische kanttekeningen. God staat aan de kant van de onderdrukten, zeer zeker. Maar staan de onderdrukten ook steeds aan de kant van God? En: hoe men het evangelie ook leest, het blijft een oordeel inhouden over de lezer. Ook als deze zwart is.

Tussen de grote pijlers van het betoog door ontmoet men allerlei suggestieve gedachten die het lezen van deze helder geschreven bladzijden tot een genoegen maken. Het boekje is van voetnoten voorzien, waarin nuttige literatuurverwijzingen gevonden kunnen worden.

J. Heijke

Georg Evers, *Mission, Nichtchristliche Religionen, Weltliche Welt*, Aschendorff, Münster Westfalen, 1974.

Het onderwerp van dit boek is een missiologisch probleem dat in allerlei vormen en toonaarden telkens opnieuw opduikt. Het is de vraag naar het aanknopingspunt van de missionaire verkondiging: de niet-christelijke godsdiensten of de 'wereldlijke wereld'.

Voor Evers is dit geen vraagstuk van louter theoretische betekenis. Integendeel, het komt voort uit een confrontatie met een stuk concrete werkelijkheid gebaseerd op de praktijk van een zevenjarige missionaire ervaring in Japan (1962-1969).

Naar de mening van de auteur dringt zich in dit land, met zijn sterke religieuze traditie, vele vormen van nieuwe godsdienstigheid en secularisering, dit spanningsveld op uitdagende wijze naar voren.

Om een duidelijk beeld te krijgen van de draagwijdte van dit probleem geeft de auteur in deel I (3-83) een panoramisch overzicht van het katholieke missiologische denken van 1911 tot 1962. Een analyse van de missie-theologie van het Vaticaanse Concilie vormt de afsluiting van dit hoofdstuk. De al te vlotte gelijkstelling van kerk en Rijk Gods (cfr. p. 7, 13 en 15) blijkt bij de verschillende missiologische stromingen het grootste obstakel te vormen voor een meer bijbelse, op geschiedenis en wereld gerichte, missie-opvatting.

Het tweede gedeelte (84-150) analyseert de stellingname van missiologie meer specifiek ten aanzien van de niet-christelijke godsdiensten (1918-1965). Evers merkt op dat op het Concilie dit aspect van het missieprobleem aanmerkelijk meer aandacht kreeg dan het onderwerp dat de hoofdschotel gaat vormen van deel III: 'Der Weltbezug der Mission'. Zijn voorlopige conclusie luidt dan ook dat, ondanks enkele wezenlijk nieuwe gezichtspunten die het concilie op missiologisch terrein heeft opgeleverd, er tegelijkertijd niet minder fundamentele vragen onbeantwoord zijn gebleven.

Dat dit niet zonder gevolgen is gebleven tracht Evers in het derde deel van zijn werk (151-224) aan te tonen. Achtereenvolgens behandelt hij dan het opkomend secularisatieproces en de reacties daarop van de traditionele religies en nieuwe godsdiensten in Japan. Wij signaleren hier een opvallende lacune in deze studie.



Bij de overigens zeer uitgebreide literatuurverwijzingen missen we merkwaardig genoeg het klassieke werk van E. Pirijns, Japan en het Christendom (1971).

In deel III-2 komt de auteur bij de kern van zijn probleem: het dilemma van de invalshoek van de missionaire verkondiging. Uitvoerig wordt hier ook ingegaan op de stellingname van protestantse zijde, samengevat onder de titel 'verwerping van de niet-christelijke religies' (K. Barth, E. Brunner, D. Boenhoffer, H. Kraemer en A. v. Leeuwen). Of hiermee volledig recht wordt gedaan aan genoemde auteurs is wel een vraag. Maar terecht constateert Evers dat er na 1955 duidelijk meer beweging is gekomen in de discussies over dit hete hangijzer in de protestantse wereld. De Conferentie van Mexico (1963) besteedt al veel aandacht aan het secularisatieprobleem, maar heeft dit teveel *naast* het probleem van de religies behandeld. Ajaltoun (1970) en Addis Abeba (1971) betrekken er ook nauwer de seculiere ideologieën bij. Het belangrijke Bangkok (1973) komt in het geheel niet ter sprake.

In de katholieke kerk vindt, volgens Evers, de wereldbetrokkenheid van de zending haar beste, ofschoon niet uitdrukkelijk als missiëtheologie gepresenteerde aanzet in 'Gaudium et Spes'. De encyclicle 'Ecclesiam Suam' (1964) betreft ook met name de niet religieuze mens bij de dialoog. In deze verbreding van de dialoog-gedachte kan men de belangrijkste stap naar de nieuwe missie-opvatting zien. Maar het eigenlijke vraagstuk is dan ver van een oplossing.

De conclusie van de auteur is dan ook dat de overstijging van het gesignaleerde dilemma moet gezocht worden in de formulering van een nieuw, integraal uitgangspunt voor de missionaire verkondiging: de solidaire inzet met de mens voor de opbouw van een humane samenleving (201).

In het slothoofdstuk (202-204) werkt Evers deze stelling nader uit. Hij doet dit aan de hand van het ontwikkelingsvraagstuk en de verhouding daarvan tot de missie van de kerk. De relatie ontwikkeling-humanisering-missie wordt nader bekeken. Een beschrijving van de overbekende trits: kerugma, diakonie en gemeenschapsopbouw als drie wezenlijke aspecten van het missionaire handelen vormt het sluitstuk van deze analyse.

De auteur eindigt zijn studie met een soort bekentenis. Oorspronkelijk lag het in zijn bedoeling de grondlijnen te schetsen voor een nieuwe missiologie. Zijn conclusie nu is beslist anders. Hij moet daarvan afzien. Een algemeen geldende missiologie ontwerpen in onze wereldbeschouwelijk pluralistische tijd is volgens hem niet meer mogelijk. Als men uitgaat van missie in de brede zin (inzet voor de mens in de wereld) dan is alleen nog maar een veelvormige, contextueel bepaalde missiologie mogelijk.

Het werk van Evers biedt op de eerste plaats aan studenten en andere geïnteresseerden een uitstekende inleiding op de historische ontwikkelingen in het missiologische denken. Het levert ook een welkome bijdrage tot de formulering van een brandend missiologisch vraagstuk. De richting die hij aangeeft om uit het gesignaleerde dilemma te geraken opent bepaald geen verrassend perspectief. In de missiologie hier te lande en elders werd het probleem in al zijn zwaarte reeds eerder onderkend. Zowel in theorie als praktijk werd getracht consequent gestalte

te geven aan de hier door Evers aangewezen richting.

Naast de reeds eerder opgemerkte lacunes menen wij nog te moeten wijzen op een andere zwakke plek. Bij het formuleren van zijn kernprobleem spreekt Evers consequent over 'de invalshoek van de missionaire *verkondiging*'. In de keuze van het woord 'verkondiging' schuilt echter een niet gering gevaar. De kans dat men zo toch weer via een omweg de uitzichtsloze discussie over de prioriteit van 'getuigenis' of 'dienst' binnenhaalt – terwijl men die juist wil oplossen – is dan wel levensgroot aanwezig. Men zou beter kunnen spreken van de invalshoek van het missionaire *werken of handelen*. Zonder ze tegenover elkaar te stellen zijn daarin dienst en getuigenis onlosmakelijk met elkaar verbonden. In verhouding met het wel heel uitvoerige inleidende gedeelte (3-150) krijgt de uitwerking van het nieuwe perspectief (202-224) toch wel een erg bescheiden ruimte toegemeten. Het moeilijke thema 'missie en politiek' komt hierin zeker onvoldoende aan zijn trekken. Tenslotte wordt het dilemma van een algemeen geldende missiologie of een veelvoud van situationeel gebonden missiologieën wel wat erg snel in één pagina opgelost. Zelfs als men het eens is met de hoofdstelling van de auteur is, naar onze mening, de onmogelijkheid van een meer algemene missiologie geen dwingende conclusie, al zal die er dan wel heel anders uitzien dan voorheen. Het laatste woord hierover zal met Evers zeker niet gevallen zijn.

J. M. v. Engelen

De Kerk in Mozambique, van Portugese naar Afrikaanse Kerk. DIC map 48, De Horstink, Amersfoort, 1974, 156 pag., f 13,50 (in samenwerking met Missiecentrum Congregatie der H.H. Harten, Breda en Stichting Gezamenlijke Missiepubliciteit, Deurne).

Adrian Hastings, Wiriyamu. Het verslag van de massamoord in Mozambique. Met een voorwoord van dr. B. de Gaay Fortman. Zomer & Keuning, Wageningen, 1974, 160 pag., f 12,50.

Ongetwijfeld is de omwenteling in Portugal een van de belangrijkste wereldgebeurtenissen van 1974. Dat deze geleid heeft tot de snelle beëindiging van Portugal's koloniale oorlogen in Afrika is dé verrassing van onze dagen. Nog dit jaar zullen de grote koloniale gebieden Angola en Mozambique hun onafhankelijkheid verkrijgen. Dit alles kort nadat de wereldopinie geschokt werd door berichten over de massamoorden in Wiriyamu en Inhaminga.

Het lijkt er daarom op dat de hier aangekondigde publicaties, die beide achtergrondinformatie geven over genoemde moordpartijen, hun actualiteit verloren hebben. Toch is dit maar ten dele het geval. Om twee redenen: Ten eerste bevatten beide geschriften meer dan alleen een beschrijving van de gebeurtenissen, waarbij zoveel burgers wreed werden vermoord. Ze dragen ook veel materiaal aan om inzicht te verwerven in de rol van Portugal in het grote Afrikaanse gebied dat Mozambique heet. Ze geven ook inzicht in de verhouding tussen kerk en staat, eeuwenlang bepaald door het padroado, waarbij de verbreiding van geloof en imperium hand in hand gingen.

Vooral de documentatiemap bevat tal van bijdragen die inzicht geven in de rol van missie en kerk in de kolonie. Daarom alleen al is het bezit van deze map bijzonder waardevol voor ieder die daarvan goed op de hoogte wil zijn.

Dat geldt in mindere mate voor het boek van Hastings, die met zijn publicaties in 1974 in Engeland en daarbuiten veel ontsteltenis verwekte. Ontsteltenis bij een Europa dat zijn geweten ten aanzien van wat zich in de Portugese koloniale oorlogen afspeelde had toegedeekt.

Dat brengt mij bij de tweede reden waarom wij er goed aan doen deze publicaties niet te gauw te vergeten. Slachtingen als in Wiriyamu en Inhaminga en op een ongekend aantal plaatsen meer, waar de naamlozen werden neergemaaid, staan niet op zichzelf. Ze zijn uitingen van de geest van de afgrond, waarbij rassenwaan en minachting voor het medeschepsel de mens kunnen drijven tot de gruwelijkste wandaden. Ze staan daarom in één rij met Dachau, Treblinka, Warschau, Putten, Sharpeville, Little Rock enzovoort.

Dat de kerk haar vrijheid kan verkopen aan de totalitaire staat en daarmee haar Heer kan verloochenen, is een waarschuwing en een les die wij niet vaak genoeg kunnen leren en die ons altijd en overal in gedachte moet zijn.

C. H. Koetsier

#### VAN DE ADMINISTRATIE

Dank aan allen die onze administratie hielpen door voor 1975 f 19,— abonn.geld over te maken (studenten f 15,—).

Vriendelijk verzoek aan allen die dit nog niet hebben gedaan, om alsnog het abonn.geld over te maken op postgiro 49 32 48 t.n.v. Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam.

(Indien u het abonnement voor een ander betaalt, wilt u dan naam en adres van de abonnee vermelden?)

## Ter inleiding

De meningen over het uiteindelijke resultaat van kerkelijke hulpverlening lopen uiteen. De een is er stellig van overtuigd, dat dit soort hulp evenals alle andere hulpverlening niet leidt tot onafhankelijkheid van de arme landen. Integendeel. De ander is even sterk de mening toegedaan, dat hulp noodzakelijk is om tot ontwikkeling van de arme landen te komen. Het kan niet anders.

De kerkelijke hulpverlening van de afgelopen jaren heeft veel vragen opgeroepen. Moet er niet veel meer aandacht worden geschonken aan de kwaliteit van de hulp? Welke invloed heeft het inzamelen van fondsen op de mensen in Nederland zelf? Wordt in de fondswervende activiteiten niet te vaak stilzwijgend voorbijgegaan aan de werkelijke oorzaken van de armoede en uitbuiting, van de werkelijke redenen waarom hulp gegeven moet worden? Vanuit welke visie op kerk en wereld wordt hulp gegeven, en worden ontvangen gelden besteed? Dit zijn een paar van de vele vragen die worden gesteld. Er is kennelijk behoefte aan een strategie voor kerkelijke hulpverlening, die in de komende decennia een afdoende antwoord weet te geven op de problemen die er nu nog liggen. Maar hoe moet zo'n strategie worden opgebouwd, hoe moet die worden verwerklijkt en waarop moet ze zijn gericht?

Rondom breed opgezette acties, die via televisie en radio krachtig worden gesteund, komen problemen rondom hulpverlening zoals zojuist aangegeven telkens weer boven. Aan de actie "Kom over de Brug 1972" zijn na afloop veel van dergelijke vragen gesteld. Het was dan ook aanvanke-lijk de bedoeling, dat 'Wereld en Zending' een nummer zou besteden aan een reflectie op de actie "Kom over de Brug". Dit bleek moeilijk te verwezenlijken. Er werd al zoveel geëvalueerd. Ook een inperking van de doelstelling tot één aspect van het hele gebeuren haalde het niet. Op de vraag aan verschillende auteurs een bijdrage te schrijven over 'de neven-effecten van kerkelijke hulpverlening, zowel in hulpontvangende landen als in Nederland', werd volgens de redactie om verschillende redenen een

onvoldoende oorspronkelijk perspectief geboden om er de bezinning op de hulpverlening voor de komende tijd mee vooruit te helpen. Toch vond de redactie van 'Wereld en Zending' de problematiek van de kerkelijke hulpverlening te belangrijk om haar niet ter sprake te brengen in haar missiologisch tijdschrift. Het nummer dat nu voor u ligt is het resultaat van het volgehouden streven van 'Wereld en Zending' een bijdrage te leveren in de discussie rondom de toekomst van de kerkelijke hulpverlening.

Dit nummer is opgebouwd rondom de vraag: hoe komen wij tot een voor de komende jaren aanvaardbare strategie voor kerkelijke hulpverlening, hoe kan dit ontwerp worden gerealiseerd en wat moet er de doelstelling van zijn. Binnen deze opzet konden enkele bijdragen die wij hadden ontvangen rondom het onderwerp 'neveneffecten van kerkelijke hulpverlening' goed worden ingebouwd. Het betreft de artikelen van Julio de Santa Ana, van N. Daldjoeni en N. G. Schulte Nordholt, en van L. J. Hogebrink. Ze zijn reeds een jaar geleden geschreven, maar hebben hun waarde behouden.

Geopend wordt met de bijdrage van Julio de Santa Ana. Hij reikt een aantal algemene punten van overweging ten aanzien van het vraagstuk van hulpverlening aan. Zo spreekt hij ondermeer over de motivatie tot hulpverlening, over de kwaliteit van de geboden hulp en over de mogelijkheid van een evaluatie van projecten. Daarop volgen een aantal 'case-studies', zo kan men zeggen. W. van den Eerenbeemt en zijn vrouw Marita Bekema plaatsen een aantal kanttekeningen bij kerkelijke hulpverlening zoals zij die tijdens hun verblijf in Emaús in Guatemala hebben ervaren. Zij wijzen op de vervreemding van de kerk in Guatemala sinds 1945, toen een grote toevloed van buitenlandse personele en materiële hulp op gang kwam. Er is sprake van een groeiend verlangen zichzelf te worden in een Guatemalteekse kerk. Het zal in de komende tijd zaak zijn daarop serieus in te gaan met onze hulpverlening.

Niet zonder aarzeling zijn N. Daldjoeni en N. G. Schulte Nordholt bereid gevonden hun indrukken weer te geven over de gevolgen van de geldstroom uit westerse kerken naar ontwikkelingslanden. Met name staan zij stil bij de betekenis van de actie Kom over de Brug voor Indonesië, voorzover zij dat kennen. Zij kozen voor een sociologische benadering van de vraagstelling. Van daaruit komen zij ertoe een aantal

vraagtekens te plaatsen bij de hulp zoals die tot nu toe is gegeven.

O. Notohamidjojo is door de redactie gevraagd te proberen een antwoord te formuleren op de door N. Daldjoeni en N. G. Schulte Nordholt naar voren gebrachte vragen. Hij kiest een ander dan een sociologisch uitgangspunt voor een beschrijving van de kerkelijke hulpverlening. Vanuit zijn visie op monisme en dualisme, – twee verschillende levenshoudingen in resp. ontwikkelings- en ontwikkelde landen – komt hij tot een andere kijk op de betekenis van aan Indonesië verstrekte hulp. Hierop volgt de bijdrage van L. J. Hogebrink. Hij pleit voor meer aandacht in financiële acties voor het vormende karakter daarvan. Hij doet dat tegen de achtergrond van het veel gehoorde verwijt dat fondswervende acties te weinig doen aan mentaliteitsvorming. Hij geeft een voorbeeld van wat hem voor ogen staat in een reflectie op het 2%-model.

Hiermee worden de 'case-studies' afgesloten. De laatste twee bijdragen proberen van zowel protestantse als rooms-katholieke zijde tot een formulering van uitgangspunten voor een strategie van kerkelijke hulpverlening in de komende decennia te komen. Daarbij wordt ook gewezen op enkele praktische gevolgen, die met de keuze van deze uitgangspunten samenhangen. Kunnen wij vooruit met de visie die tot nu toe onder kerkelijke hulpverlening lag? Sommigen denken van niet. Maar van waaruit vertrekken wij dan en wat zijn de gevolgen van een ander vertrekpunt? Rondom deze vragen gaat het in de bijdrage van J. Filius en van J. van Lin en R. G. van Rossum.

In het eerste nummer van 'Wereld en Zending' van dit jaar heeft de redactie haar dank uitgesproken voor de bijdrage die prof. dr. E. Jansen Schoonhoven aan dit tijdschrift heeft geleverd. Zij wil nu ook haar grote waardering uitspreken voor de volhardende inzet van aalmoezenier Th. M. Bours. Mede dank zij hem is 'Wereld en Zending' wat het nu is, een tijdschrift voor missiologie waarin een stuk oecumenische verbondenheid tussen missie en zending in Nederland concreet gestalte heeft gekregen. Hij had zitting in de redactie van 'Het Missiewerk' en werkte in die functie van harte mee aan de fusie met 'De Heerbaan'.

J. van Lin, redactiesecretaris

## Enkele overwegingen over hulpverlening

Gedurende enkele jaren is een debat op gang betreffende hulpverlening, dat zeer vaak resulteert in scherpe polemiek. Zowel in seculaire als in kerkelijke kringen wordt door sommigen hulpverlening gezien als iets onontbeerlijks voor ontwikkelingsdoeleinden, terwijl er anderen zijn die denken dat de aard van de hulpverlening voor ontwikkeling vaak meer een belemmering is dan werkelijke hulp. De regeringen die hulpverlening ondersteunen, bevinden zich bijvoorbeeld onder degenen die over hulpverlening in positieve termen denken <sup>1)</sup>. Maar er zijn andere meningen op dit punt. Julius Nyerere, de President van Tanzania wees er in een commentaar op hulpverlening op, dat hulp verleend in de vorm van giften en leningen de onafhankelijkheid van het ontvangende land in gevaar kan brengen <sup>2)</sup>, en vanuit een meer radicale gezichtshoek ziet Theresa Hayter hulpverlening als een vorm van imperialisme <sup>3)</sup>.

Aartsbisschop Helder Camara zette op de consultatie over ontwikkelingsprojecten van de Wereldraad van Kerken in Montreux (januari 1970) uiteen, dat hulpverlening juist een beslissende factor kan worden in de verandering van onrechtvaardige en onderdrukkende structuren en spoorde de kerken aan om met het oog daarop hun inspanningen te verenigen. Evenwel is er in sommige delen van de wereld (zowel in rijke als in arme landen) kritiek op sommige vormen van hulpverlening die de kerken verstrekken.

De erkenning van deze feiten duidt aan, dat het probleem van de kwaliteit van de hulp nog onopgelost is. Daarom is er een besef, dat het proces van reflectie en nadenken over dit thema moet worden voortgezet, waarbij vooral rekening moet worden gehouden met het gezichtspunt van hen die hulp ontvangen, hetzij in financieel opzicht, hetzij personeel of in de vorm van technische samenwerking. Met het oog daarop is het naar onze mening van belang om de volgende punten in de discussie te betrekken: 1. de motivering van hulpverlening; 2. de aard van de groepen die hulp ontvangen, zowel gelet op hun organisatie als op de oriëntatie van hun pro-

gramma's; 3. geldwervingsakties en de consequenties daarvan voor de activiteiten die ze ondersteunen; 4. de groepen die profiteren van de hulp; 5. de evaluatie van hulpverlening.

### 1. MOTIVATIE VOOR HULPVERLENING

Humanitaire hulp heeft altijd een belangrijke plaats ingenomen in het programma van kerkelijke instanties. Hoewel in de laatste jaren ontwikkelingsprojecten ook als belangrijk worden gezien en men in sommige gevallen daaraan de voorkeur geeft. Toch moet erkend worden, dat medelijden een belangrijke rol vervult in het proces van hulpverlening. Een probleem ontstaat als mensen die hulp ontvangen niet slechts als slachtoffer van een bepaalde situatie willen worden gezien, maar vooral als mensen, die proberen over de beletselen heen te komen die hun toegang verhinderen tot levensomstandigheden die in overeenstemming zijn met de menselijke waardigheid. De echte vraag betreffende dit aspect van het probleem is te weten of hulp wordt verleend om de werkelijke oorzaken van armoede, onrecht en onderdrukking aan te grijpen, of omdat in de gegeven situatie de hulp een middel is om meer dragelijke levensvoorwaarden te creëren, die, zonder hulp, bronnen van spanning en conflict zouden worden.

Waartoe wordt hulp gegeven? Natuurlijk, er zijn situaties waarin hulp noodzakelijk is. Maar juist om die reden en ook om andere redenen is er behoefte aan verduidelijking van de bovengenoemde vraag.

### 2. DE GROEPEN DIE HULP ONTVANGEN

Er zijn zeer verschillende groepen die hulp ontvangen van interkerkelijke instanties. Er zijn groepen die het slachtoffer zijn van rampen (overstromingen, aardbevingen, oorlogen (vluchtelingen enz.)). Er zijn ook kerken, nationale of regionale raden van kerken, die steun ontvangen in de vorm van geld en/of personeel. Gedurende de laatste tien jaren werd een nieuwe tendens ontwikkeld op het terrein van hulpverlening, die bestaat in het steunen van groepen — soms wel en soms niet in relatie staande tot kerken — die betrokken zijn in sociale veranderingen en ontwikkeling. Tenslotte moet erkend worden, dat in sommige gevallen kerkelijke hulpverlening ook gekanaliseerd wordt via burgerlijke instanties, vooral als ze open staan voor de dialoog met de christelijke gemeenschap. Het is duidel-

lijk, dat de groepen die steun ontvangen van kerken verschillend zijn in samenstelling, in organisatie en ten gevolge daarvan in de oriëntatie van hun activiteiten.

De voortgaande ervaringen van de laatste jaren duiden er echter op, dat de resultaten en de effectiviteit van de projecten die door kerkelijke hulpverlening worden gesteund, grotendeels afhankelijk zijn van de kwaliteit en helderheid van de inzichten betreffende de activiteiten van de groepen die de projecten uitvoeren. Het wordt hoe langer hoe meer duidelijk, dat welwillendheid en besluitvaardigheid niet genoeg zijn om activiteiten te verbeteren. Technische bekwaamheid, ideologische klaarheid en efficiënt personeel zijn ook belangrijke vereisten, evenals geconsolideerde infra-structuren om de acties te velde te ondersteunen. Zulke groepen bestaan en het zijn die groepen, die het meest gericht zijn op zelfstandigheid, indien al niet op financieel gebied dan toch in ieder geval op het gebied van ideeën en plannen die niet altijd samenvallen met de gezichtspunten van de steunverlenende instanties. Maar wat moet gedaan worden als zulke criteria niet bestaan? In dit opzicht is het verzoek van het terrein waar de activiteiten plaatsvinden om training onontbeerlijk en dat betekent dat een zekere mate van coördinatie nodig is tussen degenen die in de behoefte aan training voorzien en anderen, die kunnen aanwijzen hoe de problemen waarmee de getrainden in aanraking zullen komen, aangevat kunnen worden <sup>4</sup>).

### 3. GELDWERVINGSAKTIES EN DE KWALITEIT VAN DE HULP

Hoewel het belang van de organisatie en actie van de ontvangende groep bijna door ieder erkend wordt als een beslissende factor met betrekking tot de kwaliteit van de hulpverlening, moet gezegd worden dat geldwervings-acties (inclusief informatie over projecten en programma's voor opvoeding tot ontwikkeling) niet altijd rekening houden met die elementen die appelleren op publieke bewustwording. Het is waar, dat in de loop van de laatste jaren de geldwervende instellingen veel meer zorg besteden aan het geven van correcte informatie over ontwikkelingsproblemen, maar het is nodig om te erkennen, dat de meeste oproepen voor geldwerving gebaseerd zijn op mechanismen die speculeren op liefdadigheid en medelijden. Het is duidelijk, dat dit vragen wakker roept voor degenen die hulp ontvangen, die graag zouden zien dat de kwaliteit van hun activiteiten werd erkend.

Het probleem dat daarin opgesloten is, is een beetje verschillend. In hoeverre bepalen de geldwervingsacties de aard van de projecten, die ginds in loco worden geformuleerd? Het is een feit dat vele projecten die uitgewerkt worden op lokaal of nationaal niveau meer gericht zijn op het verwachtingspatroon van de geldwervende instanties dan op de behoefte van de gegeven situatie, waardoor de activiteiten van zulke projecten negatief worden beïnvloed. Hierin is correctie nodig. Het ligt immers voor de hand, dat de geldwerving niet de aard van de projecten mag bepalen, maar het is ook duidelijk, dat degenen die actieprogramma's uitwerken een poging moeten doen om werkelijk zelfstandig te handelen, in ieder geval op het niveau van planning en ideeën. De projekt dragers moeten zichzelf vragen: Pakken we werkelijk de reële problemen en taken aan? Op die manier kunnen ze het gevaar ontwijken van in de hinderlaag te vallen, die bestaat in het aangrijpen van problemen, die de geldwervende instanties zo belangrijk vinden, hetgeen niet altijd het standpunt is van degenen die te velde werkzaam zijn.

### 4. WIE ZIJN DE BEGUNSTIGDEN VAN DE HULPVERLENING?

Onlangs heeft de Wereldbank het feit onderstreept, dat minstens de helft van de armsten — die de echte slachtoffers zijn van de bestaande situatie — niet worden bereikt door de huidige vormen van hulpverlening. Er zijn belangrijke groepen onder de armen in de wereld die potentieel enorme mogelijkheden hebben om sociale gerechtigheid en veranderingen te bewerkstelligen en die hulp nodig hebben, maar de bestaande kanalen voor de overdracht van bronnen en middelen bereiken hen niet. Het schijnt, dat de hulp die komt via de huidige mechanismen een bepaalde vorm van hulp vormen voor groepen die nu mogelijkheden hebben om te participeren in de ontwikkeling, maar dat bepaalde groepen van de zeer armen nog niet worden bereikt. De vragen die in verband daarmee opkomen zijn: Wat voor activiteiten moeten worden ontplooid om voor de armsten van de armen deel te kunnen krijgen aan het proces, dat door hulp kan worden versneld? Welke kanalen en mechanismen moeten worden gecreëerd om hen de kans tot deelname aan dat proces te schenken? Welke vormingsprocessen zijn nodig, zowel in de rijke als in de arme wereld om de deelname van deze groepen in het ontwikkelingsproces, dat sociale gerechtigheid omvat, te verbeteren? Wat zijn de consequenties van de antwoorden

op deze vragen voor de bestaande vormen van hulpverlening en de oriëntatie daarvan?

##### 5. EVALUATIE VAN DE HULPVERLENING

Tot op heden wordt over evaluatie en consequente afweging van doeleinden en methoden meestal gedacht in termen van evaluatie van projecten. Elk project wordt op zichzelf bezien. Maar „een project is altijd een vorm van ingrijpen in een sociaal proces en kan nooit worden geïsoleerd van de lokale en totale entourage, noch van de concrete werkelijkheid waarmee men in zo'n project bezig is”<sup>5)</sup>. Maar niet alleen moet er een evaluatie van projecten zijn, waarbij rekening wordt gehouden met de gegeven situaties, maar er is ook een behoefte — vanwege de nauwe relatie van enkele schakels in de keten door de structuren van het project — om niet alleen op zichzelf staande projecten te evalueren, maar ook de structuur als geheel te bezien waarvan zo'n project een schakel is.

De behoefte aan zulk een evaluatie leidt ons naar de selectie van een aantal 'case studies' (5 of 6, niet meer), die ons in staat kunnen stellen om beter te verstaan hoe de kwaliteit van de hulp kan worden verbeterd. Een questionnaire zou een belangrijk instrument kunnen zijn om bij de uitwerking de dialoog te bewerkstelligen met de betrokkenen betreffende de kwaliteit van hulp. De resultaten van de dialoog verdienen diepgaande studie, classificatie, met de verwachting dat uit de reflectie nieuwe elementen tevoorschijn zullen komen die de kerken in staat zullen stellen de kwaliteit van de hulp te verbeteren volgens de bekende criteria van de Montreux Conferentie:

1. Programma's die sociale gerechtigheid bevorderen, inclusief programma's voor de studie en ontwikkeling van methoden voor niet-gewelddadige structuurveranderingen en programma's tot steun aan acties die verandering van structuren ten doel hebben.
2. Programma's die ten doel hebben de zelfstandigheid en het zelfrespect van bepaalde gemeenschappen te bevorderen en die de deelname van een samenleving aan de eigen ontwikkeling aanmoedigen.
3. Programma's die economische groei bevorderen zonder sociale onevenwichtigheid te scheppen.
4. Programma's die voorzien in nieuwe creatieve levenspatronen voor samenlevingen en groepen wier leven in het ongerede is geraakt door

onevenwichtige economische groei of door de onrechtvaardigheden die daarvan het gevolg zijn, of door sociale of religieuze factoren.

5. Programma's die van elkaar vervreemde groepen met elkaar trachten te verzoenen en trachten bruggen te bouwen tussen van elkaar gescheiden groepen in het belang van een meer geïntegreerde samenleving<sup>6)</sup>.

1) In een wetsontwerp dat pas geformuleerd is door de Zwitserse regering betreffende technische bijstand wordt het volgende gezegd:

„Kortom, de volkeren en staten onderhouden steeds veelvuldiger contacten, hun wederzijdse beïnvloeding groeit en eveneens hun onderlinge afhankelijkheid. Het is in deze omstandigheden vanzelfsprekend de nood, de ellende en de armoede, evenals de welvaart en de rijkdom, niet alleen in een nationaal en regionaal, maar vooral ook in een universeel kader te beschouwen. Men is zich dan bewust van de diepgaande, soms zelfs extreme ongelijkheden, die tussen de volkeren bestaan wat betreft het welzijn van het individu en de mogelijkheden, die een volk heeft voor het vormen van zijn toekomst. Dikwijls voelt men niet alleen het zeer onrechtvaardige karakter ervan, maar is men zich evenzeer ervan bewust dat deze ongelijkheden de oorzaak van gevaarlijke politieke spanningen zijn en een obstakel voor een harmonieuze economische ontwikkeling, alsook voor een verstandige internationale herverdeling van de arbeid.

Dat verklaart dat wij vandaag de dag op het punt zijn aangekomen om in het algemeen het volgende principe aan te nemen: om de nood te lenigen, om het leven te beschermen en om het lot van de arme volkeren te verbeteren is er een politiek nodig die gebaseerd is op het maken van afspraken op wereldschaal; ieder land moet daarin participeren, naar de mate van zijn mogelijkheden en van het belang dat vandaag de dag gehecht wordt aan de daadwerkelijke aanvang van werkelijke solidariteit.

Deze nieuwe gegevens hebben de situatie wat betreft de humanitaire hulpverlening niet radicaal veranderd. Dit type assistentie overschrijdt al sinds lange tijd de grenzen. Kon de humanitaire hulp vroeger eigenlijk alleen maar verleend worden in een geografisch gezien tamelijk beperkt kader, tegenwoordig omvat het actieterrain daarvan in principe alle naties en alle volkeren. Als gevolg daarvan, en omdat men vaker en in grotere mate er een beroep op doet, is een permanente internationale samenwerking en coördinatie noodzakelijk.

De samenwerking op het gebied van de ontwikkeling op zijn beurt vindt juist zijn oorsprong in deze nieuwe gegevens.

(Boodschap van de Federale Raad van Zwitserland aan het Federale Parlement betreffende een ontwerp-wet aangaande de samenwerking op het gebied van internationale ontwikkeling en humanitaire hulpverlening, 19-3-1973, pag. 9).

<sup>2)</sup> Julius K. Nyerere: Ujamaa: Essays on Socialism, pag. 25:

„Hoe kunnen wij afhankelijk zijn van giften, leningen en investeringen van buitenlandse firma's zonder onze onafhankelijkheid in gevaar te brengen? De Engelsen

hebben een spreekwoord dat zegt: „Wie de fluitspeler betaalt, geeft de toon aan”. Hoe kunnen wij afhankelijk zijn van vreemde regeringen en firma's voor het grootste deel van onze ontwikkeling zonder aan die regeringen een groot deel van onze vrijheid te geven om te handelen zoals het hen behaagt? De waarheid is, dat wij dat niet kunnen.”

(Ed. Oxford University Press, Dar es Salaam, 1968).

3) Theresa Hayter: *Aid as Imperialism*. Ed. Penguins Books, Great Britain, 1971.

4) De betekenis van de kwaliteit van groepen die steun ontvangen, werd uiteengezet op de conferentie over ontwikkelingsprojecten van de Wereldraad van Kerken (Montreux 1970), waar werd gezegd van „counterpart”-groepen:

„Degenen die direct verantwoordelijk zijn voor de uitvoering van ontwikkelingsprojecten moeten tegelijkertijd verantwoordelijk zijn voor hun beheer.

Hoewel, rekening houdend met de behoefte aan nationale of regionale planning en coördinatie als met de noodzaak van het stellen van prioriteiten, wordt aanbevolen, dat nationale of regionale „counterpart”-groepen worden opgezet met een onafhankelijk karakter. Waar dat mogelijk is, moeten zulke groepen worden opgezet op nationaal of regionaal initiatief om nationale en regionale coördinatie en strategie te coördineren in de ontwikkelingsactiviteiten van de kerken. Deze aanbeveling moet worden toegepast op een experimentele basis in een beperkt aantal landen en na enige tijd aan een ander onderzoek worden onderworpen.

Omdat het karakter van zulke „counterpart”-organen moet worden aangepast aan de situatie in elk land of regio moeten de volgende richtlijnen in acht worden genomen:

- a. Ze moeten oecumenisch zijn samengesteld overal waar dat mogelijk is;
- b. het verdient aanbeveling, dat ze een relatie hebben met de nationale raden van kerken;
- c. ze moeten worden samengesteld uit leden die gekozen zijn wegens technische competentie, voorts met representatie van jongeren en vrouwen; verwaarloosde groepen moeten ook vertegenwoordigd zijn;
- d. van deze groepen wordt verwacht, dat ze het initiatief nemen tot studie en onderzoek betreffende nationale en regionale prioriteiten voor de kerken ten opzichte van ontwikkeling; ze moeten niet simpelweg reageren op initiatiefnemers tot projecten;
- e. ze moeten rekening houden met nationale ontwikkelingsplannen en daarop inspelen als dat mogelijk en passend is en ze moeten samenwerken met seculaire instanties, die betrokken zijn in technische samenwerking.”

(Fetters of Injustice, pag. 120, Ed. WCC, Genève 1970).

5) Eindrapport van de ad hoc commissie voor oecumenische projecten in Latijns Amerika, pag. 9.

6) Fetters of Injustice, pag. 110.

(vert.: dr. J. Verkuyl)

W. VAN DEN EERENBEEMT -  
MARITA BEKEMA

## Guatemala geholpen?

Als een bescheiden bijdrage aan de zich ontwikkelende gedachtenvorming over de kerkelijke hulpverlening willen wij, die via het bureau personele assistentie van de Nederlandse Missieraad en financieel geruggesteund door de Vastenactie in dit kader werden uitgezonden, zomaar wat kanttekeningen plaatsen bij de kerkelijke hulpverlening zoals wij die gezien en geproefd hebben in het deel van Guatemala waar wij onze standplaats hadden, in de hoop dat een steeds groter deel van de middelen, nu aangewend om gastarbeid als dat van ons mogelijk te maken, gebruikt zal kunnen worden om een kwalijker vorm van gastarbeid overbodig te maken. Om onze opmerkingen, slechts gebaseerd op een verblijf van drie jaar in een wat geïsoleerde en door een deel van de mensen met wie wij te maken hadden zelfs verwesterde omgeving, en slechts op uitdrukkelijke verzoek prijsgegeven, niet te fragmentarisch en anecdotisch te doen overkomen, willen wij beginnen met een beknopt overzicht van de kerkelijke geschiedenis van dit land <sup>1)</sup>, en willen wij vervolgens enkele Latijns Amerikaanse en met name Guatemalteekse geluiden laten horen over het probleem van de kerkelijke hulpverlening.

### 1. DE KOLONIALE ERFENIS IN BOEDELSCHIEDING

Na de vorming van de Centraal Amerikaanse federatie in 1823 was een van de eerste besluiten van het nieuwe congres het tot uitsluitende staatsgodsdienst verklaren van het Rooms-Katholicisme, erfenis van het koloniale verleden. Nog waren slechts enkele maanden verstreken na dit 'veelbelovend' begin, of de politieke scheiding tussen liberalen en conservatieven, welke de volgende 120 jaren de voornaamste kwestie was van de politiek in Guatemala, begon zich af te tekenen. Een van de voornaamste strijdpunten van de twee partijen was juist de status van de kerk. De conservatieven pleitten voor handhaving van de gunstige positie die zij genoten onder de Spaanse heerschappij. De liberalen, die na 1823 met een korte onderbreking tot 1839 en vervolgens van 1871 tot 1944 het heft in handen

hadden, voerden de anticlericale beginselen van de Verlichting in, mede om de politieke macht, de voorrechten en de rijkdom van de kerk ongedaan te maken.

In 1829 werd de aartsbisschop verbannen omdat hij zich verzet had, en zich nog zou verzetten tegen de onafhankelijkheid. Met hem werd ook een groot aantal religieuzen het land uitgezet, terwijl vervolgens de leden van de mannelijke religieuze orden die in het land waren gebleven werden gesecculariseerd, alle kloosterinstellingen werden opgeheven en hun bezittingen geconfiscieerd. Andere wetten vestigden de religieuze tolerantie, verboden straatprocessies, nationaliseerden de begraafplaatsen en verklaarden dat de Guatemalteekse staat wettelijk opvolgde in alle rechten over de kerk die de Spaanse staat had gehad onder het koninklijk patronaat.

Terwijl de conservatieven aan de macht waren (1839—1871), werden alle liberale wetten opgeheven en de voorrechten van de kerk hersteld. De religieuze orden werden weer erkend, de verbannen clerici weer in het land toegelaten, en in 1852 tekende men een concordaat dat zeer gunstig was voor de Guatemalteekse kerk, maar dat het recht van kerkelijk toezicht verleende aan de staat. Kortom, de staat hielp de kerk op alle mogelijke manieren en deze gunsten werden gelijkelijk beloond. Dit duurde tot 1871, toen de liberalen weer aan de macht kwamen en geleidelijkaan alle vroegere anticlericale maatregelen opnieuw invoerden, inclusief de tijdelijke of definitieve verbanning van verscheidene aartsbisschoppen en religieuzen. In de constitutie van 1879, welke geldend bleef tot 1944, toen de laatste van de klassieke liberale regeringen ten val werd gebracht, werd een en ander opgenomen. In 1884 werd toch een herzien concordaat getekend, waarin het Vaticaan de feitelijke stand van zaken erkende in ruil voor de erkenning van het recht van de paus de aartsbisschop te benoemen, voor de toestemming een nieuw seminarie te stichten, voor een jaarlijkse toelage van de staat aan de kerk en voor enkele kleinere voorrechten voor de clerus zoals vrijstelling van militaire dienst.

In 1912 waren er op bijna anderhalf miljoen katholieken nog slechts 109 seculiere en 10 religieuze priesters en dat getal bleef praktisch gelijk terwijl de bevolking groeide, zodat Guatemala de slechtste verhouding te zien ging geven tussen totale bevolking en priesteraandeel in Latijns Amerika. Het schaarse personeel werd geconcentreerd in de grotere plaatsen, steeds

meer afhankelijk van de rijken, die echter vanwege het prestigeverlies van de kerk en van het ambt niet toestonden dat hun zonen priester werden, tenzij in het buitenland.

Rond 1945 was de katholieke kerk dan ook nog slechts een zwak geraamte van wat ze eertijds was. De volksmassa had weinig contact meer met de kerk. De mensen geloofden in God en als 'goede katholieken' toonden ze een zeker respect voor de priesters en de kerk, doch hun religieuze kennis en activiteit waren zeer beperkt<sup>2)</sup>.

In 1944 werd, zoals gezegd, een eind gemaakt aan de liberale dictatuur en begon zo ook een nieuwe periode voor de kerk, gekenmerkt door een toevloed van buitenlandse personele en economische hulp en door een zekere vereniging van de vroegere vijanden van de kerk met haar verdedigers, gericht op een sterkere kerk die de weerstand van de Guatemalteekse maatschappij tegen de politieke ideeën van links, met name van het communisme, zou versterken. Een instrument daarvoor zou kunnen zijn de in 1946 opgerichte katholieke aktie. In die tijd werden ook de diplomatieke betrekkingen met het Vaticaan weer aangeknoopt.

In grote mate onder invloed van de buitenlanders, moreel, politiek en economisch gesteund door de regering van de Verenigde Staten en het Vaticaan, breidde het kerkelijk apparaat zich aanmerkelijk uit, met vele nieuwe bisdommen, parochies, instituten en programma's, een en ander op een — als reactie op de langdurige onderdrukking wellicht — wat triomfalistische en paternalistische manier.

## 2. LATIJNS AMERIKAANSE STEMMEN OVER DE HULPVERLENING

a. Tegen deze vervreemding van de kerk in Guatemala (80 % van de priesters is buitenlander!) zijn intussen wel stemmen opgegaan. De wil een eigen kerk op te bouwen bleek o.a. in het programma van een groepering van diocesane priesters en enkele leken, COSDEGUA, die zich meermalen uitsprak voor het vinden van een eigen weg naar een van iedere vorm van pastoraal kolonialisme en religieuze import bevrijde kerk. Interne moeilijkheden en telkens terugkerende conflicten met de bisschoppen hebben deze groep erg verbitterd, zodat de bevrijdende kracht die er in leefde bijna geheel gedooft. Een lid van deze groep schreef in 1971<sup>3)</sup>: „Wij Guatemalteken hebben ondervonden dat veel buitenlandse priesters zich met vanzelfsprekendheid op een hoger plan bewegen. Ik spreek dan



niet van degenen die zich uitdrukkelijk superieur achten; dezulken zijn er bijna geen meer, hoewel ze er vroeger waren. Ik doel op hen die er momenteel serieus van overtuigd zijn dat ze geroepen zijn om ons te dirigeren. Ze denken zonder kwade wil dat iets wat ondernomen wordt door Guatemalteekse priesters geen succes kan hebben . . .

Het overwicht van de buitenlandse priesters over de Guatemalteken kan men baseren op de drie realiteiten: op de eerste plaats was er de Vaticaanse politiek tot elke prijs de statistiekcijfers, die wijzen op een tekort aan priesters in Guatemala, te verbeteren. Deze politiek berust niet op een onderzoek naar de werkelijke oorzaken van dit tekort en kent slechts een onmiddellijke oplossing: de import van priesters. Deze fictieve oplossing, van buiten naar binnen, resulteerde in een afkeer van de Guatemalteekse priesters voor de buitenlanders, toen ze zagen dat Rome de verantwoordelijkheden voor de plaatselijke kerk in handen van vreemdelingen legde . . . Op de tweede plaats kunnen wij wijzen op de grote economische steun die de buitenlandse gemeenschappen van hun thuisfront ontvangen, zodat vlak naast een arme en ondervoede parochie van een Guatemalteek een prachtig woonhuis of een luxe school verrijst toebehorend aan een buitenlandse parochie. Tenslotte mogen wij de mogelijkheid niet uitsluiten dat de buitenlandse priesters beter voorbereid zijn, zowel in religieuze als in sociale zin . . .

Welnu, de daadwerkelijke prediking van het Evangelie zou de situatie van sociale onrechtvaardigheid die er in het land bestaat moeten veranderen. In dat geval zal de priester vroeg of laat botsen met de landeigenaars, de ondernemers, de weinigen die de macht in handen hebben. Zodra hij dat doet, zal de reactie van politieke zijde losbarsten en voordat hij zich zal kunnen verdedigen staat hij buiten het land. Zelfs voor de Guatemalteekse priesters kan de situatie zeer moeilijk zijn, maar een land-eigen priester is steeds een vervelend probleem voor een regering. Zodoende, iedere priester die in ons land komt werken weet tevoren dat hij niet meer dan oppervlakkige veranderingen kan veroorzaken. Maar toch zijn de Noord-Amerikanen, de Nederlanders en Belgen serieus van plan de situatie te veranderen en in sommige opzichten (zoals in de coöperatieven) kunnen ze wel succes hebben. Maar er zijn er ook die zich zonder veel omhaal wijden aan de liefdadigheid; en daarmee is het enige wat ze bereiken een bevestiging van het systeem van onrechtvaardigheid.”

Zo werd door een Guatemalteek het probleem verwoord dat tenminste door een deel van de buitenlandse pastorale werkers in de kuststreek eveneens heel scherp wordt aanvoeld <sup>4</sup>).

b. De Latijns Amerikaanse bisschoppen zijn of tenminste waren enthousiaster over de personele hulpverlening, zoals blijkt uit de informatie van de toenmalige secretaris-generaal van de CELAM aan de COGECAL in 1969 <sup>5</sup>).

Volgens de terzake gehouden enquête toonde men zich dankbaar voor de hulp, rekenend op een voortzetting en intensivering ervan, de negatieve aspecten corrigerend middels een betere selectie en voorbereiding van de kandidaten. In het algemeen meende de Latijns Amerikaanse hiërarchie dat de buitenlandse priesterhulp de bestaande crisis van de kerk niet kunstmatig verlengde noch dat deze een veronachtzaming van de eigen roepingen bevorderde, noch dat ze een soort religieus kolonialisme inhield. Doch ze begrijpt ook dat er serieus gezocht moet worden naar een definitieve oplossing voor de problemen zonder steeds afhankelijk te blijven van andere kerken, integendeel met de bedoeling een hulpbron te kunnen worden voor andere kerken. Het buitenlands personeel zou moeten komen om de eigen vitaliteit van de Latijns Amerikaanse kerk te helpen ontdekken en de uitwerking van een authentieke Latijns Amerikaanse pastorale te bevorderen.

Als positieve punten van de ontvangen hulp noemen de bisschoppen: de mogelijkheid van evangelisatie in religieus gemargineerde zônes, de pastorale verzorging van bijzondere groepen, de vorming van priesterkandidaten, de verkleining van de parochies, het vrijmaken van de eigen priesters om zich te bezinnen op de grote lijnen van een Latijns Amerikaanse pastoraal, de algehele vernieuwing van de Latijns Amerikaanse kerk, het voorbeeld van werkelijk apostolische priesters en de zichtbaarmaking van de universele gemeenschap.

Als negatieve punten worden genoemd: de onbeperkte voortzetting van een religieuze afhankelijkheid, het somtijds gesignaleerde gebrek aan integratie in de Latijns Amerikaanse pastoraal, veroorzaakt enerzijds door een gebrek aan planning en het gebruiken van de hulp alleen om de gaten te vullen, en anderzijds door een koloniale of superieure houding van de vreemdelingen die geen moeite doen zich de mentaliteit en de taal van de streek eigen te maken noch een serieuze studie maken van de lokale situatie,

het voorlopige karakter van het verblijf van de priesters die werken beginnen zonder ze af te maken of over te kunnen dragen aan hun opvolgers, en ten vierde het vaak voorkomende gebrek aan persoonlijke rijpheid.

Tenslotte werd gewezen op de theologische waarde van de missionaire activiteit, op voorwaarde dat deze gericht is op de ontwikkeling van een eigen kerk.

c. Niet alleen de bisschoppen, ook priesters, zusters en leken bogen zich over de problematiek. De deelnemers aan een pastorale cursus in Emaús<sup>6)</sup> schreven aan hun bisschoppen en oversten terzake o.a. dat hulp alleen aangevraagd zou moeten worden voor welbepaalde noden, na een serieuze studie van de lokale situatie, en niet alleen om bijvoorbeeld meer sacramenten te kunnen uitdelen of de invasie van de protestanten tegen te houden; dat studiecentra zouden moeten worden opgericht om het acculturatieproces te bevorderen en te begeleiden; dat alleen in uitzonderingsgevallen buitenlandse professoren zouden worden aangetrokken voor de seminaries en dat de vorming van de seminaristen zo authentiek mogelijk zou moeten zijn; dat geldelijke hulp alleen aangevraagd zou moeten worden voor pastorale projecten die nu van belang zijn en dat men de pastorale vrijheid er niet door in het gedrang zou moeten laten komen, de fondsen kanaliserend (in dezelfde richting als in de aanvraag voorgesteld) via het diocees.

Aan de 'gevende' kerken werd gevraagd elk kolonialisme te vermijden, zich niet te installeren in een functie die principieel tijdelijk is, de beste elementen te sturen, goed voorbereid en geroepen een bijdrage te leveren aan het Latijns Amerikaanse bevrijdingsproces in samenwerking met anderen. Verder vroeg men dat alvorens nieuwe werken te beginnen de noodzaak ervan grondig bestudeerd zou worden in samenspraak met de plaatselijke verantwoordelijken; dat aldus nodig geachte werken opgezet zouden worden volgens stijl en mentaliteit van de plaats om geen missie-eilanden te vormen; dat nooit een toekomstige zelffinanciering geblokkeerd zou worden om verdeeldheid tussen nationale en vreemde clerus te voorkomen; dat de hulp niet slechts gegeven zou worden in evenredigheid met het zichtbare succes ervan en dat mogelijke inkomsten opnieuw geïnvesteerd zouden worden en niet overgeheveld naar het moederland.

### 3. VOORLOPIGE CONCLUSIES

Concluderend<sup>7)</sup> zouden wij kunnen zeggen dat de kerkelijke hulpverlening zich zo gauw mogelijk zou moeten 'ontkerkelijken' op de gebieden die buiten het organisatorische en mentale kader van de kerk beter bestreken kunnen worden door terzake kundige (inter)nationale organisaties, eventueel onder druk gezet door christelijke groeperingen. En wat het strikt pastoraal werk betreft zou de hulpverlening zich overbodig moeten maken door echt lokale ontwikkelingen mogelijk te maken en te stimuleren, zodoende een werkelijke interkerkelijke assistentie of uitwisseling toelastend.

Waar de (inter)nationale organisaties of de kerkelijke hiërarchie nog te kort schieten door de noden niet te zien, de verkeerde remedies te gebruiken of de hulpmiddelen te verspillen, zou vanwege de kerk een kritische houding of tijdelijke waarneming op zijn plaats zijn. Er wordt dus van binnenuit eerder gedacht aan een in gezamenlijk overleg geplande afbouw van bepaalde vormen van hulpverlening dan aan een tijdelijke stopzetting ervan, waarvan sommigen (meer van buitenaf?) een uitzuiverende uitwerking verwacht(t)en.

### 4. KANTTEKENINGEN VANUIT ONZE ERVARING

En wat hebben we nu ervaren? Het zou te ver voeren de hele voorgeschiedenis van Emaús uit de doeken te doen<sup>8)</sup>, hoewel de realiteit voor ons verblijf natuurlijk erg bepalend is geweest.

Met verschillende buitenlandse fondsen, zonder eigen inbreng, is een groots project opgezet op basis van wat westerse ogen als directe nood zagen, op basis van een toen (1967—1970) al in crisis verkerende pastoraal en op basis ook van de politiek van de geldgevende instanties, welk project nu slechts heel moeizaam over te dragen blijkt aan een Guatemalteeks equipe, niet klerikaal opgebouwd en met andere mogelijkheden en behoeften dan buitenlandse vrijwilligers.

Het geheel is voor begrippen van de streek luxe opgezet, hetgeen betekent dat het verblijf van groepen relatief gezien duur is, in geen verhouding tot het loon van de landarbeider, hetgeen natuurlijk op de eerste plaats aan het minimale karakter van dat loon ligt. Nu is een en ander — na de investering van bouw en inrichting — wel draaiend te houden door veel groepen te ontvangen die kunnen betalen en door fondsen te zoeken voor

de groepen die dat niet kunnen. Maar dan nog zijn er twee kanten aan het organiseren van een cursus voor bijvoorbeeld de leiders of deelnemers van de basisgroepen in deze omgeving: enerzijds doet het (ons) goed te zien hoezeer de wat comfort en goede voeding niets gewend zijnde landarbeiders of kleine boeren zich de tijdelijke verwenning dankbaar laten aanleunen; anderzijds vraagt men zich af of zo niet een vertekend beeld geboden wordt van de kerk die dergelijke faciliteiten te bieden heeft; of ook: enerzijds schept men een gunstig klimaat voor geconcentreerde studie en discussie en anderzijds roept men juist in deze groepen waar gewerkt wordt aan een kritische bewustwording van de situatie een pijnlijk probleem op, tot nu toe verdoezeld achter de notie van interkerkelijke solidariteit.

Nu is dit laatste begrip ook voor ons van essentieel belang: het zijn bij deze mensen, gemargineerd in alles, betekent voor hen, zoals wij het aanvoelen en zij het soms ook uitdrukken, een teken van hoop en houvast. We menen dat het daarom goed is uitzendingen van christenen uit het Westen naar de derde wereld financieel mogelijk te maken — juist ook buiten het kader van strikt technische hulp —, indien tenminste de geldinzamelingen ook eerlijk in dit perspectief gepresenteerd worden. Maar wij vragen ons daarbij wel af of dergelijke kapitaalwerken als Emaús geen belemmeringen vormen voor een niet nodeloos gecompliceerd contact met de mensen om wie het gaat.

Wij hopen dat een (eventueel negatieve) kritiek van henzelf zal komen. De eerste vragen rezen al, en wellicht zal binnenkort gesuggereerd worden de fondsen nodig voor het verblijf in zulk een duur huis liever te besteden aan bijvoorbeeld de financiering van eigen vrijgestelden, die een blijvender betekenis kunnen hebben en niet aan dezelfde beperkingen onderhevig zijn als een buitenlander.

Geschikte kanalen voor de dan wenselijke hulp zijn er nog nauwelijks, omdat het iets nieuws betreft dat niet past in de oude structuren, maar via solidaire medechristenen moet daar een oplossing voor gevonden kunnen worden, die voldoende vrijheid laat om voor de bevrijding zinvol te zijn. Zoals de vele MI-autonummerplaten<sup>9)</sup> de Guatemalteekse autorijder moeten steken, zo zou ook de eenvoudige christen wat alerter kunnen worden voor de schijn tot een buitenlandse gemeenschapsorganisatie te behoren. Nu is het gemak waarmee de grote meerderheid van het volk de buitenlander aanvaardt frappant, maar triest is de verbazing dat iemand

die geen buitenlands accent heeft toch voor kan gaan in de liturgie of dat ook een priester niet noodzakelijk uit een auto hoeft te komen; en alarme- rend is het ongeloof dat op de gezichten te lezen valt wanneer gezegd wordt dat de middelen beperkt zijn.

En beperkt zijn ze, als men de noden ziet. Maar beperkt vooral doordat het simpele inpompen van geld geen oplossing is. Natuurlijk zijn er nood- situaties die om een directe actie vragen en wij hechten dan ook veel belang aan deze hulp-in-nood bij natuurrampen en dergelijke, omdat zo ook aan de armsten duidelijk kan worden dat ze vrienden hebben op wie ze in de uiterste nood kunnen rekenen. Dat dit gewaardeerd wordt blijkt ons nu, in de dagen dat wij dit schrijven, nu burens en vrienden die ons echt niet platliepen en aan wie we slechts sporadisch een dienst konden bewij- zen, hun spijt uitdrukken over ons vertrek, omdat wij voor hen toch door het als een dichtbij geweten soort uiterste toevlucht iets betekenden.

Toch begrijpen wij ook dat noodhulp alleen niet voldoende is en dat niet alle landen in staat zijn hun eigen weg te banen in een tijdelijk isolement. Maar wat dan te denken van de door ons gesignaleerde kerkelijke hulp? De belangrijkste kwestie lijkt ons nu op dit moment de kans die nieuwe vormen van kerk- en menszijn krijgen. De oude structuren zijn als zodanig ten dode opgeschreven, hetgeen natuurlijk hier voor velen moeilijk te aanvaarden is in het stadium van een — zoals boven beschreven — recente wederopbouw van de kerkorganisatie, maar hetgeen toch geen ramp is als de daarin geïnvesteerde mankracht, inspiratie en liefde als voedingsbodem kunnen dienen voor nieuw leven.

Hulp die via de oude structuren binnenkomt en besteed wordt, verdient dan nog nauwelijks veel hervormingspogingen. Wij denken hier aan het internationaal verkeer van misintenties, aan geld van de Kindsheid dat zonder sleutel verdeeld wordt, aan Caritas, aan bijdragen in het onder- houd van de schaarse seminaristen, etc.

Problemen die enkelen zich nog maken over de moeilijkheid het nog be- staande systeem van parochies met pastores die dank zij buitenlandse fondsen de zaak draaiende en de auto's rijdende houden straks over te dragen aan Guatemalteekse priesters, zullen zich zelf oplossen doordat dát niet meer overgedragen zal kunnen worden.

En voor de nieuwe vormen die zich beginnen af te tekenen wordt uitge- gaan van de bestaande (on)mogelijkheden, waarbij de buitenlandse mis-

sionaris voorlopig nog een stimulerende taak kan hebben en waarvoor misschien voor hemzelf en voor het werk een incidentele hulp welkom kan zijn.

In een gebied waar van menselijke vrijheid nog zo bitter weinig te merken is, zal de pastoraal direct te maken krijgen met de meest elementaire economische en sociale behoeften; en daarom verwachten wij dat de sinds kort ontwakende bewustwording, gestimuleerd door een geconcretiseerde bijbellezing en een de situatie bevragend samenzijn zal uitlopen op een vraag aan de westerse instanties — de kerk inbegrepen — om solidariteit in de vorm van steun aan bevrijdingsbewegingen, aan stakingskassen van vakbonden, aan boycotvoorstellen en dergelijke, en dan liefst via verwante organisaties en bewegingen in het Westen. Een attente solidariteit dus, een niet aflatende kennisname van de noden, een kritische houding tegenover de eigen westerse samenleving, in welk kader een tijdelijk, geëngageerd verblijf in de derde wereld, met alle inherente moeilijkheden, zeer zinvol kan zijn, mits men vertrekt zonder illusies of te welomlijnde plannen, zodoende desillusies en frustraties — jammer genoeg nog teveel gezien hier — te vermijden.

Graag danken wij ook op deze plaats allen die ons de drie jaar Guatemala hebben mogelijk gemaakt, vooral hen die ons ondanks onze niet perfecte taalkennis, ons beperkt inlevingsvermogen en soms ons gebrek aan inzet steeds aanvaard hebben zonder ons ooit het gevoel te geven indringers te zijn.

1) De gegevens van de kerkgeschiedenis ontlene we aan Bruce Johnson Calder, *Crecimiento y cambio de la iglesia católica guatemalteca 1944—1966* (Estudios centroamericanos no 6, Guatemala 1970).

2) Wij laten hier de problematiek van de Indianen, die ons te ver zou voeren, bewust buiten beschouwing, aangezien onze ervaring vooral betrekking heeft op de geladiniseerde zuidkust van het land.

3) Dr. Oscar Orellana, *Evangelización - Colonización*, Guatemala 1971, pp. 20-22.

4) Zie bijvoorbeeld de verantwoording die een groep missionarissen aflegde over hun optie van het verblijf in Guatemala: *Ontwikkeling of bevrijding*, o.a. opgenomen in *De Bazuin* 1974.

5) Eduardo Pironio, *Proceso a la ayuda sacerdotal (del exterior) a América latina* (Mensaje Iberoamericano 45—46, Madrid 1969, 3—13; *Le Christ au monde* XV, 1970, 6, 495—501; *Between honesty and hope*, New York 1970, 235—247).

6) In 1973—1974 organiseerde het Instituto de capacitación misionera de Guate-

mala in samenwerking met het Instituto pastoral de Latino-américa (IPLA) drie zes weken durende cursussen in Emaús voor pastorale werkers uit Centraal-Amerika. Dit gestencild document is van de derde groep (januari 1974).

7) Tevens in aanmerking nemend andere publicaties, wellicht meer bekend maar buiten het kader van deze kanttekeningen vallend, zoals de knuppel in het hoenderhok van I. Illich, *The seamy side of charity* en de brief van 220 Chileense priesters.

8) Zie W. A. van den Eerenbeemt, *Scheut in Guatemala, Escuintla 1974* (gestencilde uitgave 147 pp.).

9) MI betekent natuurlijk *Misión Internacional*, maar gewoonlijk zegt men *Misión Imposible!*

## Leid (ons) niet in verzoeking....

### VERANTWOORDING

Door de redactie is ons gevraagd onze persoonlijke mening te geven omtrent de gevolgen van de geldstroom (met name de "Kom over de Brug"-aktie) uit westerse kerken in ontwikkelingslanden. Na enige aarzeling hebben wij besloten om samen te trachten aan dit verzoek te voldoen. Deze aarzeling komt voort uit de overwegingen dat, 1) wij vanuit de Midden-Javaanse situatie onmogelijk een 'wereldomvattende' aktie, zoals "Kom over de Brug" bedoelde te zijn, ook maar enigszins evenwichtig kunnen beoordelen, en, 2) ons geen evaluatie-rapport bekend is naar aanleiding van de eerste aktie, zodat wij onze mening niet kunnen verifiëren met meer algemene kenmerken van de gevoerde akties. Ondanks deze aarzeling hebben wij toch gemeend onze beoordeling van het effect van dergelijke akties op de plaatselijke kerken aan de redactie op te moeten sturen.

Onderstaande opmerkingen zijn, bij gebrek aan enig onafhankelijk onderzoekmateriaal, gebaseerd op algemene waarnemingen vanuit een sociologische benadering, beperkt tot de situatie van de Indonesische Kerken, meer in het bijzonder de Midden-Javaanse.

In wezen behoren de "Kom over de Brug"-akties tot het veel algemenere probleem van de verhouding rijke-arme landen/kerken. Door hun incidenteel karakter en de grootte van de bedragen krijgen ze echter een extra dimensie en kunnen ze apart beoordeeld worden, hoewel nooit geheel los van het algemene kader. Veel van de opmerkingen hieronder zijn daarom ook van toepassing op de meer 'normale' hulp-verhouding tussen de materieel rijke en arme landen/kerken.

#### I. EFFECT VAN HULP OP PLAATSSELIJKE KERKEN

##### 1. *Onderlinge kerkelijke verhoudingen*

Voor de Indonesische situatie zijn de "Kom over de Brug"-akties van onmiddellijke invloed op de *onderlinge kerkelijke verhoudingen*. Histo-

risch hebben een aantal kerken zeer specifieke banden met de 'moederkerken', vaak sterk bepaald door cognitieve relaties, waarbij het beheersen van de 'taal' van enorme invloed is. Die kerkleiders hier, die nog Nederlands kunnen spreken en schrijven, beschikken daarmee over een 'machts'middel, (ook in negatieve zin door privé-korrespondentie te onderhouden waarin tegen de officiële procedure kan worden ingegaan) en de zendingmensen in Nederland, met hun veelal jarenlange persoonlijke ervaringen en kennissen/vrienden in Indonesië, beschikken eveneens over een 'meer'-kennis die de 'gewone' deputaat ook monddood kan maken.

De kerken, die over deze speciale banden beschikken, hebben hiermee een voorsprong op andere kerken (veelal jongere en van andere kerkelijke signatuur, Pentecostal, Baptist) bij het geïnformeerd worden over aard en doeleinden van hulpakties.

Nu bestaat er ook een Raad van Kerken in Indonesië (D.G.I.), die strategisch gezien, in dit land van vele religies, op nationaal niveau het protestantse 'gezicht' representeert. Binnen deze Raad is een duidelijke trend waarneembaar om dit politieke aspect sterk te ondersteunen met economische machtsmiddelen. Niet alleen is het haar bedoeling om alle protestantse kerken in een overkoepelend orgaan te representeren, maar ook om de beschikbare fondsen zo evenredig mogelijk te verdelen over de partnerkerken (en daarmee uiteraard de eigen positie te versterken). Door vele partnerkerken, met name die over specifieke relaties beschikken, wordt dit laatste aspect met argusogen gevolgd. Afgezien van vele vraagtekens omtrent de kundigheid van het financiële beheer van het centrale orgaan is men vooral bang, dat een dergelijke 'verdeling' een nadeel zal betekenen en is men ook niet geheel zeker of de invloedrijkste leiders van deze Raad bij de hantering van de verdeelsleutels geheel vrij zijn van eigen groeps/ethnische belangen.

De aktievoerders in Nederland mengen zich, hoe dan ook, in een intern probleem dat reeds veel spanningen veroorzaakt ook zonder de miljoenen verleiding van 'Kom over de Brug'. Vertrouwt men namelijk op de cognitieve banden, veelal niet zonder reden omdat dan enige bekendheid mag worden verondersteld met de werkelijkheid c.q. haalbaarheid van een bepaalde projektaanvraag, dan ondermijnt men het streven van de Nationale Raad van Kerken, hetgeen door laatstgenoemde niet in

dank wordt afgenomen. Omgekeerd is ook duidelijk, dat spanningen worden veroorzaakt tussen de toch niet altijd even florerende relaties tussen zendende kerken en hun partnerkerken.

Voorzover ons bekend is, is tijdens de eerste aktie de eerste procedure bewandeld en is men voor de tweede aktie daarop teruggekomen en heeft men getracht de Raad van Kerken (D.G.I.) in te schakelen bij de selectie en toekenning van de projektaanvragen. Naar wij vernomen hebben is, mede door het grote aantal aanvragen en de relatief korte periode waarin geselecteerd en vastgesteld moest worden, van een grondige afweging en beoordeling niet voldoende terecht gekomen.

Hierbij doet zich nog een factor voor die de complexiteit van de Indonesische kerken weerspiegelt. Naast de zgn. suku-kerken, kerken op ethnische basis georganiseerd, bestaan er de denominaties op meer dogmatische gronden. Het eerste type is min of meer geografisch te verdelen, het tweede is echter overal verspreid. Zo kan het voorkomen dat in een regio, bijvoorbeeld de provincie Midden-Java, door verschillende kerken projecten van gelijke aard worden ingediend die op grond van kerkelijke verdeelcriteria misschien gerechtvaardigd zijn, maar door de regionale concentratie onevenwichtig zijn.

## 2. Soort projecten

Hiermee raken wij een ander probleem: het *soort projecten*. Over het algemeen hebben de Indonesische kerken, met name onder invloed van de zendende kerken, een kerkstructuur die veel te kostbaar is om met eigen middelen te onderhouden. Allerlei diensten zoals ziekenhuizen, scholen, diakonaat (weeshuizen, tehuizen voor ouden van dagen) behoren tot de 'opgelegde' taken van de huidige kerken. Daarnaast heeft men de pastorale- en evangelisatie-diensten. Een objectief (los van financiële consequenties) onderzoek zou wel eens aan het licht kunnen brengen, dat de kerkleiding de laatste meer ziet als een eigen taak en de andere diensten meer doet in zoverre er fondsen voor beschikbaar zijn. Nu is men zich mede door die cognitieve relaties er goed van bewust, dat juist die categorie diensten, - ruwweg, de maatschappelijke functies van de kerk - goed 'vallen' bij de kerkmensen in Nederland: voor een school voor maatschappelijk werksters wil men wel geld geven, voor een evangelistenopleiding zegt men: 'dat is jullie taak'.

Deze opvatting, al dan niet juist, wordt versterkt door de richtlijnen waaraan de projektaanvraag moest voldoen, deze had een zeer sterk 'maatschappelijk' karakter (althans voor wat betreft de tweede aktie). Het gevaar - en bepaald niet denkbeeldig - is dat men, terwille van het projekt, om welke motieven dan ook, een aanvraag indient die zodanig geformuleerd is dat die redelijke kans maakt geaccepteerd te worden, zonder dat het de hoogste prioriteit vormt voor de eigen kerkelijke behoeften. Het gevolg is dat de kerkstructuur weer is verzaamd met extra lasten, vooral voor de routine-uitgaven zoals exploitatie-onkosten. Een duidelijk voorbeeld zijn de zgn. vormingscentra.

Na realisering van de 'Kom over de Brug'-aktie zal Midden-Java drie extra vormingscentra er bij hebben, naast de reeds bestaande mogelijkheden, die een aantal redelijk goed geoutilleerde conferentie-oorden bieden; dit alles voor een geschat totaal van  $\pm 200.000$  protestantse christenen. Op grond van het aantal, en voor Nederlandse verhoudingen, misschien redelijk, maar gezien de financiële draagkracht een te groot aantal om al deze centra met een redelijke bezetting te exploiteren. Gevreesd moet worden dat zij het lot volgen van het 'gemeenschapscentrum' dat annex de grote kerk in Salatiga is gebouwd dat merendeels ongebruikt is (1e aktie).

## 3. Prestige

Een van de vermoedelijke oorzaken waarom kerkleiders toch dergelijke projecten aanvragen, hoewel ze zich het bovenstaande vaak wel bewust zijn, is de mogelijkheid van het verwerven van *prestige* binnen eigen gemeente/kerk wanneer men een projekt heeft 'verworven'.

Wie op de hoogte is van de situatie binnen de Indonesische kerken is zich bewust dat nog zeer vaak 'feodalistische' of 'patrimoniale' tendenzen binnen de kerkelijke organisaties en structuren meespelen. Zo komt het voor dat 'toevallig' de ter beschikking gestelde beurzen voor een bepaalde kerk worden toegekend aan familieleden van synodebestuurders. Maar ernstiger is dat kerkleiders over het algemeen geen informatie verstrekken over de herkomst van projecten hulp, hun opzet en doel. Zo wordt hun positie, juist door de 'vaagheid' rondom het projekt, versterkt, want als persoonlijke verdienste, aangerekend. In een dergelijke sfeer past het ook dat de kerkleiding nalaat om de mening van de

gewone kerkleden te vragen. Het is ons bijvoorbeeld niet bekend wat de jeugd vindt van de hulp.

Het bovenstaande probleem zouden wij de 'representativiteit' van de aanvraag willen noemen: 'wie' vraagt en 'wie' krijgt.

#### 4. Bestaande initiatieven

Wat geldt voor alle hulp, maar in versterkte mate voor grote projecten waarbij veel geld is gemoeid, is het gevaar dat dit „aanbod” — mede voortgekomen uit de gewetensnood van de christen broeders en zusters in de rijke kerken? — *bestaande initiatieven* doodddrukt. Komt er namelijk toch veel geld over de brug, waarom zouden wij hier dan zoveel moeite doen? Het hoeft niet zo te zijn, maar er zijn genoeg voorbeelden om dit probleem niet lichtvaardig weg te wuiven.

Er zijn ons meningen bekend, vooral van diegenen die niet in leidende functies zitten binnen de kerk maar wel maatschappelijk in een positie verkeren om zich een goed oordeel te kunnen vormen, bijvoorbeeld als onderwijzer of ambtenaar, die bevreesd zijn dat de hulp de zelfstandigwording in gevaar brengt.

#### 5. Beheer

Nauw verbonden met het bovenstaande is de kwestie van het „*beheer*”. Het is geen geheim dat de corruptie binnen dit land een verziekend gewel is. De kerken, en je zou haast zeggen, hoe kan het anders, een onderdeel vormend van diezelfde maatschappij, zijn niet immuun gebleven voor deze ziekte. Wie te maken heeft gehad met het verschijnsel corruptie binnen de kerken of kerkelijke organisaties weet de vernietigende uitwerking op de 'gemeenschap der heiligen'. Elk groot bedrag dat weer ter beschikking gesteld wordt, vormt, indien er geen zeer zakelijke afspraken zijn gemaakt over uitgave en verantwoording, een nieuwe bedreiging voor de gelovigen. De kerken in het Westen kunnen zich o.i. niet, zoals hulporganisaties, ervan af maken door te zeggen dat het de verantwoordelijkheid is van de zelfstandige partner.

Veelal wordt gebruik gemaakt van het argument dat controle een vorm van bevoogding is, die niet meer thuishoort in deze post-koloniale tijd. Wij zijn van mening dat dit een 'Pilatus'-houding is. Geen 'vuile handen'

hoeven te maken en de verantwoordelijkheid van zich afschuiven! Men wordt dan gelegenhedsgever en leidt niet in verzoeking.

#### 6. Projecten en kritische vragen

In deze paragraaf zullen wij de 'Kom over de Brug'-projecten (I en II) in *Midden-Java* noemen die ons bekend zijn en die van enkele kritische vragen voorzien.

- a) G.K.D.-kerkgebouw, annex 'gemeenschapsgebouw' te Salatiga.  
Als kerkgebouw blijkt het, voor het aantal leden, aan de kleine kant te zijn, maar de 'andere' helft, het gemeenschapsgebouw, functioneert nauwelijks. Vermoedelijk doordat het door niet-kerkleden toch gezien wordt als eigendom van de G.K.D., maar ook eigen leden gebruiken het slechts af en toe voor bruilofsrecepties.
- b) Studententehuizen en leslokalen van de Theologische Hogeschool, Duta Wacana, te Jogjakarta.  
Misschien vanuit de behoeften van de school zelf gezien erg nuttig, toch is het de vraag of niet juist nú deze gebouwen als fysieke belemmering kunnen worden beschouwd om tot integratie van theologische opleidingen op Midden-Java te komen. Een probleem dat, bij blijvend afnemend aantal studenten, in de naaste toekomst urgent wordt.
- c) Een schoolgebouw voor het voortgezet middelbaar onderwijs te Purwodadi. Vermoedelijk wenselijk, gezien de onderwijssituatie in een minus-gebied. Maar hier doet zich een duidelijk voorbeeld voor, dat tekort aan toezicht op het beheer grote conflicten en spanningen binnen de classis veroorzaakt heeft.
- d) Vormingscentrum voor het kerkelijk kaderwerk te Jogjakarta. Als centrum voor activiteiten waarin twee kerken participeren erg wenselijk. Maar het is de vraag of de exploitatiekosten zelf gedragen kunnen worden, ondanks de, mede op aandrang uit Nederland, eenvoudiger opzet dan het oorspronkelijke plan.
- e) Vormingscentrum te Magelang. Ingediend door een kerk die tevens in het kaderwerk (punt 6d) participeert. Als voor het vormingscentrum te Jogjakarta al zorgen bestaan voor exploitatie en bezetting, hoeveel te meer dan voor een kleine kerkgemeenschap.
- f) Studiecentrum te Semarang. In dezelfde stad bestaat reeds een studentencentrum van de Baptisten met een grote onderbezettingsgraad.

Men kan slechts vrezen dat het nieuwe centrum, dat naar het schijnt vrij luxueus zal worden, een zelfde lot zal treffen.

### 7. Hulp bij „missionaire” taak

Een vraag, die zeker bij een evaluatie-onderzoek behandeld zou moeten worden, is in hoeverre de „missionaire” taak van de ontvangende kerk bij dergelijke hulp gebaat is, of in hoeverre er juist van een belemmering sprake is. Wij zijn ons ervan bewust, dat dit probleem zich slechts ten dele in een sociologisch onderzoek laat vangen, omdat de Heilige Geest zich niet laat kwantificeren. Toch zou een vergelijking tussen twee kerken, van gelijke ethnische signatuur in eenzelfde gebied, waarvan de een wel en de andere geen of nauwelijks steun heeft ontvangen, wel eens verrassende resultaten kunnen laten zien <sup>1)</sup>.

Voor Noord-Midden-Java is er een mogelijkheid tot een dergelijke studie. Op grond van cijfers komt er een interessant gegeven naar voren. De Gerejja Kristen Jawa (G.K.D.), de grootste partnerkerk van de Gereformeerde Kerken in Nederland, heeft sinds jaren een zeer grote steun uit Nederland ontvangen, regelmatig en via ‘Kom over de Brug’ (I en II). Daarnaast is er de veel kleinere Javaanse Kerk van Midden-Java ten Noorden (min of meer de voortzetting van de oude Salatiga-zending) de G.K.D.T.U., die geen projecten-hulp heeft ontvangen en nauwelijks enige steun (slechts gedurende enkele jaren 2 missionaire predikanten uit Duitsland). In 1964 hadden beide kerken resp.  $\pm 55.000$  <sup>2)</sup> en  $\pm 1.500$  <sup>3)</sup> leden en in 1969 de G.K.D.  $\pm 85.000$  <sup>2)</sup> en de G.K.D.T.U. in 1974  $\pm 20.000$  <sup>3)</sup>.

Procentueel een stijging van 55% voor de G.K.D. over een 5-jaren periode <sup>4)</sup> tegenover een stijging van 1100% (!) van de G.K.D.T.U. over 10 jaar. Oftewel jaarlijks 11% tegenover 110%.

### 8. Niet-christelijke omgeving

Behalve dit probleem, zal een evaluatie-onderzoek zich ook bezig moeten houden met de vraag wat het effect is van „grote” projecten op de niet-christelijke omgeving.

In dit verband is op te merken dat er een neiging bestaat, zowel bij de Rooms-Katholieke Kerk als bij sommige protestantse kerken om ‘aan de grote wegen te bouwen’. Fysiek vallen de nieuwe kerken zeer op. Dat dit

als een uitdaging door de, voor Midden-Java, voornamelijk Moslimse gemeenschap wordt beschouwd hoeft nauwelijks betoog <sup>5)</sup>. Binnen de Javaanse cultuur speelt echter een ‘mooi gebouw’ een belangrijker rol dan in het Westen en zeker voor een minoriteitsgroep (nog geen 1% van de totale bevolking van Midden-Java en Jogjakarta), die naar eigen plaats zoekt, een zaak waarvoor men begrip kan hebben, al vragen we ons af of het ‘het gestalte geven van Jezus Christus in de Indonesische samenleving’ bevordert.

## II. VOORSTELLEN

Tenslotte, het zij nogmaals herhaald, wij kunnen geen oordeel geven over de “Kom over de Brug”-aktie in zijn *totaliteit*, maar op grond van bovenstaande opmerkingen zouden wij ernstig op het volgende willen aandringen:

- a) Niet te beginnen aan de voorbereiding voor een derde aktie voordat grondig de effecten van de eerste twee zijn beoordeeld, en dat dan niet door de aktievoerders zelf.  
Wij geloven dat, indien een aktie eenmaal wordt voorbereid, die een eigen leven gaat leiden en niet meer kan worden geremd.
- b) Wij zijn overtuigd van de grote noodzaak om gedurende nog lange tijd op materiële manier de arme landen te helpen, inclusief de kerken. Wij vragen ons alleen af of dit gekoppeld moet worden aan dergelijke ‘projecten-akties’, die dure kerkstructuren bevestigen en bepaalde ‘ontwikkelings’-verwachtingen creëren of stimuleren en behoeften scheppen die niet authentiek zijn.

Indien het in Nederland moeilijk is om grote fondsen te werven zonder dit te koppelen aan een projectenlijst, dan vragen wij ons af of het dan niet toch een probleem is van de Nederlandse christen, die slechts dank zij kundige en geraffineerde aktiemethoden bereid is om zijn verre naaste te helpen.

Moet de Indonesische christen daar het slachtoffer van worden? Kan de aktie niet gericht worden op een mentaliteitsverandering, zodat met ‘ruime hand’ gegeven wordt daar en wanneer de partnerkerk het werkelijk nodig heeft (en vindt).

Zoals bij het hele veranderende inzicht over ontwikkelingshulp zou het



ook wel eens kunnen zijn dat werkelijke hulp, ook materieel, het rijke Westen heel wat meer zal kosten dan de gift voor Kerstmis, die ook nog aftrekbaar is voor de belasting.

- 1) Uiteraard zijn wij ons bewust dat een dergelijke vergelijking zich niet mag laten beperken tot groeicijfers alleen. De kerkelijke en historische achtergronden zijn van zeer groot belang en bepalen waarschijnlijk in grotere mate de missionaire activiteit. Voor een zeer korte beschrijving van de achtergronden van de twee kerken en hun historie wordt verwezen naar ds. Rullmann's: *De Gereformeerde zending in Midden-Java, Baarn, z.j. De G.K.D.T.U. of ook wel Perapatan Agung* genoemd, vormt de voortzetting van kerkelijke groepen in noord-midden Java van de zgn. Salatiga-zending, die zich na een aanvankelijke, korte samenvoeging met de G.K.D., omstreeks 1949 weer afsplitsen. De Salatiga-zending had een andere kerkelijke structuur (o.a. meer nadruk op de rol van de leken) en was piëtistischer dan de Gereformeerde zendingskerken. Toch menen wij dat in het kader van een bespreking van het effect van de „Kom over de Brug“-akties deze opvallende verschillen in groeicijfers een interessante aanleiding vormen om verder onderzoek te stimuleren.
- 2) Gegevens uit 'Perkembangan Jemaat G.K.J.' J. Sardi Karjoredjo, Den Haag, 1973. De kerkleden in Lampung en Z.-Sumatra niet meegerekend.
- 3) Gegevens van Pdt. Garte, Missionair predikant van G.K.D.T.U. (1964—1974).
- 4) In 1972 werd het aantal op  $\pm$  110.000 geschat (ook hier zijn de Lampung en Zuid-Sumatra in mindering gebracht). De jaarlijkse groei ná 1969 wordt op 5 % geschat (Warta Gereja, Th. VIII, no. 1, jan. 1973).
- 5) uit Exchange, no. 5, blz. 9: Mgr. Paul Sani: "We have to pose the question whether or not we need these great and expensive buildings. If we look at other religions: they don't possess these great and expensive buildings." Geciteerd uit: Nationalisme para rohaniwan/rohaniwati pribumi dalam kerja sama dengan para missionaris: The nationalism of the priests and nuns and their cooperation with expatriate missionaries, in PASTORALIA, 1972/I, blz. 50.

O. NOTOHAMIDJOJO

## Twee verschillende levenshoudingen van de ontwikkelings- en ontwikkelde landen, die betrokken zijn bij de hulpverlening in Indonesia

### INLEIDING

Wie zich rekenschap geeft van de betekenis van de interkerkelijke hulpverlening door een westers land als Nederland, aan een oosters land als Indonesia, dient dieper te graven dan de uiterlijke zijde van de zaak. De interkerkelijke hulpverlening geschiedt binnen twee principieel verschillende culturen. Wij kunnen niet volstaan met de sociologische kant te releveren, maar zijn gehouden de levenshouding in beide culturen in acht te nemen. Indonesia is geen westers land en heeft ook geen westerse cultuur. Indonesia ziet de wereld anders dan Nederland en benadert de wereld met een principieel andere levens-attitude. Nederland en Indonesia hebben twee verschillende culturen en staan tegenover wereld en leven met twee principieel, verschillende levenshoudingen. In Indonesia domineert het *monisme*, in Nederland het *dualisme*.

### I. MONISME

#### 1. Een begripsomschrijving

In zijn „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, geeft Rudolf Eisler voor monisme deze omschrijving: „die Tendenz der Zurückführung der Mannigfaltigkeit eines Gebietes auf eine Einheit, die Ableitung oder Erklärung von Verschiedenheiten aus einem einheitlichen Prinzip“<sup>1)</sup>. Lalande definieert monisme, als „tout système philosophique qui considère, l'ensemble des choses comme réductible à l'unité“<sup>2)</sup>. Het onderscheid tussen monisme en pantheïsme omschrijft Zoetmulder aldus: „in het pantheïsme: de wereld opgaande in God, de wereld op een of andere wijze een onderdeel van zijn wezen; in het monisme: God opgaande in de wereld, de wereld het enige absolute Zijn“. In het monisme gaat God op in de wereld. In het monisme wordt alles herleid tot één principe. In de beschouwing van het monisme is de mens slechts een verschijnsel temidden van de menigvuldigheid van verschijnse-

len in de kosmos. De mens neemt geen eigen plaats in in de kosmos. De mens verschilt kwalitatief niet van de andere verschijnselen. De mens staat niet tegenover de kosmos, maar is slechts een deel ervan. De mens is één met de wereld.

In het wereldbeeld van het monisme leeft een „kosmisch levensbesef”<sup>3)</sup>. Dit kosmisch levensbesef gaat uit van een principieel eigen wereldbeeld. Men kan zeggen, „dat in dit wereldbeeld de mens niet op een platform gaat staan en de wereld rondom zich met microscoop en telescoop onderzoekt en aan zich onderwerpt, maar zich veel meer in die wereld voelt opgenomen, zich een deel er van weet en aldus zijn leven leeft in de symbiose met alles, wat rondom hem is”<sup>4)</sup>.

In het monisme is de mens zich niet bewust van het specifiek humane. De mens leeft in een „kosmisch gemeenschapsgevoel”. Hij is een deel en een gelijkwaardig deel naast andere delen in de natuur. In het monisme wordt aanvaard dat „mens en natuur identificeerbaar en verwisselbaar zijn”<sup>5)</sup>.

### 2. *Ongebroken continuïteit*<sup>6)</sup>

De westerse cultuur wordt gekenmerkt door een heftig en gebroken rythme. De westerse cultuur heeft in haar geschiedenis herhaaldelijk gebroken met het gezag der traditie. Voor de oosterse cultuur is de traditie een onbewegelijk fundament. Daar heerst een ongebroken heerschappij van de traditie over cultuur en samenleving. De oosterse mens durft niet zo maar af te wijken van de traditie. In het Oosten oriënteert men zich op het verleden. Men kijkt naar het voorbeeld en de lering van ouders en voorouders. Men gaat ervan uit, dat het hele leven berust op de bestaande orde, die wordt verstevigd door rites en mythen. De traditie houdt samenleving en cultuur gevangen.

### 3. *Natuur-gebonden*<sup>7)</sup>

Behalve door traditionalisme is het leven van de oosterse mens gekenmerkt door gebondenheid aan de natuur. Die afhankelijkheid van de natuur is niet op te vatten in absolute zin. Maar mens en samenleving in een oosterse cultuur passen zich meer aan aan de natuur dan dat ze die beheersen. De mens aanvaardt meer wat de natuur hem geeft dan dat hij de natuur in bedwang houdt. Door deze afhankelijkheid van de natuur is

de cultuur in het monisme meer conservatief en statisch van aard. In zulk een statische cultuur zijn er nog geen potenties werkzaam, die dringen naar progressie en dynamica in de wereld.

### 4. *De natuur, een sacrale totaliteit*

In het monisme is de natuur de macro-kosmos (grote wereld) en de mens de micro-kosmos (kleine wereld). De macro-kosmos vormt een sacrale totaliteit. Niet alle delen worden echter geacht sacraal te zijn. Volgens monistische opvatting zijn er delen, die niet sacraal zijn. Daarentegen zijn er delen, die als sacraal (angker) worden gekwalificeerd, zoals graven en bepaalde bomen (waringin, aren, palm). Er zijn eveneens bepaalde cultuur-elementen die sacraal worden geacht: kraton (paleis van de koning), kris en speer. Ook zijn er bepaalde mensen, die sacraal zijn: de vorst, de deurbewaarder van een graf, de godsdienstleraar en de wali (religieuze bemiddelaar). De mens kan zijn sacraliteit vermeerderen door het bedrijven van ascese. Aldus is de macro-kosmos sacraal, doch niet op homogene wijze. De sacraliteit is heteroog verspreid.

### 5. *Het samenleven gekenmerkt door communalisme*

Het leven van de mens in het samenleven draagt het karakter van communalisme, d.w.z. het leven van de gemeenschap geniet de voorrang boven het individuele leven. Communalisme is de tegenvoeter van individualisme, zoals het zich uit in het liberalisme in het Westen. In het communalisme wordt het belang van de gemeenschap primair geacht en het individueel belang secundair.

Het communalisme vindt illustratie bij het „beschikkingsrecht” op Java en in Minangkabau (Sumatra)<sup>8)</sup>. Het beschikkingsrecht draagt in Minangkabau de naam van „hak ulayat”, dat ook voorkomt in tal van andere streken van Indonesia.

De uitingvorm van het hak ulayat is in het algemeen:

1. de kring en zijn leden mogen de woest gebleven grond binnen die kring vrij gebruiken (er ontginnen, een dorp stichten, producten verzamelen, enz.);
2. anderen mogen daar datzelfde alleen met toestemming van de kring en zijn leden doen en begaan zonder die toestemming een delict;

3. voor dit gebruik van grond moet, door vreemden altijd en door leden van de kring soms, worden betaald, hetzij een vergoeding, hetzij een huldegift.

Dit „beschikkingsrecht” is een uiting van de communale trek van het gemeenschappelijk leven. Tegenwoordig is de communale trek in de samenleving afgesleten. Ze is nog te merken bij wederkerig en onderling hulpbetoon.

#### 6. *De mens micro-kosmos, levend in de macro-kosmos*

Met nadruk wordt er hier op gewezen dat de mens micro-kosmos in de macro-kosmos is. Het monisme waardeert de mens niet als individu, maar als deel van de samenleving. In de macro-kosmos dient de mens zich aan te passen. De mens dient zich aan de macro-kosmos te adapteren, volgens zijn plaats en zijn tijd. Om die plaats en die tijd in de macro-kosmos te bevestigen, moeten de verplichte ceremoniën (selametans) worden gehouden, vanaf de tijd voor de geboorte tot na de dood van de betrokkene.

#### 7. *Totalitair-classificerend denken* <sup>9)</sup>

Het monisme wordt gekenmerkt door een totalitair denken. Op spontane wijze worden wereld en leven beleefd als een totaliteit, als een eenheid. Dit totalitair denken is concreet en plaatst alle fenomenen in het geheel van de kosmos. Dit geheel wordt gerangschikt in classificaties volgens de telling (petungan) van plaats en tijd. Classificatie is nodig om plaats en tijd van de mens en zijn daden te bepalen in het geheel van de kosmos. Ieder mens en ieder ding hebben een bepaalde plaats in ruimte en tijd. Wij nemen pas goed waar, indien wij van iets de plaats kunnen aanwijzen in de kosmos. Zulk een classificerend-totalitair denken wordt door Leisegang genoemd: „Gedankenkreis”. Het denken is er op gericht om elk mens en elk ding te plaatsen binnen het geheel van de kosmos.

Zo is de grondstructuur van het Indonesische monistische denken bij het acculturatieproces met het Westen. Deze grondstructuur is nog gemakkelijk herkenbaar, hoewel tegenwoordig afgesleten door moderne invloeden.

## II. DUALISME

### 1. *Een begripsomschrijving*

De andere factor bij het acculturatieproces in Indonesia wordt gevormd

door het Westen. Wordt het Oosten gekenmerkt door het monisme, het Westen wordt getypeerd door het *dualisme*.

In het dualisme worden wereld en leven teruggebracht tot twee principes. Die twee principes worden geacht niet uit elkaar afleidbaar te zijn. Het ene principe is: *de mens*, het andere: *de natuur*. In het dualisme staat de mens principieel tegenover de natuur, daar staat de geest tegenover de stof. In het dualisme uit zich het menselijk verlangen de wereld te overheersen.

### 2. *Discontinuïteit in de cultuur*

Wordt het leven in het monisme gedomineerd door traditie, in het dualisme is men er niet zo streng aan gebonden. Het Westen heeft er in zijn cultuurontwikkeling telkens mee kunnen breken (in nieuwe ontdekkingen, nieuwe uitvindingen, in de vele revoluties). Sedert de Renaissance (1500 A.D.) vertoont het Westen een dualistische houding en sedertdien beleeft het Westen een discontinuïteit in zijn cultuur. Nieuwe ontdekkingen en nieuwe uitvindingen veroorzaken een breuk in de traditie. In de bewerking van natuur en cultuur zijn natuurwetten ontdekt, die de beheersing van de natuur middels wetenschap, techniek en industrie bewerkstelligen. De mens en de cultuur in het Westen zijn steeds in dynamische vooruitgang. Niet trouw aan de traditie, maar discontinuïteit met het verleden is hier ideaal.

### 3. *Onafhankelijkheid en beheersing van de natuur*

In het dualisme denkt de mens een eigen plaats te bezitten tegenover de natuur. Wij herinneren aan de uitspraak van Archimedes: „geef me een plaats buiten de wereld en ik zal ze bewegen (dos moi pou sto)”. In het dualisme beschouwt de mens zich als subject, die de natuur als object zal onderwerpen. Wij zien er de resultaten van in het Westen, in de ontwikkeling van natuurwetenschappen, technologie en industrialisme. In het dualisme is de richting van leven en cultuur niet traditioneel en regressief, maar zich vernieuwend en progressief.

### 4. *Desacralisatie van de natuur*

In het monisme is de natuur de sacrale macro-kosmos. In het dualisme is de mens een subject, dat geroepen is om de natuur te exploiteren. In het dualisme is de natuur dé-sacraal. Zij moet bewerkt worden ten dienste van het leven van de mens. De westerse mens exploiteert de natuur met weten-

schap, techniek en industrie. Sedert de negentiende eeuw beleeft het Westen een reeks van Sinterklaasavonden als triomfen van de moderne techniek.

#### 5. *Het samenleven gekenmerkt door het liberalisme*<sup>10)</sup>

Tijdens de Renaissance in het Westen werd de mens ontdekt als individu. De mens is niet alleen gemeenschapswezen. Daarnaast leidt hij ook een individueel bestaan. Sedert de Renaissance en de Aufklärung werd het liberalisme ontwikkeld op sociaal-economisch en politiek gebied. Op sociaal-economisch gebied wenst men vrijheid van productie en verkeer. Op politiek gebied strijdt men voor:

1. de grondwet en de rechtsstaat, de democratische vrijheden van de mens;
2. de vrijheid van de rechtspraak (van de uitvoerende macht);
3. het parlementair systeem tegenover het absolutisme.

#### 6. *Het moderne denken*<sup>11)</sup>

Alle verandering en dynamica in het Westen zijn gestimuleerd door het moderne denken. Dit moderne denken werkt met het causale wereldbeeld en bevrijdt zich van de theologie. Men wenst de secularisatie, men wenst alleen te werken met het verstand en distancieert zich van elke vorm van religie. Het moderne denken in Europa en Amerika aanvaardt in zijn drie stromingen alleen het rationele:

1. het rationalisme, dat met het ontstaan der moderne natuurwetenschap in de Renaissance opkomt, maar zich later ontwikkelt tot de principiële doorvoering van de rationele methode;
2. het empirisme, dat voornamelijk in Engeland de leidende geesten beheerst. Hier wordt bij de wetenschapsbeoefening de empirische methode aanbevolen. Men spreekt dan van „natuurlijke” moraal en religie.
3. het materialisme, dat vooral in de burgerlijk-intellectuele kringen van Frankrijk voor de revolutie en daarna in brede kringen in Europa en Amerika aanhang vond.

Hier hebben wij in korte trekken gezien, dat het Westen natuur en cultuur benadert vanuit het dualisme. Zoals wij gezien hebben is het dualisme een opvatting, die twee onherleidbare oerprincipes aanneemt.

### III. PRINCIPIËLE VERSCHILLEN, VOORTVLOEIENDE UIT MONISME EN DUALISME, TUSSEN DE PARTIJEN BIJ DE HULPVERLENING

#### 1. *Uitgaan van een theïstische levensbeschouwing*

Bij de hulpverlening van „Kom over de Brug” aan Indonesia dient men rekening te houden met verschil in levenshouding aan Indonesische zijde en die aan Nederlandse zijde. Er zijn in het betrokken geval gunstige factoren, die beide attitudes doen afslijten: in de eerste plaats heeft de acculturatie tussen Nederland en Indonesia reeds meerdere decennia plaats gehad; vervolgens zij er op gewezen, dat de instanties aan beide zijden christelijke instanties zijn.

Het monisme van het Oosten en het dualisme van het Westen zijn aan beide kanten beïnvloed door een theïstische wereldbeschouwing. In het theïsme gelooft men, dat God niet vereenzelvigd kan worden met de wereld, zoals in het monisme. Het theïsme handhaaft principiële een zeker dualisme, maar gaat niet zover als het Westen nu doet in de richting van een secularistische, materialistische wereldbeschouwing. Maar wij moeten ons realiseren, dat het monisme in het Indonesische denken niet zo gauw getransformeerd kan worden in het theïsme, evenals in het Westen het dualisme niet zo gauw overgaat in het theïsme. De kerk in Indonesia leeft in de praktijk nog vanuit het monisme en de kerk in Nederland vanuit het dualisme. Maar in principe moeten de kerk van Indonesia en de kerk van Nederland leven vanuit het theïsme en de wereld zien vanuit een theïstische wereldbeschouwing.

Dat dit in de praktijk ook werkelijk gebeurt, zien we aan de hulpverlening aan de christelijke universiteit Satya Wacana, in Salatiga. Door de accommodatie, verleend door ICCO aan Satya Wacana, kan een christelijke universiteit groeien, die studenten kan ontvangen uit alle delen van Indonesia. De afgestudeerde studenten kunnen hun verworvenheden aan Satya Wacana verder voortplanten in alle streken vanwaar ze afkomstig zijn. De universiteit heeft in Indonesia nu een van de beste universitaire bibliothekgebouwen, die de hele dag wordt gebruikt door onze studenten. Satya Wacana is van alle zijden erkend als een van de beste particuliere universiteiten in Indonesia. Die snelle voortgang zou Satya Wacana nooit gehad hebben zonder de hulp van de kerken in Nederland. Deze gunstige invloed geldt ook van verschillende christelijke onderwijsinstellingen in Midden-Java; een Christelijke Lagere School in Wonosari, een Middel-

bare Technische School in Solo, een Middelbare Economische School in Blora, een las-cursus in Semarang, een projekt tot het uitgeven van leerboeken en handleidingen in Salatiga. Al deze ondernemingen staan onder strikte controle van de onderwijsdienst van de Javaanse en Indonesische Kerk van Midden-Java.

Op onderwijsgebied heeft het oorspronkelijk monisme langzamerhand plaats gemaakt voor een theïsme, dat het verantwoordelijkheidsgevoel opwekt ten opzichte van de hulpgevende instantie. Het is niet waar — zoals sommigen beweren — dat men met de financiële steun vrijelijk kan omspringen zoals men wil<sup>12)</sup>. Kerkelijke projekten in Midden-Java staan onder controle van de werksynode van de Javaanse Kerk van Midden-Java<sup>13)</sup>.

Zo is de Javaanse Kerk in Salatiga, die tegenover Satya Wacana staat, gebouwd met geld van „Kom over de Brug”. Ze bestaat uit twee helften, een linkerhelft en een midden-gedeelte, die bij de twee diensten op zondag altijd volledig gevuld zijn. De rechterhelft van het gebouw wordt minstens twee keer in de week gebruikt voor kadercursussen van de kerk aan leiders van de kampongs en dorpen uit de omgeving van Salatiga. Bovendien wordt dit gedeelte druk gebruikt voor samenkomsten van christelijke verenigingen van jongelui en vrouwen, voor huwelijken, enz.<sup>14)</sup>.

## 2. Men moet van beide zijden begrip en geduld betrachten

Sedert meer dan een eeuw heeft het acculturatieproces plaats gehad tussen het Westen en Indonesia. Dit is een avontuur van werelddimensie. Voor het Westen en Indonesia kan dit proces tot een gunstig resultaat leiden, als de beide componenten zich bewust zijn in wat voor een wereld ze leven en door welke theïstische principes ze geleid behoren te worden in het acculturatieproces. In Indonesia staat de kerk nu voor een gevaarlijke beproeving, die ons dringt tot oecumenische coöperatie met de kerk van het Westen. De revolutie van 30 september 1965 kan, zoals het zich laat aanzien, weer uitbarsten waarbij de kerken, zowel protestant als rooms-katholiek, het slachtoffer zullen worden. Dit is geen verzinsel, maar een gedachte van iemand die de ontwikkelingen in het land analyseert. Als minoriteit tussen de miljoenenmassa in Indonesia, verwachten we enig begrip en hulp van onze zusterkerken in Nederland.

De projekten en programma's die „Kom over de Brug” accepteerde en

steunde, zijn injecties in het gestadige acculturatieproces van Oost en West in Indonesia. Men moet van beide zijden geduld en begrip betrachten, juist nu wij voor mogelijke moeilijkheden staan.

1) P. J. Zoetmulder S.J., Pantheïsme en monisme in de Javaanse Soeloek-litteratuur p. 2: „de tendentie tot terugvoering van de menigvuldigheid van een gebied op een eenheid, de afleiding of verklaring van verscheidenheden uit een enkel principe”.

2) idem, p. 2: „het gehele filosofische systeem, dat het geheel der dingen beschouwt als reduceerbaar tot een eenheid”.

3) J. Ph. Duyvendak, Inleiding tot de ethnologie van de Indische archipel, p. 168.

4) J. H. Bavinck, Inleiding in de zendingswetenschap, p. 253, 254.

5) H. Kraemer, De wortelen van het syncretisme, p. 20.

6) H. Kraemer, The Christian Message in a non-Christian World, p. 148, 149.

7) J. Ph. Duyvendak, Inleiding enz. p. 15 e.v.

8) C. van Vollenhoven, De miskenningen van het adatrecht, p. 19, 20.

9) K. A. H. Hidding, Gebruiken en godsdienst der Soendanezen, hoofdstuk: Logische achtergronden.

10) Zie onder „Liberalisme”, in: Handboek van het Moderne Denken.

11) W. Banning, Hedendaagse sociale bewegingen, p. 17 e.v.

12) Informatie over de bestede bedragen van „Kom over de Brug” kan voor Midden-Java worden ingewonnen bij de Dinas Sekolah (Onderwijskundige Dienst van Midden-Java), drs. Soetjipto Wirowidjojo, Jl. Dr. Sumardi 5, Salatiga.

13) Op dit gebied kan over de besteding van ontvangen hulp van „Kom over de Brug” informatie worden ingewonnen bij de Synode van de Javaanse Kerken, drs. J. Sardi Karjoredjo, Jl. Dr. Sumardi 5, Salatiga.

14) Voor inlichtingen: ds. Soesilo, Jl. Satya Wacana, Salatiga.

## Wordt de gever er zelf ook wijzer van?

### 1. NIET ELKE AKTIE IS VERANTWOORD

Nederland, lui achterover in de stoel, genietend van Willem Duys, die op de televisie volschiet met emoties, met een schattig zwart stakkertje op z'n schoot. Resultaat op één avond: zoveel miljoen. Duizenden en duizenden mensen die, na een grondige voorbereiding en na een perfect geoliede informatiecampagne, met z'n allen de straat op gaan om persoonlijk aan de bel te trekken. Resultaat in één week: zoveel tientallen miljoenen. Kleine groepen gemeenteleden die eindelijk gedaan krijgen dat op de eerstvolgende kerkeradsvergadering de ontwikkelings samenwerking op de agenda komt — er is 10 minuten voor uitgetrokken, komt u met z'n drieën? — en die al begin 1974 besluiten dat de gemeentebegroting voor 1975 toch te vroeg gemikt is. Resultaat tot dusver in drie jaar: een paar honderdduizend gulden.

Maakt het iets uit op welke manier het geld bij elkaar wordt gebracht? Voor wie het krijgt niet. Hoewel? Op een vergadering die ik in maart 1974 meemaakte, zei de secretaris van de Indonesische Raad van Kerken, dr. Nababan, tegen de vertegenwoordiger van westerse donor-organisaties: „Mogen wij ook eens iets te zeggen hebben over de manier waarop jullie je geld inzamelen? Het is onze armoede die jullie verkopen.” Kortom, voor de ontvangers gaat het ook iets uitmaken. Maar wat maakt het uit voor de gevers? Wat leveren al die akties op aan inzicht, kennis, bewustwording, gedragsverandering bij ons?

Mijns inziens moet een financiële aktie voor de Derde Wereld, wil ze verantwoord zijn, aan twee voorwaarden voldoen. *Ten eerste*, het geld moet inderdaad nodig zijn. *Ten tweede*, de gever mag er zelf niet door bevestigd worden in een onjuiste houding en moet er bij voorkeur wat van opsteken. Over die eerste voorwaarde wil ik het hier niet hebben, hoewel de vanzelfsprekendheid ervan minder groot is dan ze lijkt. Er zijn allerlei voorbeelden van goede projecten die verpletterd zijn onder westers geld; goede projecten willen soms helemaal geen steun van buitenaf; of ze zijn heel

goedkoop; de mogelijkheid om westers geld te krijgen is soms dodelijk voor het eigen initiatief en voor de eigen verantwoordelijkheid; voor een deel scheidt het aanbod de vraag; de discussie over het „moratorium” is naar mijn schatting veel serieuzer dan je uit de beleefd-schamperre reakties zou kunnen afleiden en is de kerkelijke variant van de fundamentele discussie over „hulp” die op een veel breder terrein gaande is; en tenslotte, het is een typisch westerse illusie om te denken dat waar een schreeuwende nood is ook automatisch een mogelijkheid is om daar met geld iets aan te doen. Ik wil mij beperken tot de tweede voorwaarde.

Maar eerst moet een mogelijk misverstand bij voorbaat de wereld uit: ik wil niet het oude westerse keurslijf voor werk in de derde wereld (het moet voor ons aantrekkelijk zijn in de zin van „verkoopbaar”) vervangen zien door een nieuw (het moet voor ons aantrekkelijk zijn in de zin van „politiek vormend”). Ik ben overtuigd van het nut van allerlei lopende activiteiten van zending, missie en werelddiakonaat, die betaald moeten worden zonder dat de mensen dáár ook nog eens een taak inzake politieke vorming hier krijgen opgezadeld. Maar dat moet kunnen uit de gewone inkomsten van de donor-organen.

Het effect van de lopende activiteiten van deze organen op het inzicht, de beeldvorming en de bewustwording in Nederland is uiteraard een hoofdstuk apart. (Wanneer wordt dat eens geschreven?) Ik wil er hier alleen over zeggen dat ik bezorgd ben over de kloof, die ik vaak voel tussen het denken in — bijvoorbeeld — landelijke zendingsorganen en in plaatselijke gemeenten. Ik kom plaatselijk vaak een diep vertrouwen in de zending tegen, gepaard met volstrekt verouderde ideeën. Om de vraag maar eens extreem te stellen: kan het zendingswerk doorgaan bij de gratie van het feit dat zoveel mensen niet weten wat zending is? Ten aanzien van het — eveneens vaak voortreffelijke — werk van werelddiakonale organen ligt een dergelijke vraag voor de hand: is superioriteitsgevoel jegens de Derde Wereld een noodzakelijk correlaat van de („dienende”) bereidheid van de gevers om geld te geven? Het is echt geen goedkope modekreet om te zeggen dat de snel slinkende kerken van het Westen zelf een zendingsveld zijn dat bepaald niet rijp is om te oogsten.

### 2. FINANCIËLE AKTIES DIE BEWUST OOK OP VORMING MIKKEN

Bij het bewustwordingswerk in Nederland kunnen financiële akties wel

degelijk een rol spelen. Landelijke voorbeelden zijn: de akties van het Medisch Comité Nederland-Vietnam, de dekenakties voor Angola, de aktie Betaald Antwoord. Het geven van geld betekent bij deze akties nadrukkelijk een politieke beslissing, men kiest vóór een bepaalde partij. Het appèl daartoe, dat van de aktievoerders uitgaat, verdoezelt dat niet. Integendeel, het is volstrekt duidelijk dat ook wie nee zegt een politieke keuze doet. De confrontatie met zo'n aktie betekent daarom een confrontatie met jezelf: je wordt gedwongen je eigen mening te vormen.

In een bepaalde fase van de aktie Betaald Antwoord betekende steun hieraan voor gereformeerden bovendien duidelijk een protest tegen het beleid dat de gereformeerde synode voerde inzake het anti-racisme programma van de Wereldraad. En dat het Medisch Comité Nederland-Vietnam zulke enorme bedragen binnenkreeg juist ten tijde van Heel Vietnam, stond (lijkt mij) niet los van de ongelukkige gang van zaken rond deze aktie (waarvan, hoe men de aktie zelf ook beoordeelt, de naam in elk geval zeer ongelukkig was gekozen; die klonk immers als een diskwalificatie van het bewust partij-kiezende Medisch Comité). Het succes van het Medisch Comité was bovendien een politiek signaal voor de Nederlandse regering; het succes van 'Betaald Antwoord' was de basis waarop vervolgens de problematiek van de investeringen in Zuidelijk Afrika aan de orde kon komen.

Er zijn ook allerlei plaatselijke voorbeelden, waarbij gepoogd wordt een financiële aktie (voor een bepaald projekt) te benutten voor voorlichting en vorming. Niet elk projekt is daarvoor even geschikt. Met de steun aan een boerenvakbond is het makkelijker dan met een kraamkliniek. En met een kraamkliniek in, zeg het bevrijde deel van Angola, is het weer makkelijker dan met een kraamkliniek in India. Maar ik kan mij eigenlijk geen projecten voorstellen waarbij het helemaal *niet* zou kunnen, behalve slechte projekten.

Toch komen de meeste pogingen op dit gebied niet uit boven voorlichting over de situatie dáár en globale informatie over de wereldverhoudingen. Een analyse van de eigen rol in de machtsverhoudingen ontbreekt meestal. Zo ook een koppeling aan de eigen samenlevingsproblemen. De overwegende mentaliteit is een combinatie van liefdadigheid en superioriteitsgevoel. *Wij* bedrijven *zending*, *wij helpen*. Dat veel van wat wij hier doen qua inhoud en qua inzet volstrekt inferieur is aan allerlei processen die in

Derde Wereld-landen gaande zijn dringt niet door. Terwijl wij ons hier het hoofd breken over schijnproblemen zoals de inhoudelijke verhouding tussen zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking, terwijl wij ons laten polariseren rond de schijntegenstelling van horizontaal en vertikaal, terwijl wij ons beleid hier laten bepalen door de angst over de afkalvende kerk, vind je dáár het besef van de heelheid van de mens (in plaats van de ongelovige scheiding tussen geloof en politiek) en een verlangen naar de toekomst (in plaats van zorg). Ook lang niet overal, natuurlijk, maar juist in de confrontatie met de processen waar je dat wel vindt zie ik voor de plaatselijke gemeente of parochie de voordelen van de projektmatige benadering.

Maar de nadelen zijn niet gering. Probeel maar eens regelmatig geld te geven aan één bepaald projekt en tegelijkertijd van je superioriteitsgevoelens af te komen. Probeer maar eens af te komen van de onbijbelse opvatting van rentmeesterschap dat *zij* verantwoording moeten afleggen van wat ze doen met *jouw* geld. Probeer maar eens, als er eenmaal een gever-ontvanger relatie is ontstaan, de discussie op gang te brengen, of geld geven (en ontvangen) eigenlijk wel mag, of het wel berust op een juiste analyse van de armoede en de ongelijkheid, of het niet een oplossing is die zowel jou als hen om de tuin leidt wat betreft de aard van het probleem (de medicijn kennen we — geld, hulp —; bepaalt dat de diagnose?). Bovendien, zodra de doelstelling "fundraising" gaat concurreren met de doelstelling "development-education" wint de "fundraising" het altijd (tenzij van te voren is vastgesteld dat de prioriteit andersom ligt). En die concurrentie is onvermijdelijk, want "development education" is per definitie politiserend en dat kost geld.

In elk geval is er één reden die *niet* mag pleiten voor financiële akties. En die las ik in het evaluatieverslag van 'Kom over de Brug 1972': „Het publiek is heus niet zo achterlijk dat het niet door heeft een druppel op de gloeiende plaat te laten vallen als het 60 miljoen geeft, maar het *KAN NIET ANDERS*. Er zijn geen alternatieven waar de gewone burger bij kan. Hij kan zijn betrokkenheid hooguit demonstreren door soep voor dichtbij en geld voor veraf. Uit de aktie blijkt dat het publiek dit wil. Mag het alsjeblieft zó willen? Mag het zijn betrokkenheid uiten? (...) Er zit ook iets onbarmhartigs in, dat wij voortdurend mensen confronteren met problemen *waar ze absoluut niets aan kunnen doen*. Daar zit

niet alleen een onzedelijk aspect aan, ook een gevaarlijk boemerang aspect. Behalve angst (in het gunstigste geval) wordt immers onverschilligheid en gestolde machteloosheid opgewekt" (de eerste cursivering is van het rapport, de tweede is van mij, LJH).

Dit is natuurlijk de wereld op z'n kop. Als dit de filosofie achter financiële akties is, dan zouden ze bij de wet verboden moeten worden. Want niets is schadelijker voor de "development education" dan dat mensen bevestigd worden in hun gevoel van machteloosheid. Uit de confrontatie met de Derde Wereld — via een financiële aktie — moet juist meer participatie in de eigen beïnvloedbare omgeving ontstaan. Huisvrouwen moeten de mogelijkheden ontdekken in hun koop- en consumptiegedrag. Ouders en kinderen moeten via de oudervereniging of via de eigen klas invloed gaan uitoefenen op het onderwijsprogramma op de eigen school. Kerkleden moeten de prioriteiten gaan meebepalen in hun eigen parochie of gemeente. Enzovoort. Dát is het doel van "development education". Als het niet leidt tot verregaande democratisering van de eigen samenleving is het geen "development education".

In bijbelse termen: het gaat om bekering. Het gaat om het leren leven naar Gods heerschappij, naar Zijn alleen-heerschappij over alle terreinen van het dagelijks bestaan. Het gaat om het bestrijden van het onzalig en onchristelijk „realisme" dat ons steeds weer voorhoudt dat onze mogelijkheden beperkt zijn zonder er bij te zeggen hoe dat komt. („Wie in mij gelooft, de werken die ik doe zal hij ook doen en grotere nog dan deze", zegt Jezus tot z'n volgelingen die ook met dat probleem zitten (Joh. 14 : 12)). Het gaat om het bestrijden van de zonde der laksheid. Het gaat erom te ontdekken dat ons gevoel van machteloosheid ons is aangepaard. Het gaat erom te leren zien welke mogelijkheden wij hebben in de vele sectoren van de samenleving waarin wij elke dag weer meedraaien, en om te leren „vrij" te zijn om ze te benutten. Waarom denken wij dat wij aan al die problemen „*absoluut niets kunnen doen*"? Omdat wij in de kerk niet leren wat christelijke vrijheid betekent in de praktijk, en omdat wij voortdurend de indruk krijgen dat er voor mensen die verandering willen eigenlijk maar drie opties zijn: geld geven (maar dat is voor veel mensen te incidenteel en te weinig politiek), op een andere partij stemmen (en dat is dan juist weer te politiek), of lid worden van een actiegroep (en dat is voor veel mensen een te grote stap). Maar gedragsalternatieven die het

hele verdere scala betreffen — zeg maar: het gewone leven van alle dag — kom je haast niet tegen. Ook de discussie over levensstijl blijft nog krabbelen aan de marge: een beetje minder van dit, en een beetje minder van dat. Waar zie je werkelijk een *nieuw begin*? Ik moet erbij zeggen dat ik mezelf ook nog lang niet „vrij" voel om werkelijk anders te gaan leven. — Dus toch maar gewoon doorgaan met financiële akties?

Ik heb zeer veel respect voor de manier waarop de tweede „Kom over de brug"-aktie is georganiseerd, en er gaapt natuurlijk qua beeldvorming en opzet een diepe kloof tussen „Kom over de brug" en, zeg maar, de grote Memisa-aktie, maar een herhaling lijkt mij ondenkbaar. Een eventuele derde aktie zou er heel anders uit moeten zien en lijkt me alleen aanvaardbaar indien aan de volgende voorwaarden wordt voldaan: a) de ontvangers moeten er duidelijk behoefte aan hebben, en b) het politiek karakter van het armoedevraagstuk mag niet verstopt worden in een rijk geschaard aanbod van projekten, en de politieke vorming en bewustwording in Nederland moet expliciet als doelstelling worden ingebouwd. Beide voorwaarden betekenen waarschijnlijk, dat een eventueel nieuw streefbedrag veel en veel lager zou moeten liggen dan in 1972. Daar kan op zichzelf een heilzaam educatief effect van uitgaan, passend in het missionaire potentieel (naar ons toe) van de moratorium-discussie. Maar het is nog helemaal de vraag of het wel kan, fondsenwerving en bewustwording (bekering) als de twee poten waarop een „Kom over de brug"-achtige aktie zou moeten staan.

### 3. DE 2 % REGELING

Een voorbeeld van een *opzettelijk* niet projekt-gebonden financiële aktie, waarbij *opzettelijk* de financiële resultaten pas op de tweede plaats komen, is de 2 %-regeling. De wieg hiervan stond in Uppsala. In 1968 besloot de Wereldraad van Kerken dat het ontwikkelingsvraagstuk prioriteit moest krijgen in al het kerkelijk werk. Temidden van de vele aanbevelingen waartoe dit leidde op het gebied van pastoraat, politiek, dienst, onderwijs, etc., was er één die opriep tot extra financiële offers. „Elke kerk moet naast haar bijdragen aan zending en andere programma's een zo groot deel van haar normale inkomen voor ontwikkelingshulp bestemmen dat het een werkelijk offer is" \*).

Op de consultatie van Montreux (januari 1970) werd dit gespecificeerd:



2 % van het geregeld inkomen. Uit de omschrijving van Montreux van „ontwikkeling” in termen van sociale gerechtigheid, zelfstandigheid („self-reliance”) en economische groei, volgde dat ontwikkeling ook veranderingen vereiste in de rijke landen. Vandaar dat een kwart van de 2 % in de rijke landen besteed diende te worden. De resterende driekwart zou bij voorkeur gaan naar het Oecumenisch Ontwikkelingsfonds van de CCPD (de ontwikkelingscommissie van de Wereldraad), voor voorkeur „un-earmarked”, d.w.z. zonder bestedingsbestemming. De CCPD, die in meerderheid uit vertegenwoordigers van kerken in arme landen moet bestaan, moet immers een beleid kunnen voeren dat niet bepaald wordt door de voorkeuren van de rijke gevers.

In november 1970 ging de Hervormde synode akkoord, na bijna 2 jaar moeizame voorbereiding door commissies waarin alle betrokken landelijke organen waren vertegenwoordigd. De Remonstrantse Broederschap had al in november 1969 een besluit genomen, dat vooruitliep op de aanbevelingen van Montreux. De Algemene Doopsgezinde Sociëteit, de Evangelische Broedergemeente en de Oud-Katholieke kerk namen dergelijke besluiten. Het besluit van de Gereformeerde Kerken week af: verdubbeling van het Werelddiakonaat in plaats van een 2 %-post op de plaatselijke begrotingen.

Wat heeft de 2 % tot dusver opgeleverd! Ik beperk mij tot de Nederlandse Hervormde kerk.

Eerst maar wat cijfers. Het synode-besluit betekent dat alle gemeenten — diakonieën en kerkvoogdijen — zelf een besluit over de 2 % moeten nemen. Een grootscheepse landelijke campagne is daar nooit voor gevoerd, zodat het proces overal z'n eigen tempo volgt. Als er ergens gedramd wordt is dat niet „van bovenaf”, maar vanuit zo'n gemeente zelf. Alle kerkeraden en predikanten ontvangen elk jaar van de synode één brief over de 2 %, in het najaar. Landelijk is nu van ongeveer een kwart van de Hervormde gemeenten een of andere actie bekend. Dat zegt niet veel, want de meeste gemeenten laten hun reactie niet weten aan de synode. De meerderheid van de reacties is positief, al wijken de besluiten vaak af van het voorstel. De financiële stand was op 1 maart 1974 ± f 700.000,—. Dat is niet veel, als men bedenkt dat het hier ruim twee begrotingsjaren betreft en dat het jaarlijkse inkomen van de Hervormde gemeenten volgens sommige schattingen f 150 miljoen bedraagt.

Tegenstanders van de 2 % concluderen dan ook uit deze cijfers dat het model is mislukt. Zij beoordelen de 2 % dus op basis van geldelijke opbrengst. Maar van meet af aan is gesteld dat het geld niet op de eerste plaats komt. Als het om geld gaat zijn er veel effectievere methoden dan het moeizame pad van de 2 %.

De 2 % heeft het uiterlijk van een financiële actie, maar met gelaatstrekken die duidelijk maken dat het niet alleen om geld gaat:

- de wijze van *werving*: de 2 % op de begroting duidt aan dat deze taak even belangrijk is voor het gemeente-zijn als de overige (98 %) taken. De ontwikkelingssamenwerking is niet facultatief, ze wordt niet overgelaten aan de al geïnteresseerde gemeenteleden.
- de wijze van *overdracht*: met overdracht van macht. Een gemeente kan niet „haar eigen” project kiezen. Bewust wordt de beslissingsmacht overgedragen aan de CCPD, die in meerderheid uit Derde Wereld mensen dient te bestaan.
- de *besteding*: voor sociale gerechtigheid en zelfstandigheid in de Derde Wereld (75 %) en voor dergelijk bewustwordingswerk in Nederland (25 %). Het politieke karakter — in brede zin — van het ontwikkelingswerk wordt hier niet verhuld, zoals in veel andere acties.

#### 4. DE OPBRENGST VAN DE 2 %

Wat is nu de werkelijke opbrengst van de 2 %? Daartoe kan het educatieve doel worden gesplitst in vier onderdelen.

*Ten eerste* is het steeds de bedoeling geweest om het ontwikkelingsprobleem op de agenda's te krijgen in de vele gemeenten waar dat niet eerder het geval was. In dit opzicht is de 2 % een succes. De plaatselijke kerkelijke organen bestaan meestal uit gewone, trouwe kerkleden die een groot deel van hun vrije tijd opofferen voor hun gemeente. Het is niet het type mensen dat gemakkelijk wordt bereikt door de talloze „actie-groepen” die Nederland telt. Maar waar de actie-groepen faalden, slaagde de 2 %. Veel van deze mensen werden voor het eerst geconfronteerd met het ontwikkelingsprobleem en ze moesten er een beslissing over nemen. Dat gaat niet zomaar. Uiteraard is in veel gemeenten de zaak onmiddellijk de mist ingegaan, maar ook zijn in veel plaatsen gemeente-avonden gehouden, speciale vergaderingen belegd, studiegroepen opgezet, trainingen georga-

niseerd. Ik ken gemeenten waar al twee jaar een voortreffelijk proces gaande is, terwijl te betwijfelen valt of er ooit geld uit zal komen.

Ten tweede, het gesprek moet niet „theoretisch” of „abstract” zijn maar de fundamentele problemen moeten aan de orde komen op het (emotionele) niveau van de mensen zelf. Ook dat lukt. Het lukt omdat de 2 % controversieel is. De 2 % is controversieel, niet in de eerste plaats omdat het om ontwikkelingssamenwerking gaat, maar omdat het om de begroting gaat. Juist de zwakte van de financiële positie van kerkelijk Nederland is de kracht van de 2 %. Want alle denkbare bezwaren en vooroordelen worden ertegen in stelling gebracht. Overal klinken de bezwaren:

- „Waarom kunnen wij niet zelf een projekt kiezen? Dat brengt veel meer op, want dan zien de mensen waar hun geld blijft.”
- „Geen kerkgeld voor wapens!” (alsof dat aan de orde zou zijn, maar je hoort het overal).
- „De kerk doet al zoveel aan zending en werelddiakonaat. Waarom nu weer ontwikkelingssamenwerking?”
- „Het is te politiek. En het komt van de Wereldraad.” (voortdurend blijkt een diep wantrouwen jegens de Wereldraad van Kerken)

Dit zijn alleen illustraties. De lijst is veel langer. Maar zulke vragen en bezwaren zijn evenzovele kansen tot niet-abstracte informatie.

Een derde doel van het 2 %-model is dat de prioriteiten in het gemeentezijn opnieuw worden bekeken. De 2 % moet dus een kritische rol vervullen ten aanzien van de 98 %. De prioriteit van de vragen van arm en rijk moet ook gaan blijken in de catechese, de liturgie, het gebruik van gebouwen, het jeugdwerk, etc. Dit lukt nog niet best. De 2 % wordt meestal gezien als een taak extra, nog niet als een uitdaging voor het geheel.

Een vierde, meer algemeen doel is dat de kerk duidelijker en geloofwaardiger wordt in haar evangelieverkondiging. De 2 % moet het leerproces bevorderen waardoor de politieke relevantie van het evangelie weer duidelijk wordt en waardoor de oproep tot bekering weer gaat leiden tot gedragsverandering in het leven van alledag.

Het is moeilijk om te zeggen of dit al lukt. Er zijn wel voorbeelden waar de 2 % heeft geleid tot herbezinning op de eigen leefvormen en de eigen consumptiepatronen. En de wijze waarop veel mensen zich in hun gemeente inzetten voor de 2 % doet vermoeden dat zij beseffen dat het om

meer gaat dan (het op zichzelf weinig spectaculaire model van) 2 % op de begroting.

Hoe verhoudt de 2 % regeling zich tot andere financiële activiteiten? Dat hangt af van de situatie ter plaatse. Waar een gemeente zich inzet voor een bepaald projekt of voor de zending op een manier die al lang de opvattingen van Montreux weerspiegelt, zal de 2 % alleen een aanvullend karakter hebben.

Maar waar paternalisme hoogtij viert, waar men het rentmeesterschap opvat als de opdracht aan de donors om ervoor te zorgen, dat „hun” geld toch vooral volgens hun inzichten wordt besteed, en waar men vindt dat politiek niet in de kerk thuishoort, daar heeft de 2 % een duidelijk kritisch karakter.

De wieg van de 2 % stond in Uppsala; ligt het graf al klaar in Lusaka? Ik denk het niet. De moratorium-discussie hoeft geen bedreiging te zijn. Dit gesprek kan goed aansluiten op wat de 2 % op gang heeft gebracht. (Bovendien zijn geen gevestigde belangen van donor- instanties in het geding, want die bestaan in Nederland niet bij de 2 %). De moratorium-discussie is alleen een (terechte!) bedreiging als onverhoopt zou blijken dat de 2 % toch weer vooral een financiële aktie is. Met andere woorden: als het *veranderingsproces* dat voorafgaat aan het moeilijke besluit over deze begrotingspost is afgelopen zodra het besluit is gevallen. Dàt is steeds de belangrijkste bedreiging voor de 2 %, dat het toch weer een kwestie van geld blijkt te zijn. Als dat gebeurt, dan is het 2 %-model mislukt, hoeveel miljoenen het tegen die tijd ook mag hebben opgeleverd.

\*) Zie het studierapport van de Hervormde synode „Kerken en Ontwikkelings-samenwerking”, blz. 139. In de bijlagen van dit rapport (f 7,50) zijn alle relevante passages uit andere rapporten opgenomen. De laatste twee paragrafen van dit artikel zijn gebaseerd op een uitvoerig verslag (9 blz., gratis) over de 2 %: “A Report on the 2 %-effort of the Netherlands Reformed Church”. Beide geschriften zijn verkrijgbaar bij de Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving, Carnegielaan 9, Den Haag. Wat betreft de Remonstrantse Broederschap kan ik verwijzen naar het Remonstrants Weekblad van 15 maart 1974: W. K. van Vught, De 2 % en de Remonstrantse Broederschap.

## Uit het oogpunt van billijkheid

Toen Paulus na zijn derde zendingsreis de opbrengst van de voor Jeruzalem bestemde collecte afdroeg, was met deze 'hulpverlening aan de christenen in Judea' de interkerkelijke assistentie geboren.

Wij weten niet veel meer over het 'projekt Jeruzalem' (waaraan Korintiërs, Macedoniërs en anderen hebben bijgedragen) dan de omschrijving van Paulus zelf: 'leniging van de noden van Gods volk in Judea'. Duidelijk is wel, dat hij met zo'n summiere projektbeschrijving vandaag de dag de Project List van de Wereldraad niet gehaald had en door Van Istendaels projectcomputer zou zijn uitgespuwd met de opmerking: 'nader informatie vragen!' Want wat voor vlees hebben we hier in de kuip? Is het werelddiakonaat ('leniging van de nood')? Maar het gaat om 'Gods volk'. Dat rikt naar kerk, naar kerkopbouw – en dat is zending. Is het dan niet te exclusief binnenkerkelijk? We zijn toch kerk in de samenleving? Hoe zit het met de self-reliance? Blokkeren ze de afhankelijkheid? En houden ze het wel klein genoeg – géén monumenten s.v.p.! We horen ook nog wat over mankracht mompelen ('een broeder die sinds verleden jaar gereed staat' – waar moet die eigenlijk naar toe en wat gaat die precies doen?). Wat weten we tenslotte over de projecten – indiener zelf, die meneer P. van Tarsus? Is het een lapwerker of weet de man van structuren af? Veel fiducia moeten we maar niet hebben, gezien zijn typische fondsenwerverstaal: mildheid, liefdewerk, blijmoedige gever, goed werk, hulpbetoon, 'een milde gave en geen afgeperste gift', etcetera.

### STEEDS MEER

Voor Paulus was het allemaal erg eenvoudig. Er was nood. Dan help je. Zo simpel is dat. "Uit het oogpunt van billijkheid kome uw overvloed voor het ogenblik hun gebrek ten goede, opdat hun overvloed wederkerig uw gebrek ten goede zal komen." Aldus de motivatie van Paulus. Eeuwenlang heeft die tegenstelling overvloed-gebrek de interkerkelijke assistentie beheerst: Wie heeft, geeft aan wie niet heeft!

Dat er in de loop der eeuwen steeds meer te geven viel heeft vooral te maken met het feit, dat wij in het Westen een duur kerktype hebben ontwikkeld en daarna overgeplant.

Academisch gevormde predikanten en priesters, catechetische vorming, jeugd-, vrouwen- en bejaardenwerk, maar ook en vooral de educatieve, sociale en medische 'neven'-activiteiten hebben het kostenniveau van onze manier van kerk-zijn opgeschroefd tot het duurste van alle wereldgodsdiensten. Duur is ook de diakonale dimensie – de vele varianten van hulp in nood vergen miljoenen. Waarbij dan nog komt, dat onze notie van kerk-zijn ons dringt, zo niet dwingt tot kerkelijke participatie in processen die op zichzelf 'wereldlijk' zijn – als bijvoorbeeld een rechtvaardige economische ontwikkeling. Mede daardoor heeft de stroom van 'hulpgeld' een dusdanige omvang verkregen, dat niemand meer over exacte cijfers beschikt. Maar een voorzichtige schatting van internationale experts komt tot een totaal van tussen de 600 en 800 miljoen aan westers kerkelijk geld, dat jaarlijks naar de 'derde' wereld gaat.

Wellicht dat Paulus deze wereldwijde assistentie nog van vele enthousiaste vraagtekens had voorzien: mildheid! onbevungen delen!

Die dankbare uitroepetekens lijken nu voltooid verleden tijd te zijn. Wat we momenteel zien, zijn in hoofdzaak kritische vraagtekens: Moet dat nog? En als het dan moet, moet het niet beter? Of hebben we misschien überhaupt wel wat beters te doen? Vragen, die niet alleen in het Westen, maar ook in de landen beneden de industriegordel gesteld worden. Gevolg: enorme verwarring.

In die verwarring wil ik graag proberen, althans voor mezelf, op een paar essentiële punten wat meer duidelijkheid te krijgen.

Daarmee is nog lang niet alles gezegd, maar althans iets, naar ik hoop zelfs iets wezenlijks.

### BEHOEFTE

Tot voor kort was het uiteindelijk verwachtingspatroon, dat wij in het Westen van een kerk elders hadden, ongeveer dit: goed opgeleide predikanten of priesters met regelmatige bijscholing, evangelisten of catechisten op een niveau dat daar niet te ver onder lag. Lekenkader dat op vormingscentra getraind werd. Kerkgebouwen, die niet alleen een zon-

dagsfunctie hadden, maar liefst zeven-dags kerken moesten zijn: zondag huis van God, maandag t/m zaterdag huis van de mensen. Met clubs, spreekuren, vergaderen, festiviteiten en andere sociale handreikingen. Gemeenteleden en parochianen dienen toerustingscursussen te bezoeken, er moet veelzijdig categoriaal werk zijn: vrouwen, jeugd, bejaarden. Plus uiteraard kerkelijke participatie in diakonaal (gehandicapten b.v.), medisch (ziekenhuizen, klinieken), educatief (scholen) en ontwikkelingswerk (landbouw, coöperatie etc.).

Het is duidelijk, dat dit model in samenlevingen, waar het bruto product per hoofd der bevolking ergens tussen de 200 en 2000 gulden per jaar ligt, een enorme behoefte aan hulp schept.

Het is dan ook geen wonder, dat donororganisaties nu nog steeds de handen vol hebben om aan die behoefte te voldoen, en dat alleen al vanuit het kwantiteitsprobleem de vraag opkomt: moet dat wel zo? Is dit kerkmodel wel geschikt voor wereldwijde export?

We kennen de herkomst van ons model: tweede helft negentiende, eerste helft twintigste eeuw. West-Europa, Amerika. Sleutelwoorden: pastoraat, apostolaat, diakonaat. Maar ook: woord en daad, kerk en zending, kerk en school, kerk en samenleving. Schrap het uit onze ontwikkeling weg en er ontstaat een merkwaardig grote, witte plek, het heeft heel veel betekend. Maar, en ook dat moet gezegd: schrap het weg uit wat kerken via zending en missie in de derde wereld gedaan hebben en jonge kerken inmiddels voortgezet, en het ontwikkelingsniveau van vele ontwikkelingslanden zakt een behoorlijk stuk. Zo negatief is het dus helemaal niet. Maar dat is uiteraard in de verste verte geen antwoord op de vraag: is dit nog wel het kerkmodel waarmee we de twintigste eeuw willen afsluiten?

Ik ga nu maar niet in op de diversiteit in definities van het begrip kerk, die ook in dit blad blijkt. Maar ik pas eenvoudigweg de formule toe die 'VANDAAR' gebruikt en kom dan tot 'een gemeenschap van mensen, die vanuit hun geloof in God willen werken aan Zijn opdracht om overal waar mensen wonen, het evangelie te verkondigen en daaraan gestalte te geven in het leven van mens en maatschappij'.

Om vanuit deze algemeenheid tot een meer specifieke taakstelling te komen, neem ik vervolgens de 'vierslag' die 'Kom over de Brug' (als kerkelijke taakstelling) in 1972 gebruikte:

- voortgang van de verkondiging
- uitbreiding van het dienstbetoon
- bevordering van de gerechtigheid
- vernieuwing van de gemeenschap

#### VERKONDIGING

In een wereld waarin de meerderheid van de mensen het evangelie van Christus niet kent, blijft de verkondiging 'the unfinished task'.

Het hangt uiteraard erg af van de eigen geloofsinterpretatie of men aan deze 'untouched millions' zwaar tilt. Maar wie (als o.a. schrijver dezes) van mening is, dat niets verrijkender en vérreikender is dan een levende relatie met de God die in Jezus Christus gestalte gaf aan zijn relatie met ons, wie het geloof zó beleeft, die kan moeilijk de verkondiging als niet langer actueel op een laag pitje zetten.

'Verkondig het Woord, of het gelegen komt of ongelegen' kreeg Timotheus te horen. En het is bij mijn weten nog niet uit de Bijbel geschrapt. 'Gelegen of ongelegen' lijkt dan te slaan op de ander, de mens aan wie verkondigd moet worden. Ik heb echter de indruk, dat de verkondiging momenteel ons zelf niet zo gelegen komt en dat we daarom alsmaar roepen dat het ook de ander ongelegen komt. Omdat hij atheïst is, of andersgelovig, of anders denkt, of uitgebuit, of in een minderheidssituatie, of rijk, of uitbuit, of in een meerderheidssituatie en Joost mag weten wat nog meer. Maar als dat denken bijbels legitiem was, zou het Christendom nooit verder gekomen zijn dan één man: Christus zelf.

Dus: Verkondigen!

Het is juist, dat dit de kerk een 'expansief' karakter geeft. Het is ook waar, dat die expansie soms uit totaal verkeerde motieven kan voortspuiten (kerkelijke geldingsdrang bijvoorbeeld).

Maar het blijft evenzeer waar, dat die verbreedingsdrang, mits niet gebaseerd op het 'groot maken' van onze kerken, maar op het groot maken van de Naam van de Heer, eenvoudig deel van de opdracht is.

Of het nu gelegen komt, of ongelegen.

#### DIENST

Wie zich door de Bijbel laat leiden tot het uitdragen van het grote en goede Nieuws, zal zonder twijfel in diezelfde Bijbel ook stoten op het

andere deel van de opdracht: *dienst*. Het woord en de daad zijn een eenheid.

Daarom kan géén kerk zich isoleren van de noden van zijn omgeving. En daar waar anderen niet, of onvoldoende op die nood inspelen, zal de kerk dat moeten doen. Dat maakt ons inderdaad tot een doe-kerk.

We zijn met blinden bezig en met doven, met melaatsen en met malaria-patiënten. We zetten kraamklinieken neer en landbouwcentra. We leggen waterleidingen aan en maken ons druk om wezen. We doen aan landbouwvoorlichting en family-planning. We gaan aan de gang in de sloppen en stegen van de miljoenensteden en richten coöperaties op voor de plattelandsbevolking. En dan helpen we nog bij aardbevingen en overstromingen en proberen vluchtelingen op te vangen en te begeleiden. Dat doen die driftig drukke kerken allemaal. En dat raakt de levens van miljoenen, miljoenen en nog eens miljoenen mensen over de hele wereld. Voor wie de wereld daardoor, ik ben er van overtuigd, een beetje beter wordt. En daarom, laat in Godsnaam dat dienstbetoon doorgaan. Wie over dit soort dingen schamper denkt, 'omdat het eigenlijk om structuren gaat', is m.i. duidelijk toe aan het herijken van zijn maten en gewichten. Ook is niet alles optimaal gepland (wie kan dat?), al is er veel doen-wat-je-hand-te-doen-vindt-beleid bij (is dat zo erg?) en al lijkt het lapwerk (we streven naar een volmaakt wegenplan, maar schaffen toch nu niet alvast de wegenwacht af?), het doodgewoon helpen van doodgewone mensen hoort er bij.

#### GERECHTIGHEID

Er is nood, die bij ons blijven zal tot aan het einde van de mensheid: ziekte bijvoorbeeld, lichamelijk en geestelijk lijden.

Maar er zijn andere noden, die wij zelf veroorzaken: honger, gebrek. En waarvan wij de oorzaken voor een belangrijk deel doorzien: uitbuiting, onderdrukking, overheersing. We voelen er ons onrustig bij, we willen naar wat we mondiale gerechtigheid noemen.

Kan de kerk daar wat aan doen? Twee wegen kennen we.

Invloed via regeerders naar regeringen, via politici naar de politiek. En de andere weg: via het grondvlak, oftewel de basis. Bewustwording, ont-plooiing. Sommigen gaan door: strijd, revolutie.

De kerk houdt ons ook de spiegel voor: zijn wij ons bewust van onze rol

in dit proces van onderdrukking en uitbuiting? Weten we waar het om gaat? Welke offers het ombuigen zal vragen?

De kerk laat het niet bij theorie. Zet tekenen, die een begin zijn. Aarzelend, zoekend. Het is nog nieuw. Die basisbewegingen. Het maatschappelijk vormingswerk. Die kadercursussen. Die mentaliteitsomgeving. Maar ook: het getuigen tegenover de onderdrukkers, het protesteren bij de uitbuiters. Anderzijds: duidelijke solidariteit met de zwakken, de armen.

En zelfs de kleinste kerk in de uiterste hoek van het verste land kan daar niet om heen – elk land heeft zijn eigen 'derde wereld'.

#### VERNIEUWING VAN DE GEMEENSCHAP

Denk aan de wereld en denk aan racisme.

Denk aan de stad en denk aan buitenlandse werknemers, aan vervreemding, eenzaamheid.

Denk aan het dorp en denk aan na-ijver, aan roddelpraat, aan nawijzen. Wat is eigenlijk menswaardig leven?

Hoe leven we met elkaar, zijn we gemeenschap? Hoe gaan we met elkaar om? Met mensen die anders denken. Een andere huidskleur hebben. Een andere cultuur. Hoe worden we bevrijd van wat die nieuwe gemeenschap in de weg staat? De zonde van het eigen hart, daarvan wil God ons bekeren, en daar willen we, zij het soms aarzelend, ook nog wel aan.

Maar willen we ons ook laten bekeren van wat structureel fout zit, van de zonde in het groot, de macro-zonde? Doen we daar wat aan? Niet alleen in woorden, maar ook in daden? De kerk kan er niet omheen. Geen kerk kan er omheen.

Dit was dus de vierslag van de taakstelling:

- voortgang van de verkondiging
- uitbreiding van het dienstbetoon
- bevordering van de gerechtigheid
- vernieuwing van de gemeenschap

Ondeelbaar bijeenbehorend. Onlosmakelijk verbonden. Dat is althans mijn stelling. En wat een groep zich wellicht nog kan permitteren, kan geen kerk zichzelf toestaan: het reduceren van zijn taakstelling, het vernauwen van zijn werk als daardoor werk dat gedaan behoort te worden, ongedaan blijft.

Deze 'comprehensive church' is inmiddels de regel, ook theologisch en de 'omvattende taakstelling en aanpak' het gangbare kerkmodel van de christenen.

Er zijn uitzonderingen. Maar meestal zijn het uitzonderingen als gevolg van niet mogen of niet kunnen.

En maar heel, héél zelden het gevolg van niet willen.

#### VOORBEELD KENYA

Wat 'comprehensive church' in de praktijk betekent, laat zich goed illustreren naar het voorbeeld van Kenya. Dank zij het recente en unieke 'Kenya Churches Handbook' hebben we een voortreffelijk overzicht van de situatie in dat land. De ongeveer 8,4 miljoen christenen van Kenya zijn verdeeld over meer dan 200 kerkgenootschappen, van de Africa Early Church (50 leden) tot en met de Worldwide Evangelistic Church (120). Maar tussen deze twee kleine 'independent' kerken liggen uiteraard de 'grote' kerken.

De verdeling is als volgt:

kerkgenootschappen	met minder dan 1000 leden	85
van 1000 tot 5000	„	63
5000 tot 10.000	„	15
10.000 tot 25.000	„	11
25.000 tot 50.000	„	9
50.000 tot 100.000	„	6
250.000 tot 500.000	„	8
500.000 tot 1.000.000	„	1
boven 1.000.000	„	1

De kerkgenootschappen met minder dan 25.000 leden behoren overwegend tot het 'independent' type; pogingen hen tot grotere verbanden te integreren zijn keer op keer stuk gelopen.

De 25 grotere kerken zijn de volgende:

#### 1. AFRICA INLAND CHURCH

(voortgekomen uit de Africa Inland Mission)

Leden: 300.000, predikanten: 130 (50) \*.

Nevenwerk: 700 scholen, medisch werk, literatuurwerk.

#### 2. AFRICAN ANGLICAN CHURCH

(voortgekomen uit Anglicaans zendingswerk, Church of the Province of Kenya)

Leden: 582.600, predikanten: 272 (48).

Nevenwerk: 800 scholen, medisch werk.

#### 3. AFRICAN BROTHERHOOD CHURCH

(een van de 'independent' churches, opgericht in 1945)

Leden: 64.030, predikanten: geen opgave.

Nevenwerk: geen.

#### 4. AFRICA CHURCH

(opgericht 1961, 'independent')

Leden: 30.000, predikanten: 6.

Nevenwerk: geen.

#### 5. AFRICAN INDEPENDENT PENTECOST CHURCH OF AFRICA

(ontstaan uit een 'independent' groep in 1921, groei nauw verbonden aan de Kikuyu-stam, verboden in de Mau-Mau-tijd, daarna in ongelofelijk tempo opgebloeid tot huidige omvang)

Leden: 496.000, predikanten: 136.

Nevenwerk: geen.

#### 6. AFRICAN ORTHODOX CHURCH OF KENYA

(eveneens ontstaan uit een Kikuyu 'independent' church; nu erkend als deel van de Grieks Orthodoxe kerk)

Leden: 250.000, priesters: 36 (3).

Nevenwerk: een aantal scholen.

#### 7. CATHOLIC CHURCH IN KENYA

(ontstaan uit missiewerk begonnen in 1889)

Leden: 1.763.000, priesters: 646 (580).

Nevenwerk: bijna 2000 scholen, 60 ziekenhuizen, 120 klinieken, werk onder gehandicapten, landbouwwerk, spaarbanken, coöperaties, ontwikkelingsprojecten, communicatie en literatuurwerk.

#### 8. CHRIST EVANGELISTIC ASSOCIATION

('independent', beperkt tot klein aantal plaatsen)

Leden: 30.000, predikanten: 6.

Nevenwerk: geen.

9. **CHURCH OF CHRIST IN AFRICA**  
(uit de Anglicaanse kerk voortgekomen opwekkingsbeweging)  
Leden: 120.000, predikanten: 81.  
Nevenwerk: jeugdcentrum, ambachtschool, administratieve opleiding.
10. **CHURCH OF GOD IN EAST AFRICA**  
(ontstaan uit Amerikaans zendingswerk)  
Leden: 260.000, predikanten: 380 (5).  
Nevenwerk: 100 scholen, 4 klinieken, 4 mobiele klinieken, 2 ziekenhuizen.
11. **EAST AFRICA YEARLY MEETING OF FRIENDS**  
(de grootste Quaker-kerk buiten de USA, ontstaan uit de Friends Africa Mission in 1902)  
Leden: 110.000, predikanten: 132 (2).  
Nevenwerk: 250 scholen, onderwijzersopleiding, medisch werk, zeer uitgebreid landbouwwerk.
12. **FULL GOSPEL CHURCH OF AFRICA**  
(Pinksterkerk, ontstaan uit Fins zendingswerk)  
Leden: 60.000, predikanten: 188 (6).  
Nevenwerk: 2 medische posten.
13. **GOOD NEWS CHURCH OF AFRICA**  
(afsplitsing in 1958 van een andere kerk i.v.m. de doop in polygame huwelijken)  
Leden: 30.000, predikanten: 60.  
Nevenwerk: geen.
14. **HOLY MISSION CHURCH IN AFRICA**  
(afsplitsing in 1960 van Church of Christ in Africa, zie 9)  
Leden: 50.000, predikanten: 15.  
Nevenwerk: geen.
15. **KENYA FO**  
(Kikuyu kerk, opgericht 1927)  
Leden: 41.325, predikanten: geen opgave.  
Nevenwerk: geen.
16. **MARIA LEGIO OF AFRICA**  
(een poging sinds 1960 tot een Afrikaans Katholieke kerk; eigen paus, kardinalen, etc.)  
Leden: 150.000, priesters: 500.  
Nevenwerk: geen.
17. **NOMIYA LUO CHURCH**  
(de eerste 'independent church' in Kenya, opgericht in 1914)  
Leden: 120.000, predikanten: 31.  
Nevenwerk: geen.
18. **METHODIST CHURCH IN KENYA**  
(ontstaan uit zendingswerk van Engelse Methodisten, begonnen in 1862)  
Leden: 100.000, predikanten 40 (10).  
Nevenwerk: 175 scholen, 2 mobiele klinieken.
19. **PENTECOSTAL ASSEMBLIES OF GOD**  
(ontstaan uit Pinkster-zendingswerk van Canadezen, 1910)  
Leden: 192.000, predikanten: 325 (11).  
Nevenwerk: literatuurwerk.
20. **PENTECOSTAL EVANGELISTIC FELLOWSHIP OF AFRICA**  
(met wortels in Amerikaanse Pinksterkringen)  
Leden: 150.000, predikanten: 535 (9).  
Nevenwerk: literatuurwerk.
21. **PRESBYTERIAN CHURCH OF EAST AFRICA**  
(de kerk van de 'vader van het moratorium', ds. John Gatui)  
Leden: 100.000, predikanten: 39 (6).  
Nevenwerk: 275 scholen, drie ziekenhuizen.
22. **RELIGION OF THE ANCESTRAL SPIRITS**  
(verboden beweging, leider zit in de gevangenis; 'cargo cultus', fel anti-blank, anti-regering)  
Leden: 50.000, predikanten: onbekend.  
Nevenwerk: geen.
23. **ROHO CHURCH OF GOD IN ISRAEL**  
('independent church', 1960)  
Leden: 40.000, priesters: 36.  
Nevenwerk: geen.

## 24. SALVATION ARMY

(het Leger des Heils werkt sinds 1921 in Kenya)

Leden: 110.000, officieren: 460 (23).

Nevenwerk: 17 maatschappelijke centra, landbouwwerk, gehandicapten (blinden, kreupelen), bedelaarskolonie, kinderbeschermingswerk.

## 25. SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH

(gesticht door adventisten-zendingen in 1906)

Leden: 171.000, predikanten: 121 (16).

Nevenwerk: literatuurwerk, 1 ziekenhuis, 115 scholen.

\* getal tussen haakjes: het aantal buitenlanders.

Het bovenste beeld is echter nog niet volledig. Via afzonderlijke kerkelijke of door de kerk(en) gesponsorde organisaties komt er nog een enorm stuk werk bij – van het AACCC Training Centre tot en met het YWCA Vocational Training Centre beschrijft het handboek activiteiten op het gebied van communicatie, literatuurwerk, technische opleidingen, coöperatie-werk, modelboerderijen, wijkwerk in de grote stad, jeugd- en jongerenwerk, ontwikkelingsprojecten, etc. etc.

Men zal m.i. uit het bovenstaande de enorme bijdrage van het 'comprehensive' kerkmodel aan een land als Kenya moeten erkennen. Temeer als men bedenkt, dat het veelal ook deze kerken zijn die via koepelorganisaties, nationale raden, coördinatie-secretariaten, etc. pressie uitoefenen op overheid en publieke opinie en bijvoorbeeld recentelijk de vice-president terecht wezen toen deze beweerde, dat de kerk alleen met de ziel te maken had en niet met de politiek.

Inderdaad, de 'independent churches' kennen geen nevenwerk. In de praktijk profiteren ze simpelweg van wat de andere kerken doen of van wat de Nationale Raad van Kerken van Kenya doet.

Zoals ook op vele andere plaatsen in de wereld alternatieve kerkmodellen kunnen bloeien (Latijns Amerika) omdat de gevestigde kerk al een infra-structuur van educatief, medisch en sociaal werk heeft gelegd, waarna de nieuwkomers zich dan getroost met de 'aanvullende facetten' kunnen bezighouden. Waar helemaal niets op tegen is, want ook het 'integrale model' heeft zijn beperking.

Maar als dan tegen de 'comprehensive church' niets anders in te brengen

is dan dat het een duur model is, zo duur dat iedereen ervan overtuigd is dat het stopzetten van de westerse geldelijke bijdrage funest zou zijn, en het tegelijkertijd een feit is dat wij geld genoeg, zelfs over hebben – wat let ons dan eigenlijk te laten gelden wat bij Paulus gold: "Uit het oogpunt van billijkheid kome uw overvloed van het ogenblik hun gebrek ten goede . . ."

### NEVEN-EFFECTEN

Wat ons zou kunnen letten te geven en hen zou kunnen beletten om te willen ontvangen, in één woord te vatten: neven-effecten. Die zijn er ongetwijfeld.

Niet voor niets houdt de Wereldraad juist deze maand een conferentie onder de titel: 'The Quality of Aid'. Ik hoop u daar nog over te berichten, wat we daar over zaken als

- hulp als voortzetting van de bevoogdingssituatie
  - het verstikkingseffect van te veel hulp
  - hobbyhulp
  - wie-zoet-is-krijgt-lekkers hulp
  - hulp als opium voor de kerk
- gesproken hebben.

Maar het zal naar mijn stellige overtuiging zeker niet leiden tot een mankracht- en middelen-stop; het stuk dat naar aanleiding van deze conferentie naar de Assemblee '75 in Nairobi gaat, zal naar mijn gevoel de negatieve neveneffecten proberen op te ruimen, zonder de positieve hoofd-effecten aan te tasten. Wellicht zal men suggesties doen voor een bestemmingsverschuiving (andere accenten), wellicht een andere kanalisering (meer multilateraal), maar men zal nuchter moeten constateren dat 'voor het ogenblik' de Paulinische motivatie nog geldig blijft, omdat de behoefte is gebleven.

En het moratorium dan?

Dat heeft nu al veel goeds gedaan. Ds. Gatu wilde ermee komen tot een versterkte bezinning op de wederzijdse verhoudingen en die bezinning is nu overal aan de gang. De consequenties zullen niet uitblijven en de voortgaande verhoudingen zeker beïnvloeden.

Maar dat als gevolg van het 'moratorium'-appèl de 189 Protestantse (van totaal 3533) predikanten uit Kenya worden teruggetrokken of (om



maar eens een voorbeeld te noemen) er uitgegoid – dat lijkt me ondenkbaar. Evenmin als de veel zorgelijker Rooms-Katholieke situatie (580 van de 660 priesters in Kenya zijn buitenlanders) door het moratorium dichter bij een oplossing komt.

Ik herinner me nog een ander anti-assistentie argument: ze moeten zichzelf bevrijden. Onze hulp doodt het revolutionaire vuur, de opstand wordt gevoed door armoede en gebrek. Een boeiend argument, maar wel een dat de marxistische cliché-fabriek zelfs in eigen kring niet meer kwijt raakt. Waarom kerken dan plotseling de afname zouden moeten gaan stimuleren, is mij een raadsel, temeer omdat Latijns Amerika (waar het dan vooral op zou moeten slaan) ook geen enkel bewijs heeft gegeven, dat het beter werkt dan bijvoorbeeld de methode Camara. De rode aartsbisschop gebruikt de ene hand om met gebalde vuist het bewustzijn van de armen wakker te roepen; de andere hand houdt hij in Europa en Amerika bij de rijken op. En hij is eerlijk genoeg om de linkerhand te laten weten wat de rechter doet . . .

Nog een argument schiet me te binnen: de bewering dat kerken die plotseling aan zichzelf worden overgelaten (door politieke veranderingen bijvoorbeeld) ineens opbloeien. Dat is eenvoudigweg zó niet waar. Waarheid is dat in die gevallen belangrijke 'nevenactiviteiten' wegvallen en daarmee een stuk organisatorische, financiële, soms ook politieke belasting. En zo'n 'gereduceerde' kerk heeft het inderdaad veel gemakkelijker. Maar willen we zo'n 'gereduceerde' kerk? Ik dacht het niet.

Resumerend: omwille van de legitieme behoefte moet de interkerkelijke assistentie worden voortgezet. Omwille van de neveneffecten moeten systeemcorrecties worden aangebracht, waaraan gewerkt moet worden.

#### DONORMENTALITEIT

Maar er is nog een ander beletsel, zegt men. Het geefsein moet op rood, want geven heeft ook en misschien wel vooral ongunstige neveneffecten op de gever.

Ik citeer enkele recente uitspraken:

- geven bevestigt ons in een combinatie van liefdadigheid en superioriteitsgevoel
- geven stelt ons in staat de ogen te sluiten voor de noodzakelijke structurele hervormingen

- we voelen ons niet alleen de rijkere, maar ook de betere
- het is aflatgeld, afkoop-geven
- de problemen, waar het werkelijk om te doen is, worden door onze geef-activiteiten verdoezeld
- het sticht verwarring ten opzichte van ontwikkelingshulp
- ons geven geeft ons het gevoel van barmhartige samaritaan te zijn; in werkelijkheid zijn we de rovers
- als je dan persé wilt geven, geef dan 'gericht', d.w.z. zodanig dat je er kleur mee bekent.

Laten we nu eerst even goed vaststellen waar we het over hebben als we over 'geven' praten in het verband van interkerkelijke assistentie.

Een niet onbelangrijk deel van het kerkvolk (de deskundigen schatten 1/3) geeft nog op collecte-basis: af en toe enkele guldens per jaar.

De meer geregelde gever komt – voor alle doeleinden die overzees werk betreffen – in de drie grootste kerken (Ned. Herv., Geref., R.K.) van Nederland nauwelijks aan een tientje per maand.

Over de motivering van dat tientje weten we eveneens een en ander: de gever geeft dat via kerkelijke kanalen, omdat die zijn vertrouwen hebben, voor kerkelijke doeleinden omdat hij daarachter staat en vanuit de gedachte dat die kerk daar kerk is onder de mensen en voor de mensen, d.w.z. dat de kerk zich inzet voor hun geestelijke en materiële ontwikkeling.

Maar wie gelooft dat dit tientje de gever het gevoel geeft zich losgekocht te hebben van de wereldproblematiek, dat hij het gevoel heeft zijn deel gedaan te hebben, dat hij zich nu als gever 'beter' voelt, superieur voelt aan de ontvanger, die heeft kennelijk al in jaren niet meer met gewone mensen gesproken en beweegt zich vermoedelijk alleen nog in een zelfbevestigende in-crowd.

Want de 'basis' weet heel goed wat er aan de hand is. Maar de reactie is: overwegend: onmacht. En de reactie is niet toevallig. Want op micro-niveau hoort hij in elk geval nog iets van positieve resultaten: een school voor zestig blinde kinderen, een landbouw cursus voor dertig kleine boeren, een coöperatie voor veertig arme vissers, een kraamkliniek met honderd bedden, het zijn allemaal dingen die een beperkte maar in elk geval duidelijke betekenis hebben.

De macro-story echter geeft weinig reden tot bemoediging. Het hongerpro-

bleem is in de verste verte niet opgelost. De bevolkingstoename gaat versterkt en versneld door, de economische groei van de derde wereld verloopt veel trager dan ooit gedacht werd. Onze eigen wereld is in een crisissituatie, de samenhang tussen al deze dingen is voor gewone mensen bijzonder vaag en voor zover er iets van een alternatieve samenleving geschetst wordt, zien zij daar in hoofdzaak onzekerheden in: teruggaande groei, toenemende werkeloosheid. Is het dan een wonder, dat men bij het gireren van een tientje het gevoel heeft: dat doet tenminste nog iets goeds? Jawel, hij mag dat gevoel ook wel hebben, zeggen sommigen, als hij dan meteen maar gedwongen wordt kleur te bekennen: Angola Comité, Medisch Comité Vietnam, etc.

Maar het is dan niet zo, dat niet-geven aan het Medisch Comité maar wèl geven aan de Stichting Oecumenische Hulp óók kleur bekennen is? En het feit, dat méér mensen aan SOH gegeven hebben dan aan het Medisch Comité, zou kunnen leiden tot de conclusie dat de meerderheid van de gevers een andere kleur bekent dan een minderheid lief is.

Mag dat?

Resumerend: wie het geven wil beletten of bevriezen, bereikt niets anders dan dat de interkerkelijke assistentie vastloopt. Wie dat op zijn verantwoording wil nemen, moet het zelf weten. Hij moet wel beseffen – de reacties op de brieven die ‘Kom over de Brug’ naar Azië, Afrika en Latijns Amerika stuurde, bewijzen het – dat hij de derde wereld niet achter zich heeft. Ik citeer de brief van de Methodistische Bisschop Mortimer Arias uit Bolivia:

“De derde wereld heeft de hulpbronnen van de universele kerk nodig om de grote noden tegemoet te treden en ook omdat de ontwikkelde wereld en de kerken daarin de gelegenheid *nodig* hebben om wat ze hebben te *delen* met de rest van de wereld. Als wij geloven in een Kerk, die algemeen, die universeel is, dan moeten wij erkennen, dat alles wat de kerk heeft op één plaats behoort tot de gehele kerk en dat alles wat de kerk nodig heeft in enig deel van de wereld een universele nood is van de kerk (vgl. 1 Kor. 12 : 26).”

Ik kan niet anders zeggen dan dat ik dat billijk acht. En voeg er aan toe dat ik het daarom nog niet onbillijk acht om tegelijkertijd bezig te zijn met de mentaliteitsverandering die een eind moet helpen maken aan het mondiaal onrecht.

Ook dat kunnen we van Paulus leren, die opriep tot een „hervorming van ons denken”.

Maar die daar, naar mijn beste weten, niet de conclusie aan verbond dat een collecte voor de christenen van Judea voortaan verboden was . . . .

## Wegen naar een heroriëntatie in de kerkelijke hulpverlening

Kerkelijke hulpverlening. Een breed onderwerp. Even breed als de begrippen kerkelijk en hulpverlening zijn. Kerkelijk duidt erop, dat de verleende hulp op een of andere wijze via de kerken verloopt. Hulpverlening omvat een uitgebreid pakket van assistentie verstrekt aan hen die daar behoefte aan hebben of waarvan wij denken, dat zij daaraan behoefte hebben. Het gevaar is groot bij een reflectie over een dergelijk onderwerp in algemeenheden te blijven steken, waarmee in de praktijk niets kan worden gedaan. Maar wij willen in dit geval het onderwerp juist zo breed nemen, omdat wij ernaar zullen streven een aantal punten van overweging aan te reiken, die betrekking hebben op de grondslagen van alle kerkelijke hulpverlening. En vanuit deze bezinning zullen we trachten een aantal suggesties te formuleren voor de praktijk van kerkelijke hulpverlening. In deze bijdrage zullen wij ons beperken tot een rooms-katholieke benadering van dit onderwerp.

Er is vraag naar een strategie van kerkelijke hulpverlening voor de komende decennia. Of het antwoord op deze vraag in de praktijk zal bevredigen hangt in hoge mate af van waaruit men een dergelijke strategie opzet en of deze strategie voortdurend aan de gekozen uitgangspunten getoetst kan worden. Wat is er dan aan de hand met de kerkelijke hulpverlening? Deugde er iets niet en waarom niet? Waar is men in het verleden dan vanuit gegaan? Of werd er maar vanuit hooggestemde idealen zonder veel planning hulp verstrekt? Had men toen dan geen visie en geen plan? Hoe dit ook zij, de vraag naar bezinning op de hulpverlening bestaat. Ze kwam op vanuit de hulpverlening, zoals we die tot nu toe hebben gekend. Daarom willen wij hier eerst stil staan bij het verleden, op zoek naar uitgangspunten en praktische consequenties die daaraan werden verbonden. De vraag duidt op een verlangen naar andere wegen voor hulpverlening. Welke?

### 1. Rond 1500

'Kerkplanting' heeft zich nooit beperkt tot het neerzetten van een kerkgebouw en het vullen daarvan met tot het christendom bekeerde mensen. Althans niet voorzover wij weten. Onderwijs, ziekenverpleging en armenzorg hoorden erbij. Zo was het in de vroege Middeleeuwen toen Noord-Europa gekerstend werd (werkwijze van benedictijnen, cisterciënsers, ridderorden), zo was het nog in de late Middeleeuwen toen de kerk van Rome de grenspalen van het 'corpus christianum' ging verzetten, tot aan de uiteinden der aarde. Er was een soort niemandsland van avonturiers, gedroste matrozen en handelaars, sinds Hendrik de Zeevaarder steeds stelselmatiger gevolgd door kerk en staat. Uitbreiding van de christenheid was voor beide de legitimatie van die wereldwijde koloniale onderneming. Handelsvestigingen in het algemeen, in Latijns Amerika duidelijk een volksplanting. De kerk had daarin haar normale, toentertijd veelzijdige taak. Primair toch legitimator van heel de onderneming, bevrager ook in sommige van haar onderdanen, die niet de oude, maar een nieuwe christenheid voor ogen stonden. Overwegend toch een ondergeschikte kerk met pastorale zorg voor soldaten, handelaren en andere 'emigranten' toevertrouwd, maar tegelijkertijd werd zij voor de opgave gesteld de inheemse volken te kerstenen, en op te komen voor onderwijs, medische verzorging en hulp aan de armen.

De nieuw ontdekte gebieden kregen het merkteken van Spanje en Portugal ingedrukt. Dat was toen vanzelfsprekend. Ook op kerkelijk terrein gebeurde dat. De concilies van Lima (1567) en van Mexico (1555) leveren daarvan het bewijs. Tot in details toe werden 'Spanje en Portugal naar Zuid-Amerika overgebracht', in een korte tijd. Wat de vormen betreft zijn de Propaganda Fide „missies" nooit anders geweest, een "comprehensive approach" „avant la lettre". En slechts geleidelijk aan kwam er die technologische en organisatorische voorsprong van Europa op medisch en educatief gebied ten opzichte van de volken in Azië, Afrika en Latijns Amerika, welke via allerlei missionaire initiatieven veel dieper ingrijpen in het leven der mensen dan de zestiende eeuwse missie.

### 2. Na de inzinking

Na een langdurige inzinking hervat de rooms-katholieke kerk in de eerste

decennia van de negentiende eeuw haar 'missie' met een nieuw élan. Dan is haar positie in de Europese samenleving grondig veranderd. De Verlichting had de vaste greep van de kerk op politiek, natuurwetenschap, filosofie, kunst, literatuur en het verstaan van de geschiedenis doorbroken. De staat ging allerlei werk van de kerk overnemen. De kerk werd meer op haar 'eigen terrein' teruggedrongen. Bijna nergens ontkwam zij eraan te gaan functioneren als een eigen op zichzelf staand systeem. Zij zorgde voor het religieuze leven van de mensen<sup>1</sup>).

Dat was ook zo in 'de missiegebieden'. Het bezit van deze gebieden was nu voor de staten meer op economische, dan op religieuze overwegingen gebaseerd. Ook 'het missiewerk' werd op eigen terrein teruggedrongen. Dat de koloniale bestuurders aan 'de missie' vroegen zorg te dragen voor lager administratief personeel en de autochtonen, in dienst van de blanken, medisch te verzorgen, en dat de kerk daarop inging, deed in feite niets af aan de 'terugtocht' van de kerk uit gebieden die zij voorheen tot haar werkterrein beschouwde.

Toen de koloniale mogendheden tegen het einde van de negentiende eeuw in hun gebieden onder aandrang van de diverse parlementen een meer ethische politiek gingen voeren, en daarin de 'zegeningen van de westerse beschaving' over de hele wereld wilden uitdragen, rees daartegen in bepaalde 'missiekringen' verzet. Men was bang dat 'missie' zou worden gereduceerd tot het brengen van de westerse beschaving. Maar de 'missie' vond zichzelf terug in de opvatting, dat zij het betere en de ziel van westerse beschaving concreetiseerde en vertegenwoordigde. Zij trok zich op haar eigen 'religieuze' terrein terug en zo kon zij met al haar werkzaamheden blijven doorgaan.

Op die wijze zette de 'missie' van begin twintigste eeuw haar werken voort. Het kader waarin werd gewerkt, was echter meer 'kerkelijk' geworden. De 'missie' was zwaar kerkelijk geïnstitutionaliseerd. Zij werkte aan de tot stand koming van een wereldkerk, als een soort schaduwmaatschappij in de maatschappij, dusdanig eigenstandig dat veel onrecht voor lief genomen werd als de kerk gestaag haar werk kon voortzetten. De kerk was door God in de wereld geplaatst om daarin als een van God getuigende, dienende en lijdende gemeenschap haar apostolische opdracht uit te voeren. Zij wendde zich niet af van de wereld, maar probeerde in woord en daad de ontferming van God ten aanzien van de wereld uit te dragen.

De dan nog jonge missiologie van die jaren ging op grond van deze gedachten de 'werken' duiden als *indirecte missiemiddelen*. Scholen, ziekenzorg en sociaal-charitatieve initiatieven werden beschouwd als voorwerk op het eigenlijke 'missiewerk'. Het behoorde bij een alomvattende (comprehensive) benadering van de mens-in-situatie-van-onheil. De 'missie' zette zich op de verschillende gebieden van het menselijk bestaan niet in omwille van de eigen waarden die deze bezaten. Haar werken waren *missie-werken*, gericht op de bekering van mensen en het stichten van de kerk van Christus over de hele wereld.

### 3. *Dékolonisatie en zelfstandigheid*

Op grond van bovenstaand denken konden de kerken het gehele proces van dékolonisatie verbazingwekkend snel absorberen. Voor de kerk zelf veranderde er niet veel, zo dacht men toen. Hetzelfde gebeurde bij het zelfstandig-worden van de 'missiekerken'. Het eigenlijke 'missiewerk' van de kerken kon onverminderd doorgang vinden.

Het werk moest doorgaan. De kerken hadden er grote behoefte hun aanwezigheid in de zelfstandig geworden landen bij de nieuwe machthebbers aanvaardbaar te maken. Daarbij kwam nog dat de meer en meer onafhankelijk geworden kerken er om vroegen in het 'missiewerk' een zwaar accent op de kerktoerusting te leggen.

Deze situatie was er de oorzaak van, dat er een enorme kwantitatieve toename viel te constateren in de werken die de kerken ter hand meenden te moeten nemen. De betere organisatie van de westerse kerkelijke hulpverlening tegen het einde van de vijftiger en het begin van de zestiger jaren stimuleerde deze ontwikkeling krachtig. Caritas, Misericordie en Vastenactie, om een paar voorbeelden te noemen, speelden in feite daarin een grote rol. In die jaren gingen er stemmen op, die er zich over beklagden dat de kerken een te groot pakket aan instellingen, instituties en projecten onderhanden namen. Er dreigde 'overinstitutionalisering'. Maar deze stemmen verloren het van het toen steeds sterker wordende geluid van de voorstanders van de ontwikkelingshulp via kerkelijke kanalen. De 'missie' moest zich op het ontwikkelingswerk gaan toeleggen. Dat was eis van de tijd. Zo bleef het werk van de kerken voor de mondig geworden westerse christenen aantrekkelijk en aanvaardbaar. Ontwikkelingswerk was waardevrij, niet proselyterend. Daar had 'missie' toekomst.

#### 4. Een paar vragen

De werken van de kerken in de landen in de Derde Wereld werden zeer sterk gericht op de 'ontwikkeling der volken', waaronder ze leefden. Op dat punt aangekomen, kwamen al snel een aantal zeer klemmende vragen op. De 'missiewerken' bleven vanuit theologisch denken nog zeer sterk gericht op het tot stand brengen van een wereldkerk. Zo werd nu eenmaal gedacht en gehandeld. Maar hoe was dat te rijmen met het groeiend inzicht, met name ook door het Tweede Vaticaans Concilie gestimuleerd, dat 'kerk' verstaan moest worden als 'kerk-voor-de-wereld'. Waar bleef je dan met een kerktheologie van de 'schaduwmaatschappij'? Bovendien drong zich de vraag op of kerkelijke hulpverlening zich wel zo sterk mocht identificeren met de sterk op eigen baat gerichte uitgangspunten van de westerse hulpverlening? Had kerkelijke naastenliefde in ontwikkelingswerk niet een grote dubbele bodem?

#### 5. Meer helderheid

Dat ontwikkelingsmensen zich met kerkelijke initiatieven op het terrein van de gezondheidszorg, landbouw en gemeenschapsontwikkeling — om een paar voorbeelden te noemen — gingen bemoeien had zeker voordelen. Het gehele pakket van kerkelijke hulpverlening werd eens ontleed en op een rij gezet, samenhangen werden zichtbaar, er werd meer lijn in aangebracht. Veel werk, dat vanuit kerken werd opgezet, berustte tezeer op persoonlijk engagement van een missionaris of bisschop. Het werd te vlug door benoeming op een andere plaats of voor een andere bevolgenheid in de steek gelaten. Privé-idealisme was er vaak de oorzaak van dat de samenhang van een bepaald werk met het grote geheel uit het oog werd verloren. Soms verkocht men zich met huid en haar aan de oplossing van een bepaalde nood, zo dat andere noden niet meer werden gezien. Men was blind voor wat anderen deden. Het engagement in de kringen van de ontwikkelingsmensen garandeerde een grotere doeltreffendheid en een meer betrouwbare continuïteit. Dat was winst.

Een vooruitgang was ook, dat de opkomst van de ontwikkelingshulp een bevrijding betekende voor de eerder te eenzijdig op de kerk zelf gerichte (missie)-werken. Het werk van de kerken kon op legitieme wijze ook een ander perspectief hebben dan bekering en kerstening. Ze hadden hun eigen waarde: bevorderen van de ontwikkeling van een achterblijvende samen-

leving. Vrij mythische duidingen van kerkelijke ontwikkelingshulp, zoals „Latijns Amerika redden voor Christus”, en „een wal opwerpen tegen het opdringende communisme” bleken het niet meer te doen. De kerkelijke leiding verzette zich niet tegen deze ontwikkeling. Maar ze bleef er op staan, dat deze hele hulpverlening-tot-ontwikkeling niet in mindering werd gebracht op haar 'eigenlijke' werk: de pastoraal.

#### 6. Verschuivingen in de zeventiger jaren

Er kon nog niet worden gesproken van een werkelijke integratie van de twee functies van de kerken: pastoraal en ontwikkeling. Ze bestonden naast elkaar. Wat de betekenis van de een voor de ander was, was nauwelijks een vraag. Het 'eigenlijk' kerkelijke, het expliciet pastorale werd niet ondervraagd op zijn functie of disfunctie voor de ontwikkeling.

Vervolgens moet erop worden gewezen, dat de analyse van wat ontwikkeling eigenlijk is in globale benaderingen bleef steken. In feite dreef de kerkelijke hulpverlening mee met de west-europese benadering daarvan. Daarop konden hooguit kleine correcties worden aangebracht. Zo werd de lokaal aanwezige of op te wekken eigen creativiteit van de mensen bij de ontwikkeling ingeschakeld. Ogenschijnlijk kleine correcties die toch een belangrijke rol gaan spelen via eigen kerkelijke initiatieven, zoals de 'promoción popular', de 'animation rurale' en de beweging voor basis-opvoeding. Een andere correctie waarnaar werd gestreefd, was dat het in ontwikkeling om meer ging dan een alleen economische vooruitgang.

Wat de functie of de disfunctie van de pastoraal voor de ontwikkeling betreft, daarover werden in het begin van de zestiger jaren eerst indringende vragen gesteld vanuit de afhankelijkheidstheorieën, zoals die bijvoorbeeld binnen de economische commissie van de Verenigde Naties voor Latijns Amerika werden ontwikkeld. Dat gebeurde ook vanuit de marxistische analyses van de Derde Wereld problematiek. De relatie tussen pastoraal en ontwikkeling werd een onontkoombare vraag. Een eerste poging deze relatie te verhelderen kondigde zich aan in bijvoorbeeld verklaringen van de bisschoppen van Noord-Oost Brazilië, waarin zij hun visie gaven op de Braziliaanse samenleving tussen 1958 en 1964. Dit was een belangrijke verschuiving. Later in Medellin (1968) zette deze verschuiving zich definitief door. De kerk ging toen ook naar zichzelf toe indringende vragen stellen over de ontwikkeling, zoals zich die voltrok. Is ontwikkelingssamen-

werking in feite toch niet een poging de economische status quo te handhaven en een voor het Westen gewenste situatie-van-niet-oorlog te continueren? Moeten er geen revolutionaire veranderingen plaatsvinden wil een gewelddadige revolutie nog voorkomen worden?

Tot deze verschuivingen heeft zeker ook bijgedragen het feit, dat allerlei hulpverlenende instanties grenzen gingen stellen aan de kerkelijke bemoeienis met de ontwikkeling. Daarbij kwam nog de praktische ervaring, dat men bij onderontwikkeling op een muur stootte die met christelijk idealisme alleen niet te slechten was.

Tenslotte heeft ook nog het feit, dat de kerk zelf een grens ging stellen aan haar werkzaamheden, bijgedragen tot genoemde verschuiving. Op basis van dit alles maakte men zich in bepaalde kringen in Latijns Amerika los van de categorieën van de wetenschappelijk-technische wereld die in de concilie-teksten de overhand had. Illich schreef verhalen over de 'keerzijde van de naastenliefde', Comblin maakte notities over de eigen relatie van de kerk met de onderontwikkeling, en bisschop Padin maakte een studie over de uitgangspunten van het militaire regiem in Brazilië, over de vatbaarheid van christenen daarvoor op grond van onverwerkte sociale doctrines en over de onverenigbaarheid van deze uitgangspunten met de christelijke boodschap. Hier diende zich een andere denkwereld aan.

Deze gehele ontwikkeling in het denken over kerk en ontwikkeling hing uiteraard samen met het doordringen van de idee, dat het God om de wereld te doen was. De kerk had slechts een nederig instrument te zijn in dienst van Gods heilsplan. Daartoe was ze gezonden. De kerk en 'de missie' leerden de wereld serieus te nemen. Zij hadden in deze wereld tekenen van sjaloom op te richten door kerugma, diakonia en koinonia. De uittocht van honderden paters en zusters uit hun colleges naar het „concrete leven" van de mensen had daarmee te maken, in Latijns Amerika althans. Datzelfde gold voor het uiteenvallen van de Katholieke Aktiebewegingen. De autonomie van het „wereldlijke" door het concilie onderstreept leidde in de praktijk van de Katholieke Aktie in Latijns Amerika tot kerkelijke politieke onthouding. Allerlei Katholieke Aktiegroepen braken hier doorheen. Christenen wilden in hun samenwerking met anderen niet langer voor de voeten gelopen worden door kerkelijke autoriteiten, die er maar niet los van konden komen de inzet voor gerech-

tigheid afhankelijk te blijven stellen van kerkelijk institutioneel zelfbehoud. Het gevolg van deze hele verschuiving was, dat de neutraliteit of objectiviteit van de kerk-werken afviel, in Latijns Amerika tenminste. Ziekenhuis, school, coöperatie en vakbond bleken een onderdeel te vormen van de ideeënstrijd rond kerk en wereld, kerk en ontwikkeling. Zij waren niet 'zomaar goed'. Ook niet door professionelere aanpak, of door een betere beantwoording aan lokale behoeften. Ze konden worden misbruikt. Niet alleen door de staat, maar ook door de kerk. Het gevaar was reëel dat ze werden gebruikt om invloed uit te oefenen of te behouden.

### 7. *Vervreemden*

E. de Vries en F. Houtart hebben enkele jaren geleden een analyse gemaakt van datgene wat de kerken aan ontwikkeling hebben gedaan op het terrein van onderwijs, medische zorg en sociale hulpverlening<sup>2</sup>). Het viel hen op hoe weinig contact er in feite bestond tussen het denken, dat vanuit de ontwikkelingswerken groeide, en de 'katholieke sociale leer', verwoord in pauselijke encyclieken over sociale vraagstukken en de zogenaamde theologie van de ontwikkeling. Naar onze mening is dat hieraan gelegen, dat de eerste lijn van denken concreet en stuksgewijs vanuit ervaren situaties vertrekt en dat de tweede lijn in haar benadering van de problematiek globaal te werk gaat. Het globaal karakter van romeinse stukkenn kan men trouwens ook terugvinden in de politieke theologie. Vanuit romeinse kringen wenst men geen politisering van kerkelijke groeperingen, evenmin onenigheid met de staten. Men spreekt zich daar alleen uit over zaken, die de 'verlichte' publieke mening in het Westen heeft aangenomen. De baten van hooggestemde idealen worden niet afgewogen tegen de sociale kosten (conflicten), die bij de realisering van de idealen worden gemaakt. Wanneer er concrete uitspraken worden gedaan, worden ze weer teniet gedaan door neutraliserende opmerkingen. „Daar is niets mee te doen", wordt door de veldwerkers gezegd. Dat geldt ook voor de politieke theologie. Haar uitzeggingen missen ook handen en voeten, zowel naar de wereld als naar de kerk toe. En vanuit het veldwerk wordt juist naar de hanteerbaarheid van algemene uitspraken gevraagd.

Wat moest je concreet doen, wanneer de staten na het winnen van hun politieke onafhankelijkheid onderwijs en ziekenzorg bijvoorbeeld als een

recht voor iedereen gingen beschouwen, terwijl de 'missie' slechts aan een beperkt aantal mensen aandacht kon schenken? Dat was de praktische bruikbaarheid van algemene uitspraken, wanneer de 'missie' voor de keuze kwam te staan tussen ófwel nationalisatie van haar bijdrage in het ontwikkelingswerk van het land daarin ze werkte, ófwel voor de ontwikkeling een privésysteem te ontwikkelen, dat uit eigen middelen moest worden betaald en zo gemakkelijk aan bepaalde klassen ten goede kwam? En wat moest er worden gedaan in staten, die met een meer totalitaire benadering van de ontwikkeling ook de weg naar een privésysteem afsloten?

### 8. *Bevrijdingstheologie*

De Latijns Amerikaanse bevrijdingstheologie sluit de mogelijkheid in zich de zojuist aangeduide stuksgewijze en globale benadering van de problematiek van de ontwikkeling bij elkaar te brengen. Deze theologie is dan ook geen universiteitswerk. Het is veldwerk, waar de grenzen worden ervaren van Lebrét's integrale ontwikkelingsaanpak. Daar kwam ook de beperktheid van de conscientisatiepogingen in het Brazilië van vóór de militaire staatsgreep en van de 'katholieke sociale leer' aan het licht. Vanuit deze praktijkervaringen ging de tweede algemene vergadering van de Latijns Amerikaanse bisschoppenconferentie in Medellín er toe over voor de analyse van de ontwikkelingsproblematiek het linkse afhankelijkheids- en bevrijdingsjargon over te nemen. Op zichzelf paste zij dit analysejargon nog niet toe. Christelijke groeperingen, die Medellín in de praktijk van hun werk ernstig namen, deden dat wel. En juist bij hen komen vragen op over de eigenlijke grenzen van het kerkelijk spreken over sociale vraagstukken. Hoe komt het toch, dat de internationale kerkelijke hulpverlening zo weinig moeite heeft met het Brazilië van De Medici en Geisel, en zoveel problemen met het Chili van Allende? Wat is hier aan de hand? Waarom verloopt kerkelijke ontwikkelingshulp zo graag en bijna vanzelfsprekend over bisschoppen(conferenties) en zo moeilijk over christelijke basisgroeperingen? Waarom de staart van de slang, die de oorzaak is van onderontwikkeling, gelegen in de onderontwikkelde landen, wel aangepakt, maar is er nog zo weinig actieve belangstelling om de slang aan te pakken bij de kop, die in de westerse wereld krachtig recht overeind staat aan te pakken? Waarin is de missie van de kerk in dit soort situaties gelegen? Wat betekent hier kerkelijke hulpverlening? Ook de recente romeinse bisschoppen-

synode over evangelisatie (najaar 1974) is in haar uitspraken te globaal gebleven om werkelijk enige handreiking te kunnen bieden.

### 9. *Oude (niet versleten) grondvesten*

Kijkend naar de kerkelijke hulpverlening, zoals we die niet alleen in het verleden, maar ook nu nog in veel situaties tegenkomen, zien wij daarin tenminste drie grondgegevens duidelijk naar voren komen.

Dat zijn:

- a. De universele kerk stond centraal, met haar strak hiërarchisch-institutioneel bepaald karakter.
- b. De activiteiten van de kerk, ook haar 'missie-werken' hadden een sterk eenzijdig religieus karakter, stonden in dienst van de verkondiging van het evangelie en de uitbreiding van de kerk over de hele wereld. Daarbij werd teveel uit het oog verloren dat ze tot heil dienstbaar moest zijn aan de wereld.
- c. Een zich steeds uitbreidend net van alle mogelijke initiatieven met vele verdiensten op zich werd zo weinig op zijn uitgangspunten en doeleinden bevraagd, dat het vaak een eigen leven ging leiden ver buiten de lokale mogelijkheden tot voortzetting.

## II. GRONDSLAGEN VOOR HERORIENTATIE

Te gemakkelijk wordt door sommigen gezegd, dat de kerk met de zojuist genoemde uitgangspunten de verkeerde keuze had gemaakt, en dat ze deze fundamenteen moest opgraven en er nieuwe voor in de plaats moest gaan leggen. Wij delen deze mening niet. Wel kan op goede gronden worden gesteld, dat de kerk zich sterk eenzijdig op bepaalde aspecten van haar kerk-zijn terugtrok en die met een 'heilig vlamvend zwaard' verdedigde. Het is hier niet mogelijk zelfs maar in het kort aan te geven hoe het tot een dergelijke eenzijdigheid kon komen. In het kader van deze bijdrage lijkt het 't beste onze aandacht een moment te richten op de vraag, welke heroriëntatie er in de afgelopen jaren juist ten aanzien van de boven aangegeven uitgangspunten van het verleden heeft plaatsgevonden. Binnen de grote hoeveelheid van gegevens die er zijn om dit aan te geven, laten wij hier onze keuze vallen op een verdiept bijbels inzicht met betrekking tot de kerk en haar betekenis in de wereld.

## 1. Kerken van God

In het Nieuwe Testament worden de kerken meestal aangeduid met 'kerken van God'. 'Kerk van Christus' komt ook voor, maar slechts bij hoge uitzondering. Dat geeft aan van waaruit en op welke wijze de eerste generatie christenen samen volgelingen van Jezus probeerden te zijn.

Een aantal punten vragen hier onze aandacht:

- a. Paulus is een van de eerste stichters van kerken (ekklesia's), van concrete plaatselijke gemeenten. Hij ziet zichzelf wel als de 'vader' van de gemeente van Korinthe (1 Cor. 4, 15), maar het gebouw van deze kerk berust op Jezus Christus, op Hem alleen. Jezus Christus is het fundament van de kerk, dat is Nieuw Testamentisch getuigenis.
- b. In de eerste gemeenten van God werd niet gesproken over 'de kerk', over universele kerk, om jongere woorden te gebruiken. Dat wordt duidelijk in de oudste brieven van Paulus. De eerste gemeenten spreken over 'de kerken van God', de plaatselijke gemeenten waar 'kerk gebeurt'.
- c. Wanneer Paulus in zijn latere brieven aan de christenen van Efese en Kolosse over 'de kerk' als één geheel spreekt, is het daarin minder zijn bedoeling over het bij elkaar behorende geheel van de verschillende plaatselijke gemeenten te spreken, dan over zijn kijk op de verhouding tussen Christus en de kerken. Hij bindt de kerken samen als in één lichaam, waarvan Hij het hoofd is. Hij is de band die ze samenbindt.
- d. Deze kerken van God vormen 'uit hoofde' van Jezus Christus, hun enige en gemeenschappelijke fundament, een hecht gebouw, om woorden van Paulus te gebruiken. Maar tegelijkertijd duidt Paulus in Ef. 2, 19-22, 4, 11-12 en 4, 16 er op, dat dit bouwwerk nog in fase van opbouw is en groeiende is. Iedere christelijke gemeente is voortdurend toe aan ver-nieuwbouw. De kerken zijn een gebeuren, geen eens en voor altijd opgetrokken bouwwerk. Daarover laat Paulus in zijn eerste brief aan de gemeente van Korinthe (14, 2-5) geen twijfel bestaan.

Binnen deze gemeenten ging een zekere structuur ontstaan. Waar mensen een gemeenschap vormen kan dat niet uitblijven. In brieven van Paulus vindt men aangegeven wat de vroegste christelijke gemeenschap

pen aan structuren kenden. Paulus heeft het in de eerste brief aan de gemeente van Thessalonica over de leiders der gemeenten (1 Thess. 5, 12) en over 'diakens'. In zijn brief aan de christenen te Korinthe schrijft hij: "Nu heeft God in de gemeente allerlei mensen aangesteld, ten eerste apostelen, ten tweede profeten, ten derde leraars . . ." (1 Cor. 12, 28). Verder is er bij Paulus nog sprake van presbyters of oudsten en van episcopen of opziensers. In de gemeente heeft ieder zijn eigen gave, met elkaar vormt men de gemeente, de kerk van God.

Maar welke structuur de kerken op basis van het Nieuwe Testament voor zichzelf ook wensen op te zetten, boven elke twijfel verheven staat vast, dat deze dienstbaar heeft te zijn aan het leven-van-Jezus-gebeuren in de plaatselijke gemeenten. Ook in de kerk zelf geldt, dat degene die heer is, dienaar van allen moet zijn.

## 2. Zout en licht

Een christelijke gemeente kan niet tot de uitvoering van haar eigenlijke functie komen, wanneer zij zich verstoort en afzondert van de wereld. Overbekende teksten uit het Nieuwe Testament geven aan, dat de eerste christelijke gemeenten zich hiervan sterk bewust waren. „Gij zijt het zout der aarde" (Mt. 5, 14). „Hebt zout in u zelf en leeft in vrede met elkaar" (Mc. 9, 50). „Gij zijt het licht der wereld" (Mt. 5, 14). „Niemand steekt een lamp aan om die onder een schaal te verbergen of onder een rustband te zetten. Maar hij plaatst ze boven op een standaard, zodat al wie binnenkomt het licht kan zien" (Lc. 8, 16). Zout dat niet werkt en licht dat niet om zich heen schijnt, zijn waardeloos. Dergelijke opmerkingen hebben uitdrukkelijk betrekking op de gemeente van God. Zout en licht vinden hun wezenlijke bestemming niet in zichzelf, maar in wat zij in brood en in duisternis betekenen. Dat is ook zo bij de kerk van God.

In Filipp. 2, 15 wordt deze visie op de christelijke gemeenschap onderschreven. Beslotenheid, alleen het welzijn van de eigen leden nastreven, in alles op zichzelf gericht zijn, vervreemdt de kerk van zichzelf. Zij moet zichzelf en de boodschap van Jezus, waarin zij gelooft, dienstbaar maken (Mt. 25, 31—36) in de wereld als zout en licht. Licht aan hen die in het donker zitten en aan hen die in de schaduw van de dood zijn gezeten (Mt. 4, 12—17). Als kerk van God is ze gezonden als Jezus „om aan armen de Blijde Boodschap te brengen, aan gevangenen hun vrijlating bekend te



maken, en aan blinden, dat zij zullen zien; om verdrukten te laten gaan in vrijheid, om een genadejaar af te kondigen van de Heer" (Lc. 4, 18).

Wanneer de kerk een op zichzelf gerichte weg gaat, zal dat een doodlopende weg blijken te zijn. Alleen als dienst aan de wereld hebben de kerken van God rede van bestaan, zijn ze volgens oudste christelijke traditie pas wat ze eigenlijk zijn, zoals zout en licht.

### 3. Omkeer

Een verdieping van inzichten blijft gewoonlijk niet zonder praktische gevolgen. Andere inzichten vragen om een andere, aangepaste handelwijze. Dit geldt ook voor kerkelijke hulpverlening.

Met bescheidenheid terugkijkend naar het verleden van de kerkelijke hulpverlening moeten een aantal punten worden geconstateerd:

- a. Te eenzijdig werd in de kerkelijke hulpverlening uitgegaan van de universele kerk en te weinig van de kerken ter plaatse.
- b. De kerk werd teveel beschouwd als een afgewerkte bouw, die in de hele wereld moest worden nagebouwd; te weinig werd geleefd in een kerk, die voortdurend onder de dynamiek van de vernieuwbouw had te staan.
- c. De structuur van de kerk werd teveel vanuit de ambtsdragers opgebouwd; te weinig vanuit de eigen gaven van ieder van de leden van de gemeente van God.
- d. De 'missie-verkondiging' en de 'missie-werken' werden te eenzijdig gericht op een religieuze bekering van mensen, wat moest leiden tot intreden in de kerk; te weinig werd in de gaten gehouden, dat de kerk van God er was in dienst van de wereld. Vanuit een bepaald verstaan van „missie” als kerkplanting kwamen missionarissen er niet toe te werken vanuit „dienst aan de wereld”.
- e. Het was veelal eerder zo, dat de wereld in dienst stond van de kerk, dan de kerk in dienst van de wereld.

Over de hele wereld zijn de kerken in beweging. De vraag naar de eigen identiteit staat levensgroot boven de grond. Velen ervaren dat de kerken toe zijn aan een „bijbelse heroriëntatie” ten aanzien van zichzelf. Dit bevragen van zichzelf loopt overal anders, nergens is een definitief antwoord gevonden. Dat zal ook nooit het geval kunnen zijn. Zo leeft een

gebeurende kerk nu eenmaal. Naar onze mening moet dit goed in de gaten worden gehouden bij al ons spreken over kerken en hun hulpverlening. Bij kerkelijke hulpverlening kan nergens worden uitgegaan van een 'vaststaande' kerk. De structurele wijze waarop haar hulpverlening verloopt zal telkens wisselend moeten zijn.

Overal waar kerken in hun hulpverlening, en voorheen liep die meestal via missionaire instanties, is blijven steken in eenzijdigheden ten aanzien van het verstaan van Jezus' boodschap, van zichzelf en haar functie, en van haar verhouding tot de wereld, zal zij in haar hulpverlenende instanties de moed moeten opbrengen om op haar schreden terug te keren en andere wegen te gaan. Wij realiseren ons overigens welk een zware hypotheek de over-institutionalisering van het missiewerk in deze momenteel op de jonge kerken legt en hen zwaar beperkt in hun beweging.

### III. NAAR EEN STRATEGIE VOOR KERKELIJKE HULPVERLENING

Wij willen hier voorop duidelijk stellen, dat juist in de kerkelijke hulpverlening geen sprake van dogmatisme mag zijn. In een kerk die gebeurt, in een wereld die verandert zal alleen maar een dynamische strategie blijvend functioneel kunnen zijn.

Een reflectie op grondslagen voor kerkelijke hulpverlening loopt het gevaar in algemeenheden te blijven steken. Praktijk-mensen vragen zich terecht af wat zij daarmee aan moeten. Wij ontkomen alleen aan vruchteloos getheologiseer, wanneer we concreet trachten aan te tonen, welke gevolgen al het voorafgaande in deze bijdrage kan hebben voor de kerkelijke hulpverlening van nu en de toekomst. Wij zullen de laatsten zijn om te ontdekken, dat daarin mogelijk nog andere en nog verder strekkende conclusies gelegen zijn voor de strategie, waarnaar we op zoek zijn. Maar wij menen op enkele wezenlijke uitgangspunten te moeten wijzen.

#### 1. Katholiek, ook wel kerkelijk genoemd

Wij zijn er uit ervaring steeds meer van overtuigd geraakt, dat er in hulpverlenende instanties te gemakkelijk van wordt uitgegaan, dat ze 'katholiek' en 'kerkelijk' zijn. „Wij als kerkelijke organisatie . . .”, wordt vaak gezegd. Naar onze mening is daarmee eigenlijk nog weinig gezegd. Want het is de vraag wat de inhoud is van deze katholiciteit en kerkelijkheid. „Katholiek en kerkelijk” op het identiteitsbewijs van hulpverlenende in-

stanties is alleen maar dat waard wat men er aan inhoud aan geeft. Vraagt men naar deze inhoud, dan blijft een antwoord vaak steken in opmerkingen als: „Wij, medewerkers zijn toch rooms-katholiek en zijn kerkelijk geëngageerd”. Als het antwoord verder gaat dan dit, blijkt daaruit even vaak een visie op katholiciteit en kerkelijkheid, die toch niet de verdieping laat zien die de theologie de laatste jaren aan deze werkelijkheden heeft gegeven.

Juist kerkelijke hulpverlenende instanties hebben het nodig zich voortdurend intensief en theologisch verantwoord te bezinnen op hun eigen karakter. Hier komen we tot een eerste fundamenteel gegeven, om in concreto een strategie voor kerkelijke hulpverlening uit te stippelen. Sterk praktisch georiënteerde instanties geven er regelmatig blijk van hun ‘engagement en inspiratie’ levend te willen houden.

Naar onze overtuiging zal een voortdurende en in de opzet van de organisatie integraal verwerkte dialoog met de theologie tot dat doel zeer dienstig kunnen zijn. Datzelfde geldt voor het vaststellen van een strategie voor kerkelijke hulpverlening in de komende jaren. *Een vast communicatie-kanaal tussen theologie en hulpverlenende instanties* lijkt ons voor de komende tijd van zeer groot belang, voor beide wel te verstaan. Wij kunnen ons niet aan de indruk onttrekken, dat er veel te gemakkelijk over het punt van katholiciteit en kerkelijkheid wordt heengegaan, als een vaststaande en blijvende verworvenheid. Misschien mogen we zeggen dat het in deze zaak noodzakelijk is dat de orthopraxie van de kerkelijke hulpverlening de dialoog met de orthodoxie in haar programma van werkzaamheden inbouwt. Andersom gezegd betekent dit ook, dat de theologie in haar werkzaamheden tenminste ook praktisch wetenschappelijke aandacht moet hebben voor de al dan niet bewuste en uitgesproken behoeften van kerkelijke hulpverlenende instanties.

Het ontbreken van bedoeld communicatie-kanaal en het blijven steken in terloopse en min of meer toevallige contacten zou wel eens ‘inspiratie dodend’ kunnen zijn zowel voor de hulpverlenende instanties als voor de hulpverlening zelf, zowel voor de hulp-gevers als voor de hulp-ontvangers, zowel voor de christelijke praktijk als voor de theologisch wetenschappelijke reflectie daarop.

Er is ook nog een andere reden, die uitnodigt tot een voortdurende bezinning op katholiciteit en kerkelijkheid van hulpverlenende instanties. Het

geeft de mogelijkheid naar de gevers in de eigen kerkprovincie toe kleur te bekennen, verantwoording en getuigenis af te leggen over de visie van waaruit men werkt. Deze mensen hebben daar recht op. Wij kunnen ons niet aan de indruk onttrekken, dat organisaties zichzelf in dit opzicht te gemakkelijk in de aanbidding brengen als katholiek en kerkelijk, zonder aan te geven wat ze daarmee nu eigenlijk precies willen zijn.

## 2. *Samen-werking en samen-spraak*

De verschillende kerken van God kunnen niet zonder elkaar. Hun onderlinge verbondenheid is voor hen even wezenlijk, als hun plaatselijke gebondenheid. Christus is het hoofd van deze kerken, die samen onder Hem één lichaam vormen. Deze bijbelse taal heeft grote betekenis en sluit verregaande praktische gevolgen in voor het uitstippelen van een strategie van kerkelijke hulpverlening naar de toekomst toe. En hiermee komen wij aan een tweede suggestie, die naar onze mening een fundamentele rol zal moeten kunnen spelen in deze hulpverlening. Deze suggestie valt in een aantal onderdelen uiteen.

a. Kerkelijke hulpverlening, die steunt op onderlinge solidariteit tussen kerken, vooronderstelt tenminste twee gelijkwaardige partners. Een van de primaire eisen om in de komende tijd zover te komen is, dat de kerken in Afrika, Azië, Latijns Amerika en Oceanië de kans krijgen een duidelijk eigen karakter te ontwikkelen. *Indigenisatie dient hoge voorrang* te krijgen en dan wel op alle terreinen van het kerkelijk leven: in theologische en meditatieve reflectie op Gods heilsplan voor de geschiedenis van hun eigen volken, in de pastoraal, de liturgie, de zending en de hulpverlening bij de ontwikkeling van de landen waarin ze leven. En dat betekent, zoals bekend, meer dan bijvoorbeeld ‘Afrikanen in een ziekenhuis laten werken’. Het vraagt om een ‘Afrikaans ziekenhuis’. Alle indigenisatie, ook die in de hulpverlening bij ontwikkeling, die bij de buitenkant blijft steken, verhindert het ontstaan van zelfstandige, lokaal gekleurde kerken.

b. Verscheidenheid in eenheid is typisch voor de kerken van God. Elk streven naar centralisatie of decentralisatie, dat dit kenmerk van de kerken negeert, stelt een eis die niet mag worden ingewilligd. Kerken hebben in de voortdurende spanning tussen verscheidenheid en eenheid te leven, en dat geldt ook voor de kerkelijke hulpverlening. Daar zal ge-

noemde spanning voortdurend bewust beleefd moeten worden, zowel naar de kant van de 'gevers' in de eigen Nederlandse kerkprovincie, als aan de kant van de 'ontvangers'. Anders dreigt ook in de hulpverlening heilloze polarisatie en frustrerende pogingen tot centralisatie of decentralisatie. De kerken van God vormen in al hun verscheidenheid één lichaam. Dát is de realiteit, waarmee alle kerkelijke hulpverlening heeft te leven.

Dan ook zal het gemakkelijker zijn vanuit de verscheidenheid tussen de christenen in eigen land te aanvaarden, dat ook de kerken die hulp ontvangen verschillende gezichten hebben. Ook op dit punt is er alle reden om in de criteria voor kerkelijke hulpverlening de verscheidenheid in eenheid concreet gestalte te geven.

*Wij menen dat 'verscheidenheid in eenheid' concreet in het beleid van hulpverlenende instanties een geïntegreerde verworvenheid dient te zijn; handen en voeten moet krijgen in hun doelstellingen, opzet en werkwijze.* Dit leidt ons tot de volgende gedachte.

c. Dialoog tussen de kerk in Nederland en de hulp ontvangende kerken blijft steken in een holle utopie, wanneer aan beide zijden de gesprekspartners niet werkelijk in naam van hun kerk (kunnen) spreken. Spreken de partners, die nu op het niveau van de hulpverlening contact met elkaar hebben, werkelijk in naam van hun kerken?

Dat geldt zowel voor degenen die aan deze zijde van de tafel als voor hen die aan de andere kant van de tafel zijn gezeten. Wij hebben de indruk dat in hulpverlenende instanties in Nederland met dit punt niet altijd voldoende ernst wordt gemaakt.

*Met betrekking tot de kerkelijke hulpverlening betekent het voorafgaande, dat daarin het streven over en weer werkelijk in naam van zijn kerk te spreken hoog op de lijst van criteria wordt gezet.* Met name op dit punt verloopt de hulpverlening nog zeer gebrekkig en hangt zij teveel af van de aanwezigheid van een of andere min of meer toevallige gesprekspartner. Het feit dat in meer dan 90% van de rooms-katholieke kerkprovincies geen 'landelijk pastoraal overleg' van de grond kan komen typeert de huidige situatie. Het is bekend, dat vanuit romeinse kringen het streven dergelijke overlegorganen op te richten wordt bemoeilijkt, zo niet verhinderd, dit tegen alle uitspraken van Vaticanum II ten aanzien hiervan in. Moet het streven een soort overlegorganen op te richten, die hoe dan ook meer kans geven dat in de hulpverlening gespreks-

partners namens hun kerken spreken, niet ver bovenaan op het verlanglijstje staan van de kerkelijke hulpverlening in de komende jaren?

d. Maar willen voorafgaande suggesties werkelijkheid kunnen worden, dan dient er concreet veel meer te worden gedaan aan de verbondenheid tussen onze Nederlandse kerk en de kerken die we helpen. *Werkelijke en blijvende communicatie behoort naar onze mening in de kerkelijke hulpverlening van de komende decennia grote aandacht te krijgen.*

Is onze directe communicatie met bijvoorbeeld kerken in Ghana, Uruguay, Pakistan, Burundi, Mexico en Japan niet heel erg gebrekkig en niet beslist veel te incidenteel? Voor een gemeenschap van kerken in de hulpverlening is het van zeer groot belang, dat er concrete kanalen voor communicatie komen. Voor kerken die hun 'verscheidenheid in eenheid' willen beleven is dat noodzaak.

Wij menen, dat het daarom een van de prioriteiten voor kerkelijke hulpverlening in de komende jaren moet zijn dergelijke concrete kanalen voor communicatie op te richten. Dat is voor de kerkelijkheid van onze hulpverlening nodig, dat is ook nodig voor de hulpverlening zelf. Dit kan het beste gebeuren in een geconcentreerde aanpak van alle betrokken hulpverlenende instanties.

*Er is behoefte aan een soort 'nationaal communicatie-documentatie bureau' van de gezamenlijke kerkelijke hulpverlenende organisaties.* Een dergelijke instelling zou grote diensten kunnen bewijzen. Het zou goed geïnformeerd mee kunnen zoeken naar de beste en de juiste gesprekspartner in de hulpverlening; het zou de voor de hulpverlening noodzakelijke informatie uit de hele wereld van de hulp ontvangende kerken bijeen kunnen brengen en open moeten stellen voor alle instanties, die er gebruik van willen maken.

Al dit soort zaken, communicatie en informatie betreffende, gebeuren momenteel teveel in iedere organisatie apart, wat naar onze mening voor de komende decennia niet alleen omwille van efficiëntie, maar ook en vooral omwille van de werkelijke communicatie tussen de kerken niet langer te verdedigen is.

### 3. Dienst en samenleving

Bij een hulpverlening in dialoog mogen de betrokken instanties als een van hun uitgangspunten aannemen, dat van welke aard de hulp ook is

en waarop die ook gericht is, zij het karakter moet hebben van een kerk die niet anders dan 'zout en licht' in de wereld kan zijn. Dat betekent naar onze Nederlandse kerkprovincie toe, dat we in het opzetten van de hulpverlening en in de mentaliteitsvorming daar omheen niet mogen blijven steken in 'binnenkerkelijkheid'. Dat gevaar is op het ogenblik in onze kerk niet alleen meer denkbeeldig. En waar dit in onze kerk gebeurt zullen we met de betrokkenen een dialoog moeten aangaan, willen wij nog op een geloofwaardige wijze aan de hulpontvangende kerken vragen 'zout en licht' in de wereld te zijn. Dat betekent in onze hulpverlening naar andere kerken toe, dat we in de dialoog met hen mogen vragen, dat onze hulp gebruikt wordt in dienst aan de wereld. *Evangelische dienst van de kerk aan de samenleving waarin zij leeft, moet een wezenlijk kenmerk blijven voor alle hulpverlening en dan ook van de fondswerving die voor dat doel wordt gehouden.*

#### BESLUIT

Wij zijn er ons van bewust, dat onze suggesties niet de concreetheid van een uitgewerkt plan bevatten. Dat kan hier alleen niet, maar dat zou nu ook juist ingaan tegen wat we zelf naar voren brachten. Een strategie ontwerpen voor de kerkelijke hulpverlening van de komende jaren zal het werk moeten zijn van een grote groep mensen, ieder met hun eigen bijdrage. Wij hebben hier geprobeerd terug te gaan in de geschiedenis van de kerkelijke hulpverlening, en hebben gezocht naar de toenmalige strategie en de uitgangspunten die daarvoor werden gehanteerd. Naar onze overtuiging zijn de uitgangspunten van toen, in al hun eenzijdigheid, niet meer bruikbaar voor nu en de toekomst. Voor de strategie van hulpverlening in de komende jaren dienen zich meer bruikbare grondslagen aan, die aanleiding geven een aantal praktische gevolgtrekkingen, die daaruit te maken zijn, serieus in overweging te nemen.

1) Hierbij zijn uiteraard onderling enorme verschillen tussen bijvoorbeeld de kerk in de USA of Nederland enerzijds en de kerk in Italië en Frankrijk anderzijds. Verschillen die duidelijk doorwerken in vanuit deze landen werkende 'missie-organisaties', maar die toch altijd binnen de algemene lijn bleven.

2) Eglises et Développement, Une analyse de leur action scolaire, sanitaire et sociale dans le „Tiers Monde”, Bruxelles 1970.

## Boekbesprekingen

C. H. Koetsier, *Zending als dienst aan de samenleving; Over de houding van zending en kerk ten opzichte van sociaal-economische vraagstukken in Indonesië, in het bijzonder op Midden-Java*. Meinema, Delft 1975. 166 blz., lit. opg. acad. proefschrift V.U. Prijs f 20,—.

De schrijver is vele jaren betrokken geweest in het werk om de kerken van Nederland vertrouwd te maken met wat wel eens het nieuwe beeld van de zending genoemd wordt. Dr. Koetsier heeft de behoefte gevoeld zich grondig te bezinnen op de vragen, die hij in een twee-jarig verblijf in Semarang had leren kennen en die hem ook hier te lande vele jaren bezig hebben gehouden. De wijze waarop hij dit gedaan heeft dwingt respect af.

De zending van Midden-Java, die op de calvinistisch-reformatische traditie stoelt, neemt in de geschiedenis van de zending een belangrijke plaats in, zowel door de zorgvuldige wijze waarop zij de Boodschap aan de mensen op Midden-Java bracht, als door haar zorg en aandacht voor het brengen van nieuwe leefmogelijkheden aan mensen, die deze — door gebondenheid aan armoede en ziekten — misten. Dr. Koetsier zegt — in het raam van zijn studie terecht — niet veel over deze vóór-oorlogse "concern for individuals". Wil men echter de tekorten, die de Midden-Java zending in die periode gekend heeft, in de juiste proporties zien, dan is het nodig oog te hebben zowel voor de omvangrijke arbeid die verricht is, als voor de fijne, gevoelige trekken, die in die arbeid zichtbaar zijn geworden. Van de omvang alleen deze indicatie: een negende van alle bedden van zendingsziekenhuizen ter wereld stonden in de twintiger jaren op Java, vnl. Midden-Java. En ter aanduiding van de „kwaliteit” van de arbeid kan genoemd worden — „de ziekenzorg in de desa's die nu tot de "health-centres" gerekend zou worden; de scholen en internaten voor meisjes, waarvan de vruchten in het gezinsleven van vele Javanen geplukt zijn; de strijd van directeur Meijerink in de Solose kweekschool tegen wat hij als „westers keurslijf” in de eisen van de overheid voelde (Koetsier pag. 80); het stimuleren van de christelijke jeugdbeweging door mensen als Meijerink en Bavinck, een stimulering die in heel Indonesië zich deed voelen”. Hoewel dit alles vanzelfsprekend niet zonder invloed op de samenleving is geweest, komt hierin de dienst aan de samenleving niet expliciet tot uitdrukking.

Het grondthema van Koetsier's studie is nu de werking, die er van de Internationale Zendingsconferenties Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938) op de Java-zending is uitgegaan. Wat daarbij aan de orde komt, is het duidelijkst in een Tambaram-verklaring uitgesproken in de woorden: "It is not enough to say that if we change the individual we will of necessity change the social order. That is a half-truth. The inherited attitudes . . . exist in large measures independently of individuals

now living". In een belangrijk hoofdstuk „De ontwikkeling van de nevendiensten op Midden- en Oost-Java in de context van „Jeruzalem en Tambaram" wordt dit uitgewerkt. Het boek spreekt hier voor zichzelf. Ik wilde mij verder beperken tot een drietal punten:

a) In een enquête, in 1970 gehouden door de Yayasan kristen untuk Kesehatan Umum", is gebleken dat het percentage landbouwers in de kerk van Midden-Java ongeveer 30 % bedraagt, terwijl dat van Java als geheel zeker meer dan tweemaal zo hoog ligt (Koetsier pag. 113). De schrijver gaat op deze merkwaardige cijfers niet verder in. Dat is jammer, want achter deze cijfers ligt het merkwaardige verschijnsel van de zeer grote eenzijdige verticale uplift van de Midden-Javaanse christenen. Wat is het geval? Door de grote vraag naar krachten in de omvangrijke institutionaire arbeid van de zending, vonden de kinderen, die de dorpsscholen doorlopen hadden, hun weg naar een werkring in zendingsverband. Deze tendens moet de gebondenheid aan het agrarisch leven van de Midden-Javaanse christenheid verzwakt hebben. Gezien de roep om de dienst aan de samenleving op Java juist te richten op de marginaal levende Javaanse landbouwer kan het wel niet anders dan dat dit manco van de christenen een handicap is voor het volbrengen van deze dienst door de kerkelijke instanties.

b) Op de vraag op welke wijze het dóórdringen van het grote zendingspotentieel in de Javaanse christenheid in het oude Nederlands-Indië werd ervaren, is moeilijk een antwoord te vinden. Een enkele zegswijze kan wel in een bepaalde richting wijzen. Een van de voormannen in de twintiger jaren onder de Javaanse voor-gangers riep eens uit: „kamisèndèngèn". (mededeling dokter Dreckmeier). Zo'n uitroep is moeilijk te vertalen. De Javanicus, dr. Pigeaud, gaf op mijn verzoek de volgende toelichting: „een nieuw-gemaakte afleiding van het grondwoord zending (sèndèng) met de Jeaanse combinatie van voor- en achtervoegsel kami en-èn. Deze combinatie heeft ongeveer de betekenis van: vervuld, of bezeten of behept met. Misschien is bij de uitdrukking in het bijzonder gedacht aan kamitontonèn: iets in gedachten steeds voor zich zien. Misschien zit er ook een kriezeltje zelfspot of ironie in".

c) De binding van de Midden-Javaanse zending en in haar voetspoor ook van de Javaanse kerken aan de zendende kerken heeft haar lange jaren niet al te ontvankelijk gemaakt voor de inbreng van de internationale zendingsconferenties. De nevendiensten richtten zich naar de hoofddienst. Dr. Reinders, de agrarische specialist onder de missionaire predikanten, merkte onlangs over de Javaanse kerken op, ook hier weer: „hoe moeizaam is het om plaatselijke gemeentekaders te begeleiden, bij het dienstbaar-zijn aan de samenleving" (Koetsier pag. 109). Dit neemt niet weg, dat in de huidige kadervorming op Java meer en meer de basis wordt gelegd voor een ruimere sociaal-economische arbeid. Koetsier zegt hiervan: „er loopt historisch bezien een lijn van de discussies rondom de aanbevelingen van Jeruzalem en Tambaram naar de roep om een zendingseconoom en het ontstaan van de sociaal-economische diensten" (pag. 107). Voor kerk en zending op Java opent zich hier een nieuw perspectief.

C. L. van Doorn

## J. Verkuyl, Indonesië, onze meest nabije naaste in Azië, een pleidooi voor begrip en kritische solidariteit, Kampen 1974. Prijs f 9,50.

Dit boekje is geschreven om begrip te wekken voor de problemen van de Indonesische samenleving. Een aanleiding tot het schrijven ervan was het overleg tussen de Indonesische en Nederlandse Raad van Kerken en het Rooms-Katholieke Episcopaat betreffende de verhouding Nederland-Indonesië en de uitwerking daarvan, die in 1971 in Driebergen is gehouden. Een andere aanleiding was de voorbereiding van de vergadering van de Wereldraad van Kerken die in Indonesia zou plaats vinden. Al moest de Assemblee naar Nairobi verplaatst worden, dit boekje heeft zijn informatieve waarde behouden.

In zeven korte paragrafen richt de schrijver de schijnwerper op de laatste fase van het regime van Sukarno en op de eerste fase van dat van Suharto. Het beeld van Sukarno is gekleurd met toetsen van respect en bewondering, maar ook met forse streken van ergernis en boosheid. Deze laatste gevoelens gelden ook de Nederlanders die indertijd blind zijn geweest voor de idealen van Sukarno en de zijnen, een blindheid die geleid heeft tot grondfouten bij de Ronde Tafelconferentie van 1949. Verkuyl heeft gelijk als hij bij zijn oproep tot solidariteit met de Indonesiërs deze fouten eerst aanraakt. Hij is erin geslaagd, af en toe een beklemmend beeld te schilderen van de rampen die Indonesia geteisterd hebben, maar in dit korte bestek is het niet mogelijk alle feiten te vermelden, alle achtergronden te verhelderen. Daarom zal de interpretatie van de feiten niet iedereen bevredigen.

Hij verstrekt welkome gegevens over de vijf-jaren-plannen, de samenstelling van de regering, de Association of East Asian Nations, de verandering in de politieke structuur van Indonesia. Zijn commentaar daarbij is uiterst voorzichtig, en ook de groep der zegslieden is noodzakelijkerwijs begrensd. In nog eens zeven paragrafen wordt een overzicht gegeven van de organisatie en het werk van de Raad van Kerken in Indonesia, waarbij de nieuwste takken zoals het centrum voor ontwikkeling, het studiecentrum en het project ter verbetering van de relaties tussen christenen en moslims extra aandacht krijgen.

Met de publicatie van het officiële rapport van het bovengenoemde overleg heeft Verkuyl velen een dienst bewezen. Het lot der politieke gevangenen in Indonesia, de problemen van de ex-KNIL-militairen en hun nakomelingen en de economische hulpverlening aan Indonesia zijn onderwerpen die hier en daar de gemoederen hevig kunnen beroeren. Het is goed, nu een analyse van de problemen en voorstellen tot hun oplossing te lezen. Ook hier valt op dat het eigen commentaar van de schrijver zeer terughoudend is, en in Indonesische geest geschreven d.w.z. solidair met de manier waarop Indonesiërs hun hoop en vrees met bevriende buitenlanders bespreken. Een korte literatuurlijst voor de nieuwsgierige lezer die het ook wel eens anders heeft horen voordragen, zou dit boekje nog meer maken tot een Baedeker voor reizigers naar Indonesia die meer van de achtergronden willen weten.

M. C. Jongeling

**Walbert Bühlmann, Wo der Glaube lebt.** Einblicke in die Lage der Weltkirche, 2e druk, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974, 342 blz.

Handboeken in de missiologie verschijnen niet meer op de boekenmarkt. De situaties zijn in de verschillende landen zo verschillend, dat het ondoenlijk is tot algemene uitspraken te komen. En de antwoorden van missionarissen en missiologen op die situaties zijn ook dikwijls zeer verschillend. Wat kan men dan wel doen? Er is toch een zekere behoefte aan een bredere informatie, aan een doorlichten van die informatie en aan het wijzen van wegen naar een nieuwe toekomst voor de missie. Dit nu is wat Walbert Bühlmann in zijn meesterwerk, dat intussen ook in het Italiaans verschenen is, doet. Hij doet het deskundig, en sterk toekomst gericht. Men zou deze studie een „Prospektiv-Studie“ kunnen noemen.

Een eerste deel behandelt de nieuwe gestalte van de wereld en in dat licht plaatst hij wat hij noemt de derde kerk, de kerk van Afrika, Latijns Amerika en Azië. Waar het hier om gaat is: welke dienst kan deze derde kerk bewijzen aan de nieuwe wereld, die onder onze ogen ontstaat. Hij meent, dat het uur van de derde kerk geslagen heeft.

In een tweede gedeelte probeert de auteur, die lange jaren docent missiologie in Fribourg geweest is en nu missie-secretaris van de Kapucijnen in Rome is, een nieuwe kijk te geven op oude problemen. B.v. structuur en spontaneïteit: het ambt in de Kerk, de copernicaanse wending in de theologie nu men inziet, dat ook andere godsdiensten heilswaarde bezitten, het hete ijzer: de priestervraag, de nieuw ontdekte macht: de leken, de vondst van het Concilie: de plaatselijke kerk, verkondigingsproblemen, familieproblemen, het paradepaard: de scholen, het blijvende getuigenis: de caritas, massamedia, urbanisatieproblemen, bouwproblemen, geldproblemen, van hegemonie naar partnerschap en dit alles besluit met een paragraaf over de kerk van de toekomst. Men ziet het, de auteur gaat de problemen niet uit de weg. Hij is zeer wel op de hoogte van de polarisatie in vele van deze punten en hij kiest zijn standpunt altijd zo, dat er toekomst voor een vernieuwde kerk inzit. Een waardevol boek, geen handboek in de gewone zin, maar toch wel een allround inleiding.

Het zal duidelijk zijn, dat op verschillende plaatsen het thema van dit nummer van „Wereld en Zending“ ter sprake komt. Door het feit, dat de auteur zeer veel in de derde kerk gereisd heeft, is hij zeer competent om ons enige gedachten aan de hand te doen. Missie is meestal begonnen met het primitief lenigen van de eerste nood en eerst daarna kwam de fase van deskundig uitgebouwde scholen en ziekenhuizen en andere instituties. Nu in het tijdperk van de ontwikkeling (de tweede bevrijding van de mens na de politieke bevrijding) is het zaak, dat de kerk uit de bastionnen uitstapt en solidair met andere ontwikkelingsinstanties mee werkt. Zij moet zich zelf als subsidiair zien ten opzichte van de Staat. Bovendien moet de kerk nu werken aan het innerlijk klaar maken van de mensen voor de ontwikkeling, in de animatie. De uiterlijke werken kunnen teruggaan, maar dit werk van animatie niet. Dit werk van animatie maakt ook duidelijk, dat er geen tegenstelling bestaat tussen missie en ontwikkelingshulp. Woord en doen kunnen niet zonder elkaar. En het woord, de

animatie komt uit het Evangelie. Daarna komt de auteur over de revolutie te spreken en hij kan met de beste wil van de wereld uit het Evangelie geen revolutie afleiden. Maar er bestaat een revolutie, die niet uit haat geboren is, maar uit liefde tot de verdrukte in uiterste nood en hier kan een christen niet omheen.

Hier liggen goede aanzetten tot een positieve kritiek op de kerkelijke ontwikkelingshulp en op de houding van de kerk in de maatschappij. Het boek spoort aan tot durf en nieuwe wegen. Wat mij persoonlijk opvalt, is de nadruk op de inbreng van de evangelische ontwikkelingswaarden door de verkondiging. Eerst daarna hebben projecten zin. De mens moet 'ontwicklungsfähig' gemaakt worden. Voor de doeners is dit boek een middel tot bezinning!

Arnulf Camps ofm.

Aan dit nummer werkten mee:

- dr. Julio de Santa Ana,  
theoloog en socioloog uit Uruguay; was jarenlang werkzaam als literatuur-  
secretaris van I.S.A.L., de bekende organisatie voor projecten in de relatie  
kerk en samenleving in Latijns Amerika; momenteel hoofd van de studie-afd.  
van de „Commissie voor de deelname der kerken aan ontwikkeling” van de  
Wereldraad van Kerken; binnen dat kader heeft hij zich vooral beziggehouden  
met de problematiek die wordt aangeduid met de woorden: „overheersing en  
afhankelijkheid” (“domination and dependence”).
- drs. W. van den Eerenbeemt  
en Marita Bekema,  
waren na een theologische, administratieve en verpleegkundige voorbereiding  
van okt. 1971 tot eind jan. 1975 werkzaam in Guatemala, als rechtstreeks  
verantwoordelijken voor het vormingscentrum Emaús in het departement  
Escuintla, Guatemala.
- drs. N. Daldjoeni,  
behoort tot de staf van het Instituut voor sociologie aan de chr. universiteit  
Satya Wacana in Salatiga.
- drs. N. G. Schulte Nordholt,  
is socioloog en belast met de leiding van het Instituut voor sociologie aan de  
chr. universiteit Satya Wacana in Salatiga.
- prof. dr. O. Notohamidjojo,  
is jarenlang rector geweest van de chr. universiteit Satya Wacana in Salatiga;  
schrijver van een groot aantal boeken op het gebied van kerk en samenleving  
en vooral van politieke ethiek.
- drs. L. J. Hogebrink,  
is stafmedewerker van de Hervormde Raad voor de zaken van Overheid en  
Samenleving.
- J. Filius,  
is perschef van de Raad voor de Zending der Ned. Hervormde Kerk en van  
„Kom over de Brug”. Publiceert regelmatig in „Vandaar”, Werelddiakonaat  
en andere bladen.
- dr. J. van Lin,  
is studiesecretaris van de Pauselijke Missiewerken in Nederland.
- drs. R. G. van Rossum,  
is docent aan het missiologisch instituut van de Universiteit te Nijmegen en  
aan de Hogeschool voor theologie en pastoraat te Heerlen.

## Ter inleiding

Dit nummer van „Wereld en Zending” is gewijd aan het thema: „evangelisatie in de huidige wereld”. Dit thema was het thema van de wereld-evangelisatieconferentie in Lausanne (1974) en van de bisschoppensynode in Rome (1974).

Wij willen in dit nummer ook voortmelodiëren op dat thema.

Aangezien de begripsverwarring en veelduidigheid rondom woorden als evangelisatie en ‘evangelism’ bijzonder groot is, begint dit nummer met een korte analyse van de bijbelse grondwoorden die aan deze begrippen ten grondslag liggen en de bijbelse noties die in een theologische bezinning op de evangelisatie aan de orde moeten komen.

Daarna volgt een artikel over het verloop van de bisschoppensynode in Rome en een kritische evaluatie van wat in deze synode „latent” en „patent” aan de orde was.

Op deze bisschoppensynode was vooral het optreden van de Afrikaanse bisschoppen een nieuw element. Onderwerpen die op de wereldzendingconferentie in Bangkok een aardbeving veroorzaakten: de expressie van het Evangelie in de eigen context en vanuit de eigen strijd om zelfexpressie, kwamen daar ook met grote kracht op de agenda vanuit Afrika. Drs. J. Heijke vertelt het verhaal van deze inbreng vanuit zijn kennis van de situatie in Afrika.

Daarna wordt in dit nummer aandacht geschonken aan het grote congres der ‘evangelicals’ in Lausanne (16-25 juli 1974). In de huidige wereld wordt bij de vervulling van de taak van de communicatie van het Evangelie overal de spanning ervaren tussen de zgn. ‘evangelicals’ en de ‘ecumenicals’. In Nederland spreekt men in dat verband van piëtistische stromingen, die grote nadruk leggen op de heilszekerheid, ook in de manier waarop ze het Evangelie uitdragen en degenen die meer gericht zijn op vernieuwing van de samenleving. Verwijten gaan over en weer tussen beide groepen. De eerste groep verwijt aan de tweede, dat ze het Evangelie inkort terwille van de invloed in de wereld. En de tweede groep verwijt



aan de eerste een soort heils-egoïsme, dat meer op de persoonlijke heilszekerheid let dan op de nood van de wereld. Wij zijn van mening dat in de communicatie van het Evangelie de polarisatie tussen beide groepen onvruchtbaar is en dat naar een doorbraak van deze polarisatie moet worden gestreefd. In verband daarmee prijzen wij ons gelukkig, dat drs. Orlando Costas uit Costa Rica, een bekende 'evangelical' uit Latijns Amerika die momenteel in Nederland studeert, een indruk van het Lausanne Congres heeft gegeven, waarin duidelijk een brug wordt gebouwd tussen deze beide stromingen die elkaar zo hard nodig hebben en die geroepen zijn elkander te corrigeren.

Ds. F. N. M. Nijssen brengt ons na de omzwervingen via Rome en Lausanne weer thuis door ons een eerlijk verhaal te geven over de 'gloire et misère' van de communicatie van het Evangelie in onze eigen samenleving, die steeds meer door een verwarrend pluralisme wordt gekenmerkt, die enerzijds hoe langer hoe meer gesecculariseerd wordt en anderzijds overstroomd wordt door invloeden van andere religies. Wat betekent „mensen winnen” in onze samenleving?

Ook in de boekbesprekingen blijft het thema doorklinken, in het bijzonder in de bespreking van de autobiografie van Max Warren: 'Crowded Canvas', een volgeschilderd doek over een leven in dienst van Jezus. Prof. dr. J. van den Berg heeft dit „doek” al jarenlang met grote sympathie geobserveerd. In Warren's leven leer je zien wat Paulus bedoelde toen hij schreef, dat het er in de communicatie van het Evangelie om gaat of wij leesbare brieven van Christus zijn.

Wij zijn ons van het fragmentarische van dit nummer zeer bewust. Als het een beetje helpen kan om weer met prille aandacht ons te concentreren op wat de raison d'être van discipelschap en kerkelijk leven is, hier en overal, dan zal het niet vergeefs zijn samengesteld.

J. Verkuyl, secr./eindredacteur

J. VERKUYL

## 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

Dit nummer van „Wereld en Zending” is een duidelijk bewijs van de hernieuwde, wereldwijde belangstelling voor termen als evangelisatie, 'evangelism' etc., voor de praxis ervan en voor de nieuwe reflectie daarover. Niet alleen dit nummer draagt vele bewijzen daarvan aan. Het „Inter-universitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica” (Leiden) heeft een door dr. H. Rosin samengesteld nummer uitgegeven van 'Exchange' (10 april 1975), waarin nog veel meer uitgebreide documentatie wordt gegeven en op voortreffelijke wijze is gerangschikt.

De bedoeling van deze bijdrage in dit nummer is om terug te grijpen naar de *bijbelse oer-woorden*, die ten grondslag liggen aan termen rondom evangelisatie en de reflectie op de evangelisatie in de theologie. Het gaat er immers om deze bijbelse grondwoorden te vertalen voor onze tijd.

### I. "EUANGGELION" EN VERWANTE BIJBELSE KERNWOORDEN

In het Nieuwe Testament duidt de term Euangelion aan de vreugde en overwinningsoodspraak van het in Jezus Christus gekomen en komende Rijk Gods. Het is de boodschap van een in en door Hem gewaarborgde nieuwe orde van zaken. Als God, die zich in Jezus openbaart helemaal gaat heersen, dan gaat liefde alle verhoudingen vervullen, dan worden alle relaties rechtgezet tussen God en de mensen, tussen mensen en mensen en de kosmos.

'Euangelion' is de aankondiging van die nieuwe orde van zaken, waarin sjaloom heerst en waarin liefde, barmhartigheid en gerechtigheid naderen, die nieuwe orde van zaken, waarin God een streep haalt door je verleden, waarin Hij je de zonden vergeeft en een nieuwe toekomst opent, die tendeert in de richting van een nieuwe aarde, waarop gerechtigheid breed-uit en alomvattend woont.

Oorspronkelijk werd het woord Euangelion uitsluitend gebruikt voor de

mondelinge boodschap. Vooral in het Marcus-evangelie begint het ook gebruikt te worden voor de schriftelijke boodschap.

Het werkwoord, dat aan het zelfstandige naamwoord 'euangelion' ten grondslag ligt, komt ook voor in het Oude Testament. Bijvoorbeeld in Jes. 52 : 7, Jes. 61 : 1, Jes. 40 : 9, Jes. 41 : 27 en Ps. 40 : 10.

De Hebreeuwse kernwoorden zijn: bašār (verkondigen) en besôrâ (vreugdebodschap of goede boodschap (besârâ tōb) en mebassēr - vreugdebode.

In Jesaja 40 : 9 lezen wij:

„Klim op een hoge berg, vreugdebode Sion, verhef uw stem met kracht, vreugdebode Jeruzalem”. De Septuaginta vertaalt 'mebasseret' met 'euangelizomenos', evangelist. De vreugdeboden worden opgeroepen om uit te gaan naar de dorpen en de steden en aan te kondigen dat „Jahwe aan komt met de macht van een bevrijdend heerser en met de teerheid en zorgzaamheid van een herder.”

Een verwante uitspraak is te vinden in Jesaja 41 : 27.

Het meest typerende voor het gebruik en de betekenis van deze kernwoorden is Jesaja 52 : 7. „Hoe liefelijk zijn op de bergen de voeten van de vreugdebode, die vrede aankondigt, die goede boodschap brengt, die heil verkondigt, die tot Sion spreekt: Uw God is Koning.”

De vreugdeboden (mebassēr), de evangelisten zijn hier boden van een nieuw aeōn, een aanbreekende tijd, een nieuwe orde van zaken. Zij zijn dragers en bringers van de sjaloom. De vreugdebode is de bode van Jahwe en op het moment dat de bode de bevrijdende heerschappij van Jahwe verkondigt, *begint* deze bevrijdende heerschappij te functioneren voor wie gelooft.

Sedert Deutero-Jesaja hebben het participium 'mebassēr' en het verbum 'basser' een diepe religieuze betekenis. Het woordgebruik tendeert in de richting van de Messias en het Messiaanse Rijk.

In het Nieuwe Testament klinken deze woorden door en nu betrokken op Jezus en op het Messiaanse Rijk, dat in Hem gewaarborgd is.

In Lucas 2 : 10/11 wordt het woord: *euangelizomai* gebruikt in relatie tot Jezus. „Ik verkondig u grote blijdschap.”

De 'Soter', Heilbrenger, komt ter sprake en de 'soteria', het heil, door Hem. Maar de volle inhoud van deze 'soteria' en de volle betekenis van deze 'Soter' treedt nog niet naar voren. De woorden, die gebruikt worden zijn

nog in sterke mate ontleend aan de 'tale Kanaäns', de taal dergenen die in Israël de vertroosting Israels verwachtten.

Maar in de voortgang der Evangelien krijgt het 'euangelion' veel meer diepte en een wereldwijde horizon. In Lucas 16 : 16 zegt Jezus, dat de Wet en de profeten tot Johannes gaan, maar dat sindsdien het Koninkrijk Gods als euangélion wordt verkondigd. In Hem, Jezus gaan de profetieën van Jesaja in vervulling. De Geest des Heren is op Hem. Hij verkondigt het Evangelie der bevrijding, het aangename jaar des Heren in alle aspecten daarvan (Lucas 4 : 17-21). „Hij heeft Mij gezonden om goed nieuws te brengen aan de armen (de 'anawim' van Jahwe), om de gevangenen vrijheid aan te zeggen, om blinden het daglicht te schenken, om – zoals beter vertaald kan worden – mishandelden vrij te laten en om het jaar van Gods gunst af te kondigen.”

Het Evangelie betekent in het Nieuwe Testament *sindsdien* altijd het *Evangelie van het gekomen en komende Rijk Gods*. In Jezus Christus is de Basileia (het Rijk) gekomen. Het uur der beslissing is aangebroken. God confronteert Zich *nu* met de mensen, directer, urgenter dan ooit tevoren. Een kans, een gelegenheid zonder precedent doet zich nu voor. In de persoon, de woorden en daden van de Messias is het Rijk present met unieke, exceptionele klaarheid en is het operatief met exceptionele macht. De duistere machten, die de lichamen en zielen van mensen verwoesten, worden nu overwonnen en de slachtoffers van die duistere machten worden nu *vernieuwd*, hersteld. Daarom gaat het Evangelie en 'euangélizomai' ook altijd gepaard met de oproep tot 'metanoia' (bekering). Het is niet en nooit vrijblijvend.

„Het Rijk Gods is gekomen, bekeert u” (Marcus 1) of liever: begin een nieuw leven. Bekering is inkeer (berouw) en afkeer van de zonde en toegericht tot God en de mensen. Op dat *laatste* ligt de nadruk. Bekering gaat niet op in berouw, maar de nadruk van 'metanoia' ligt op het *positieve*: het beginnen van een nieuw leven, het je instellen op de nieuwe orde van zaken. 'Metanoia' is de consequenties trekken uit de aanvaarding van het goede nieuws in het persoonlijke leven en in de samenleving. Het is je heroriënteren in je denken, in je emoties, in je gerichtheid, zodat daaruit een nieuwe levensstijl, een nieuwe manier van zijn, een nieuw gedrag groeit van dag tot dag. (vgl. Dodd, *The Founder of Christianity*, pag. 58). In zulke uitspraken is Jezus zelf de vreugdebode van het gekomen en

komende Messiaanse Rijk (autobasileia). Hij is de inhoud en belofte van Zijn boodschap. En Hij betreft discipelen, apostelen, evangelisten in de taak om deze boodschap van het Rijk te *proclameren*, vóór te leven en te *demonstreren*.

'Euangelizomai' is dus niet alleen spreken (lalein) maar het is verkondigen met *volmacht* en *kracht*, oproepend tot beslissingen en begeleid door 'sêmeia' (tekenen) van het naderende Rijk en het neemt degenen die horen en gehoorzamen op in een nieuwe gemeenschap (koinonia), de ecclesia, die onderweg is naar de finale manifestatie van het Rijk.

### Conclusie

'Euangelizomai' is de specifieke, gearticuleerde presentatie, manifestatie en demonstratie van de persoon en het werk van Jezus en van Zijn Rijk en het stellen van mensen voor de beslissing voor het Rijk.

Er is dus geen sprake van dat evangeliseren in bijbelse zin opgaat in het verbale, al heeft het verbale binnen het geheel wel een plaats.

### Enkele afgeleide woorden van de besproken kernwoorden

'Diangellein'. Dit woord impliceert doelgerichtheid. Men denke aan Lucas 9:60. „Laat de doden hun doden begraven”, maar gij, ga op weg om het Rijk Gods te verkondigen. Het 'diangellein' is zeer gericht en dringend, „Stel het niet uit!” De mensen in dit gebied moeten het horen!

'Kat-angellein' – dit woord komt in het Nieuwe Testament voor ongeveer in een betekenis die vandaag weergegeven wordt met *adverteren*, *publiek maken*, *propageren*.

In Philippenzen 1:15 zegt Paulus: „Sommigen adverteren Christus uit jaloezie en rivaliteit. Maar in ieder geval, er zijn er ook, die het met eerlijke bedoelingen doen.”

„Maar (vers 18) wat geeft het? Want of het nu uit eerlijke of oneerlijke motieven gebeurt, in beide gevallen wordt Christus bekend gemaakt (geadvertiseerd).”

Maar het meest gebruikte woord is toch: 'euangelizomai', het overbrengen, communiceren van het goede nieuws der bevrijding met woord en daad. Gezien tegen deze oud-testamentische en nieuw-testamentische achtergronden zijn woorden als evangelisatie en evangelistiek diep-bijbelse woorden. Ze worden dan ook overal ter wereld gebruikt. Men denke aan ter-

men als 'Evangelism' en 'Theology of Evangelism' in de Engelssprekende wereld.

Het woord evangelisatie wordt als men let op de geschiedenis der evangelisatie, wél gedrukt door het bezwaar, dat het de aandacht zo eenzijdig richt op de *verbale*, *kerugmatische* zijde van de communicatie van het geloof. In de Bijbel staan woorden als euangelizomai in de samenhang van het gehele Rijk Gods, *dat het gehele leven omvat*.

Echte communicatie van het Evangelie omvat en raakt het gehele leven. Het omvat meer dan het verbale. Het omvat zelfs meer dan de bekende trits: kerugma, koinonia, diakonia en het doen van gerechtigheid en het vóórleven ervan. Het omvat het totale leven. „Nicht Worte und Argumente sind der Same des Reiches Gottes, sondern *die Kinder des Reiches selbst* über die Erde zerstreut und in das Feld hineingesäht” (Margull).<sup>1</sup> Daarom wordt mijns inziens evangelisatie beter omschreven als de communicatie van het Evangelie van het Rijk Gods onder degenen, die in de eigen omgeving van het Evangelie vervreemd zijn. En daarom zou men evangelistiek meer moeten zien als theologie der communicatie.

### II. ENKELE NOTIES EN NOTITIES OVER DE DIVERSE CONSTITUERENDE ELEMENTEN, DIE IN EEN „THEOLOGIE DER EVANGELISATIE” TER SPRAKE MOETEN KOMEN

1. *Het subject van de „evangelisatie” is Jezus Christus zelf, door de Heilige Geest.*

Zoals de missionaire mandaten in de Evangeliën en vooral het slot van het Mattheus Evangelie in de bijbelse fundering van de missiologie als loci classici worden benadrukt, zo wordt in de theologie der evangelisatie vooral Hebr. 3:1 als locus classicus geciteerd (bijvoorbeeld door J. C. Hoekendijk, H. J. Margull e.a.), omdat daarin zowel het subject der evangelisatie wordt aangewezen als de wijze, waarop de gemeente daarin participeert.

‘Hothēn, adelfoi hagioi, klēseos epouraniou metochoi, katanoēsate ton apostolon kai archierea tēs homologias hēmōn Jēsoun . . .’

„Daarom, heilige broeders, deelgenoten der hemelse roeping, richt uw oog op de apostel en hogepriester onzer belijdenis, Jezus.”

In dit woord wordt erop gewezen, dat Jezus Christus zelf het subject en de inhoud van de evangelisatie is.

De brief aan de Hebreëen, die de Joden-Christenen oproept om samen met de heiden-Christenen één familie en één militia Christi te vormen bij de vervulling van de „hemelse roeping” onder de volkeren heeft iets van een drieluik, een triptiek.

Alles is geconcentreerd rondom *Jezus*, zoals Hebreëen 3 hem zeer persoonlijk noemt.

Op het eerste luik zien wij Jezus, die *was*, die onze taak tot de Zijne maakte en die met onze schuld beladen trad voor de Vader.

Op het tweede luik zien wij Jezus „de Hogepriester van deze belijdenis”, die *is* en die staat voor het aangezicht des Vaders en tot wie wij vrijmoedig gaan mogen met al onze zwakheden bij de vervulling van onze roeping. En op het derde luik zien wij Jezus, die komende is en die Zijn apostolische taak voortzet tot het einde (Hebreëen 12 : 2, Jezus als Archègos en als Teleiootès).

In Hebreëen 3 : 1 wordt dit drieluik samengevat in de woorden: Jezus, *de Apostol en de Hogepriester van onze belijdenis*.

Hij is de Apostolos, de gezant, de gezondene, de sjaliach van God bij de mensen, de representant die opkomt voor God bij de mensen en die God representeert bij de mensen.

Hij is ook de Hogepriester, de representant van de mensen bij God, die voor de zaak van de mensen en volken bij God opkomt.

In de figuur van Mozes (Hebreëen 3 : 2 en 3) zie je reeds iets van deze representatie. Maar in Jezus voltrekt zich oneindig veel meer. Hij is God bij de mensen en Hij is de mens bij God. *Incarnatio Dei et hominis*.

Deze Jezus is in Zijn persoon en arbeid het subject van alle evangelisatie. Hij is de Oer-pionier (archègos – Hebr. 12 : 2) en Hij is er de *Voleinder van*. (Teleiootès). Zonder Hem, zonder Zijn arbeid, zonder Zijn opdrachten, zonder Zijn instructies en doelstellingen is alle communicatie van het christelijk geloof een ridicule onderneming. Maar door Hem kan het en moet het en mag het.

2. *De taak van de gemeente en van ieder lid der gemeente is om deel te nemen aan deze priesterlijke en apostolische roeping.*

Hier wordt in dat verband het merkwaardige woord ‘metochos’ (afgeleid van ‘metechein’) gebruikt.

In Hebreëen 3 : 14 wordt gebruikt de term: metochoi tou Christou – *deelhebber* aan Christus, toebehoren aan Hem. Maar in Hebreëen 1 : 9 wordt evenals in Hebreëen 3 : 1 niet alleen aandacht geschonken aan dat toebehoren aan Christus, maar tevens aan dit geheim, dat wie aan Christus toebehoort ook *deelneemt* in Zijn apostolische en hogepriesterlijke roeping. Men kan geen ‘metochos’ aan Christus zijn zonder ‘metochos’ te zijn aan Zijn apostolische roeping (‘klèsis’). In deze zin wordt het begrip ‘metochos’ ook bij de patres herhaaldelijk gebruikt, bij Clemens Romanus, bij Ignatius, bij Polycarpus. De gemeenteleden mogen deelhebben aan Christus’ bevrijdende genade. Maar wie deel heeft aan Zijn bevrijdende genade wordt dan ook betrokken in Zijn roeping.

Op de wereldzendingsconferentie in Willingen (1953) werd naar analogie van deze locus classicus als kern deze uitspraak geformuleerd: ‘There is no participation in Christ without participation in His mission’<sup>2</sup>). Dezelfde priesterlijke genade, die ons aanneemt, roept en kiest ons ook tot een bepaalde *taak*. Daarop ligt het accent in deze hele pericoop. De schrijver constateert in de gemeente een triest gemis aan élan, een gebrek aan apostolische passie en aan priesterlijke bewogenheid. De bedoeling is de gemeente door een hernieuwde visie op de Hogepriester van onze belijdenis te brengen tot de vernieuwing van het roepingsbesef. De pericoop begint daarom met: *daarom dan!* De Franse vertaling zegt: „par conséquence!” Als wij dan Jezus belijden, als wij dan een Christus-belijdende gemeente willen zijn, laten wij dan ook de consequentie aanvaarden en ons wijden aan de apostolische en priesterlijke taak met het oog op het gekomen en komende Rijk van God.

Deze participatie aan de roeping geldt voor de gehele gemeente met allen en alle charismata, die daarin zijn (vgl. Romeinen 12, 1 Corinthe 12 enz.). De ‘ecclesia’ is in het Nieuwe Testament een open gemeenschap, gericht op de gehele omgeving, flexibel en wenkend tot deelname.

Evangelisatie of communicatie van het christelijk geloof *is de totale beïnvloeding door de totale christelijke gemeenschap op de totale omgeving*. In Lucas 5 : 7 komt het woord ‘metochos’ voor in de zin van metgezel, makker, kameraad, teamlid. Daar zie je een team aan het werk van makkers, die elkaar wenken om samen aan het werk te gaan. Zo wordt de gemeente geroepen om in teamverband te werken aan de taak der communicatie.

3. *De gemeente, het dienst- en voetvolk van God en Zijn verrezen Apostolos Jezus moet toegerust worden tot dienstbetoon (Efeze 4 : 2).*

Het ambt der gelovigen moet tot ontwikkeling komen. Alle charismata die God aan de leden der gemeente heeft uitgedeeld moeten tot ontplooiing komen. Zonder grondige toerusting stagneert de communicatie, blijven vele charismata ongebruikt en ongeoeffend en dreigt de gemeente een ghetto te worden.

De toerusting dient om de gemeente te helpen orgaan der communicatie te worden en te blijven.

4. *De taak der communicatie in de eigen omgeving omvat vier kernelementen: kerugma, koinonia, diakonia en gerechtigheidsbevordering.*

De accenten kunnen in de situatie verspringen. Er zijn situaties waarin koinonia het eerst nodig is, er zijn situaties waarin diakonia het eerst nodige is, er zijn situaties waarin deelname aan de strijd tegen concrete ongerechtigheden het meest nodig is. Er zijn situaties waarin alle nadruk vallen moet op de verkondiging. Maar hoe ook de accenten verspringen, de samenhang tussen deze vier elementen kan nooit gemist worden bij de beoefening van de roeping in dienst van de Apostel en Hogepriester van onze belijdenis.

5. *Voor de vervulling van deze taak is nodig réformulering en reïnterpretatie van Gods Evangelie en Gods Wet en de vertolking ervan in een bepaald milieu en in een bepaalde tijd.*

6. *Voor de vervulling van de taak der communicatie is het nodig om te zoeken naar structuren voor communicatieve gemeenten.*

Vaak bereikt de gemeente de buitenkerkelijke wereld niet omdat er geen gemeentestructuren ontwikkeld zijn die de communicatie dienen kunnen. Daartoe behoort bezinning op gemeentestructuren ook tot de taak van de theologie der evangelisatie.

7. *Het opbouwen van een netwerk van relatiepatronen is in de huidige pluralistische samenleving een conditio sine qua non. Teamspirit, taakverdeling, regelingen voor samenwerking behoren in deze tijd tot het a.b.c. der communicatie.*

8. *Situationeel realisme*

Voor de communicatie van het christelijk geloof is één van de vereisten dat men lokaal en regionaal de situatie onderzoekt waarin de gemeente geroepen wordt te functioneren. Zonder onderzoek wordt het blunderen in de mist.

Degenen die leiding geven in deze arbeid moeten het „gegenüber” kennen en de achtergrond waarbinnen de communicatie zich behoort te voltrekken. Vooral de oorzaken, motieven, feiten van het vervreemdingsproces tussen kerk en samenleving moeten worden geanalyseerd. De studie van persoonlijke en institutionele onkerkelijkheid is onmisbaar. Daarbij is de hulp van de kerk-sociologie van grote waarde.

9. *Vanuit deze principiële gezichtspunten en vormen moet een veelheid van vormen, methoden, structuren en relatiepatronen worden onderzocht en getoetst.*

Daarvoor is nodig: oriëntatie, informatie, documentatie betreffende werksoorten, experimenten, enz. Deze stroom gaat steeds voort. De theologie der „evangelisatie” behoort deze stroom te volgen.

Wij hebben getracht enkele noties aan te geven, die voor de theologische bezinning op de communicatie van het christelijk geloof nodig zijn.

Voor een bewuste uitoefening van de roeping tot communicatie is theologische bezinning nodig. Soms denkt men: „Waarom theologische bezinning? Laten wij maar uitgaan en het werk doen.” De grootsten onder de evangelisten zijn ootmoedig genoeg geweest om te erkennen hoezeer theologische bezinning nodig is. Dr. Chalmers, een bekend evangelist zei: „Wie bereikt het meest? De man, die het bos ingaat met een botte bijl en heel de dag zweet en zwoegt, of de man die thuis eerst de bijl scherpt en die dan het bos ingaat om bomen te kappen?”

Maar anderzijds: Theologie der evangelisatie is geen substituut voor de beoefening van de communicatie van het christelijke geloof in de praktijk. Vele anti-theologisch ingestelde evangeliserende groepen herinneren ons daaraan in deze tijd zeer duidelijk. Theologen hebben die herinnering nodig. Maar ze bewijzen ook die groepen een dienst door ook op dit terrein theorie en praxis met elkander te vervlechten.

Treffend juist zegt Anne van der Meiden in zijn dissertatie: „Mensen

winnen": „Een evangelistiek zonder theorie van de praktische communicatie is de beschrijving van een schip, dat in het dok ligt" (pag. 110).

#### SLOTOPMERKING

Tegen de achtergronden van deze bijbelse noties zullen wij in elke tijd opnieuw onze toewijding aan de taak van de evangelisatie tot uitdrukking moeten brengen. In verband daarmee wil ik deze bijdrage eindigen met een citaat uit de rede, waarmee Emilio Castro de laatstgehouden bijeenkomst van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie opende (in Portugal, febr. 1975).

„Onze overgave aan de taak der evangelisatie moet glashelder keer op keer worden herhaald. Het moet een duidelijke evangelische toewijding zijn. Niet een kruistocht om de wereld te overwinnen, maar een *delen in het Kruis van Jezus*, onszelf manifesterende in de wereld, gereed om te dienen, waar we geroepen zijn met de hoop en verwachting dat wij en anderen nederige instrumenten mogen zijn, zodat mensen in de gehele wereld zullen komen tot de vreugdevolle kennis van Jezus Christus als Heer en Bevrijder."

1) „Niet woorden en argumenten vormen het zaad van het Rijk Gods, maar de kinderen van het Rijk zelf, verstrooid over de aarde en in het veld gezaaid."

2) „Er is geen delen in de gemeenschap met Christus zonder deelname aan Zijn zending."

#### Literatuur: (een selectie)

Zie voor een onderzoek van de bijbelse kernwoorden de desbetreffende artikelen in Kittel's Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament.

Julius Schniewind: Euangelion, Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium. Gütersloh 1927

C. H. Dodd: The founder of Christianity. Londen 1971

idem: According to the Scriptures.

Eduard Schweizer: Das Markus Evangelium in „NeuTestament Deutsch" (Hij geeft in de inleiding een uitvoerig exposé over het woord Euangelion).

Exchange Leiden, 10 april 1975, Rosin: Worldwide interest in Evangelism/ Evangelization.

Theological Reflection on the work of Evangelism; p. 15, p. 21. Genève

Hans Jochen Margull: Theologie der missionarische Verkündigung. Stuttgart 1959

Anne van der Meiden: „Mensen winnen, de overdracht van de boodschap". Baarn 1973

Emilio Castro: An Agenda for today.

Occasional Bulletin from the Missionary Research Library, New York. juni 1975

Het citaat in het bovengenoemde artikel staat op pag. 9 van dat bulletin.

## „Evangelisatie”

### Balans van een synode

In het najaar van 1974 werd in Rome de vierde bisschoppensynode van de rooms-katholieke kerk gehouden. Er is meer dan een tijdschriftartikel van bescheiden omvang voor nodig om van deze synode een balans op te maken, die dit gebeuren in al zijn facetten tot zijn recht laat komen. Wij moeten ons beperkingen opleggen, die het aanmatigende karakter van de titel van deze bijdrage tot zijn juiste proporties terugbrengt.

Bij het opmaken van een balans kan de indruk worden gewekt, dat wij een punt willen zetten achter iets wat voorbij is. Dat is nu juist allesbehalve de bedoeling. Men zou de betekenis van de synode sterk onderschatten door ze te beschouwen als een eenmalige en nu afgesloten discussie over het thema „evangelisatie”. Of dit niet toch zo wordt ervaren door de niet-kerkelijke wereld, kunnen wij ons best afvragen. Datzelfde geldt voor de vraag of niet ook de grote meerderheid van de gelovigen binnen de eigen kerkgemeenschap de synode al lang vergeten is. Enkele meer direct geïnteresseerde groepen en instanties zullen daarop een uitzondering vormen. De kans is groot naar onze mening, dat de werkelijke betekenis van deze synode voor de toekomst van de christelijke geloofsgemeenschap en voor haar evangelische opdracht in de wereld wordt miskend.

Met balans bedoelen wij hier dan ook niet de afrekening van een zaak die voorbij is. Het is een gedeeltelijke en tussentijdse evaluatie van een proces dat lang vóór 1974 begon, op de synode in dat jaar een concentratiepunt vond en dat in de komende jaren ongetwijfeld door zal gaan. Veel waarnemers en commentatoren van de synode zijn de mening toegedaan, dat zij slechts een symptoom is van een ontwikkelingsproces binnen de rooms-katholieke wereldgemeenschap, waarvan men de omvang, intensiteit en consequenties nog maar nauwelijks kan vermoeden <sup>1</sup>).

De bisschoppenvergadering van 1974 moet worden bekeken als een momentopname in een reeds lang op gang gekomen proces van groeiende bewustwording binnen talrijke plaatselijke kerkgemeenschappen omtrent hun eigen identiteit en de inhoud van hun evangelische taak in hun

samenlevingen. Het proces is nog volop aan de gang. Wanneer men het christelijk kerk-zijn in de wereld met zin voor realiteit en met gevoel voor historische verhoudingen durft te bekijken als een gemeenschap-onderweg, moet men zeggen dat genoemd proces hier nooit een afsluiting zal vinden.

#### 1. NAAR EEN MISSIOLOGISCHE WAARDERING

Onze balans van het synodegebeuren beperkt zich tot een *missiologische* waardering van enkele empirische gegevens, die van belang zijn voor een verantwoorde theorievorming omtrent het vraagstuk „evangelisatie” binnen de r.k. kerkgemeenschap. Men moet immers niet vergeten, dat veel van wat op de synode besproken werd naar onze mening eigenlijk van zuiver pastorale aard was (kerkvernieuwing, catechese, jeugdproblematiek, kwesties van gezag in de kerk).

Met theorie en/of visie bedoelen wij hier een samenhangende en voorlopige interpretatie van ervaringsgegevens, die op haar beurt weer vruchtend kan werken voor de praktijk.

Wij zoeken dus op het voor rooms-katholieken nogal vage en oeverloze terrein van de „evangelisatie” naar aanzetten tot operationele en praktisch hanteerbare uitgangspunten en visies. Iets anders wordt niet bedoeld als wij naar „de theologie” van de evangelisatie gaan zoeken in de stukken, rapportages, interventies en officiële verklaringen van de synode <sup>2</sup>). Wij achten ons hier vooral ook gebonden aan deze „empirisch” getinte wijze van theologiseren.

Wij vinden het weinig zinvol om zonder meer uit te gaan van vooraf vastgelegde, abstracte definities. Waar dit in het algemeen geldt, geldt dat zeker ook voor de „evangelisatie”. Daarom menen wij, dat een semantisch beroep op de Bijbel zondermeer maar weinig helpt, als het gaat om woorden of termen die in de traditie van de r.k. kerk praktisch niet tot een algemeen aanvaard taalgebruik zijn uitgegroeid. En juist ten aanzien van „evangelisatie” zitten wij in de r.k. geloofsgemeenschap met deze anomalie. Elke vooraf gegeven omschrijving van de term „evangelisatie” houdt het gevaar in bij het hanteren van de Bijbel tot een in-egese te verworden, om nog maar niet te spreken van de kans op ideologische vertekening. Dat de mensen die de synode hebben voorbereid, in al hun goede bedoelingen’ daaraan maar moeilijk ontkwamen is hier en daar wel gebleken.

Hoe vaag ook de status van het sleutelwoord „evangelisatie” was, het werd over het algemeen toch spontaan begrepen als onverbreekelijk verbonden met of door sommigen zelfs als een synoniem van missie. Het is dan ook niet te verwonderen, dat in feite de enorme complexiteit van de hedendaagse zendingsproblematiek onderwerp van de synode is geworden, „nillens willens”. Het thema van de bisschoppenconferentie werd even breed als de zending van de kerk. Praktisch elk aspect daarvan werd door de bisschoppen aangesneden<sup>3)</sup>. Hierin ligt ons inziens misschien wel tegelijkertijd het zwakste én sterkste punt van de synode, waar wij straks op terug zullen komen.

Of dit wel de bedoeling is geweest volgens de oorspronkelijke opzet, is een andere vraag. Onvermijdelijk bleek het wel te zijn.

Op de eerste plaats onvermijdelijk, gezien de ruimte die aan het onderwerp werd gegeven door het voorbereidende discussiestuk van het synodese Secretariaat<sup>4)</sup>. Met graagte werd door de bisschoppen – en met hen in meerdere of mindere mate hun achterban, het kerkvolk – hiervan gebruik gemaakt om het hoogste niveau van de eigen kerk hun zorgen, ervaringen, experimenten en behoeften kenbaar te maken en onder elkaar uit te wisselen. Zij staken hun kijk daarop niet onder stoelen of banken. De overvloed aan reacties op de voorbereidende discussienota vormen een eerste ondubbelzinnig bewijs hiervan<sup>5)</sup>.

Het is de vraag of iets dergelijks ooit eerder op die intense, omvangrijke en kritische wijze is gebeurd. Gebeurde er wat dit betreft op deze synode niet veel meer dan bij het Tweede Vaticaans Concilie? Veel van wat daar soms fel werd bediscussieerd bleef binnenskamers. Maar hiertegenover moet tevens worden opgemerkt, dat de onbevangen wijze waarop tijdens de synode werd gedacht en gepraat over een kernprobleem van de christelijke existentie ongetwijfeld ook een vrucht is te noemen van Vaticanum II. De voor de rooms-katholieken ongewoon realistische benadering van het thema evangelisatie en de meer openlijke en kritische behandeling van de eigen kerkstructureel en ideologische problemen zouden zonder dat concilie ondenkbaar zijn geweest. Met soms onthutsende vrijmoedigheid hebben met name vertegenwoordigers van kerken in de derde wereld een proeve gegeven van hun groeiend zelfbewustzijn en zelfvertrouwen ten aanzien van hun eigen onvervreemdbare verantwoordelijkheid in de concrete en vaak sterk uiteenlopende situaties van

de samenlevingen waarvan zij deel uitmaken. Hun loyaliteit met de wereldkerk en haar centrale leiding was daarbij geen moment in discussie. Wat vijf jaar geleden, onder andere naar aanleiding van het studierapport van de Nederlandse Missieraad over „Missie, Interkerkelijke Assistentie?”, nog door velen werd beschouwd als een onwerkelijke utopie, blijkt nu een stuk constateerbare realiteit aan het worden te zijn. Men kan zeggen, dat de twee dialectisch, d.w.z. nauw met elkaar samenhangende tendenzen van eenheid en pluriformiteit een reële en welhaast algemene bevestiging hebben gevonden. Dat geldt zowel voor binnenkerkelijke theologische en structurele problemen en vragen, als voor de éne en tegelijkertijd pluriforme evangelische opdracht van de gezamenlijke christelijke gemeenten in de wereld. De spanning die hiervan het gevolg is, en die ook op de synode van 1974 aanwezig was, zal nooit verdwijnen. Het is de authentieke spanning van het leven zelf en heeft als zijn diepste bron de onpeilbare en niet in een schema te vatten dynamiek van de Geest zelf.

Een tweede, meer fundamentele, oorzaak van de bijna chaotisch aandoende hoeveelheid van onderwerpen, die voor discussie en studie werden aangedragen, moet worden gezocht in de theoretische vaagheid van het sleutelwoord van deze synode: EVANGELISATIE.

Het leende zich in feite voor een zeer veelzijdige interpretatie. Wij spraken reeds over het historisch onvoldoende uitgekristalliseerde karakter van de term evangelisatie. Het raakte niet sterk ingeburgerd in het alledaagse spraakgebruik van de rooms-katholieke kerk. Dit in tegenstelling met de protestantse traditie, waarin het in een bepaalde richting was ingevuld. De voorbereiders van de synode zijn zich van dit alles best bewust geweest<sup>6)</sup>, maar zij hebben het er toch maar op gewaagd. Hoe dit ook zij, het feit ligt er ook dat in de rooms-katholieke kerk de laatste jaren steeds meer van „evangelisatie” en „evangelisering” wordt gesproken. Dat kwam enkele jaren geleden bijvoorbeeld tot uitdrukking in de naamsverandering van de „Sacra Congregatio de Propaganda Fide” in „Sacra Congregatio Pro Gentium Evangelizatione”. Er is dus wel een proces op gang gekomen van aanwening en integratie van de term. Wij hebben de indruk, dat deze ontwikkeling mede is bevorderd door de impasse, waarin wij met het in de r.k. traditie wel sterk verankerd liggende begrip „missie” zijn terecht gekomen<sup>7)</sup>.



Sommigen vinden de introductie van de term „evangelisatie” het ei van Columbus om uit deze impasse te komen. Maar wij menen daarbij twee aantekeningen te moeten maken. Concrete problemen kunnen nooit worden opgelost door het kunstmatig invoeren van „nieuwe” namen, al kan dit ogenschijnlijk nog zo verfrissend overkomen. Dat op de eerste plaats. En vervolgens kan moeilijk worden voorondersteld, dat mensen met een beetje doorzicht niet goed weten, dat de „evangelisten” van vandaag zijn wat de „missionarissen” van gisteren waren. Het gebruik van andere „woorden”, „begrippen” en „definities” kan in die zin frustrerend werken. De moeilijkheden worden alleen maar verschoven. Ook dit is tijdens de synode wel duidelijk geworden.

Het lijkt ons daarom in de huidige stand van zaken zinvol en praktisch aan de hand van enkele geselecteerde documenten en verslagen van de synode eens na te gaan, waarover de verschillende plaatselijke kerken of groepen van kerken in concreto hebben willen spreken, en dat allemaal naar aanleiding van het thema „evangelisatie”<sup>8</sup>). Wij hopen zo tegelijkertijd ook op het spoor te komen van de groeiende „visies”, die van achter de discussies impliciet of expliciet te voorschijn komen.

Omwille dus van de praktijk, omwille van de concrete agendering van de taak van de kerk in de wereld van nu, lijkt het ons nuttig op zoek te gaan naar sporen van een al of niet groeiende consensus ten aanzien van de taal van de kerk-die-komende is. Het gaat om de vraag: waarover hadden de synodedeelnemers het allemaal, omdat zij over evangelisatie moesten praten? Het komt ons voor, dat een simpel, wat fundamentalistisch beroep op afzonderlijke evangeliewoorden in hun oorspronkelijke betekenis op zich hier nog geen uitkomst kan bieden. Vooral met het oog op de noodzakelijke oecumenische samenwerking van katholieke en protestantse kerken op missionair terrein is op dit punt zeker in onze tijd voorzichtigheid geboden. Een vergroting van de toch al bestaande spraakverwarring zal de groei naar een meer gezamenlijk christelijk evangelisch getuigenis en dienstpatroon van alle kerken in de wereld een slechte dienst bewijzen. Ons lijkt de boven aangegeven, meer empirische weg, theologisch noodzakelijk en juist.

## 2. ERVARINGEN, VRAGEN EN GROEIENDE VISIES

Door een analyse van de onder voetnoot acht genoemde documenten kunnen wij op het spoor worden gebracht van de kernproblemen en vragen, waarmee volgens lokale kerken van over de hele wereld de synode bezig zou moeten zijn. Eerst zullen wij proberen de belangrijkste vraagstukken summier te inventariseren. Vervolgens zullen wij bekijken, welke visies op kerk en wereld hierbij een rol hebben gespeeld en welke interpretaties de plaatselijke kerken aan hun ervaringen hebben gegeven.

### a. *Probleemvelden, ingebracht bij „evangelisatie”*

Medio 1973 verscheen een door het synodesecretariaat samengestelde voorbereidende discussienota. Uit alle delen van de wereld werd daarop gereageerd. Op 1 april 1974 waren er 98 antwoorden binnen<sup>9</sup>). De aard en de kwaliteit van de ingezonden stukken lopen nogal sterk uiteen. Sommigen zijn zeer kort, anderen bijzonder uitvoerig. Velen beschouwden met name de nota's of documenten van enkele regionale en/of nationale bisschoppenconferenties als waardevolle informatiebronnen. Het zijn die van de Celam, van Brazilië, van de FABC, van Indonesië, Tanzania, Zaire en Canada. Een samenvattend overzicht van alle binnengekomen antwoorden kan men vinden in de „Relatio Responsium”, samengesteld door het synodesecretariaat. Dezelfde werkgroep stelde op basis hiervan een stuk samen, dat kon worden gebruikt als uitgangspunt voor de discussies tijdens de synode, het zogenaamde „werkdocument”<sup>10</sup>). Dit werkdocument kan tot op zekere hoogte worden beschouwd als een poging om de overstelpende hoeveelheid van gegevens tot enkele belangrijke en besprekbare punten terug te brengen. Een dwingend karakter had het „werkdocument” niet. Het werd voorgelegd als een werksuggestie. Voor een bespreking op de synode van het onderwerp „evangelisatie van de hedendaagse wereld” werden de volgende onderwerpen als urgent naar voren gebracht: 1) grotere waardering voor religie en contemplatie, 2) de opbloei van basisgemeenschappen, 3) meer democratische gezagsuitoefening in de kerk, 4) inzet van de leken, 5) het probleem van de jeugd en 6) van de randkerkelijken, 7) de oecumenische beweging, 8) de jonge kerken en 9) de onderlinge missionaire assistentie, 10) het vraagstuk van ontwikkeling en 11) bevrijding, 12) de communicatiemedia, 13) de liturgische vernieuwing en 14) de theologie van de evangelisatie

tenslotte. Hierbij werd meermalen verwezen naar de allesbeheersende betekenis van de H. Geest als inspirerende bron van alle evangelisatie en vernieuwing van de kerk.

Bij de opening van de synode schenkt Paus Paulus in zijn toespraak vrij uitvoerig aandacht aan een voor deze bijdrage belangrijk probleem rondom het thema „evangelisatie”, namelijk de vraag wat daaronder theologisch verstaan moet worden. Hij brengt het duidelijk in als een ervaringsgegeven. Op geen enkele wijze wil hij de synodediscussie hiermee beïnvloeden. Ook al geeft de Paus tijdens zijn toespraak aan vanuit welk verstaan van evangelisatie hij zelf denkt, toch spoort hij de synodeleden aan de traditionele opvatting van de evangelisering te confronteren met de nieuwe pogingen en wegen, die vanuit het Tweede Vaticaans Concilie en de veranderde situatie zijn ontstaan.

De synode zelf begon met een reeks van situatieschetsen van de kerken in zes werelddelen. De werkelijke discussies begonnen op 30 september. Joseph Cordeiro, kardinaal van Karachi (Pakistan) maakte een samenvatting van de onderwerpen, die in de discussies ter sprake waren gekomen. Het is een onoverzienbare reeks van thema's die naar aanleiding van het thema „evangelisatie” boven kwamen. Het is ondoenlijk ze hier allemaal te geven. Zoals te verwachten was, kwamen de problemen terug die in het werkdocument reeds naar voren waren gekomen. Als mogelijke onderwerpen werden hieraan ondermeer toegevoegd: 1) secularisatie, 2) urbanisatie, 3) niet-christelijke godsdiensten, 4) indigenisatie, 5) pluralisme en decentralisatie, 6) lokale kerken, 7) gerechtigheid, 8) kerkelijk personeel, 9) diakonaat, 10) catechisten, 11) racisme, en 12) tenslotte weer het voor dit artikel meest belangrijke onderwerp „de zending van de kerk”. Vanuit de ervaring van de verschillende kerken was naar voren gekomen, dat een van de belangrijkste opgaven voor de evangelisering juist hierin was gelegen, dat het begrip en de volle betekenis van de evangelisering verhelderd moest worden<sup>11</sup>). In de samenvatting die kardinaal Wojtyla gaf van de theologische discussies over evangelisatie blijkt wel hoe centraal dit vraagstuk op de synode heeft gestaan.

Het was duidelijk. Het thema evangelisatie had een dergelijke grote hoeveelheid aan onderwerpen opgeleverd, dat er niet mee te werken viel tijdens de synode. Er moest een keuze worden gemaakt. En ook in de keuze die gemaakt werd voor verdere discussie in taalgroepen bleek

weer wat er vanuit de ervaringen in de praktijk van het kerkelijke leven over de hele wereld onder evangelisatie werd geschoven. Op de eerste plaats was er het thema: „het werken van de H. Geest in de menselijke betrokkenheid bij de evangelisering”. Daarop volgde: „de verkondiging van de boodschap en de tekenen die haar begeleiden”. „De kerk als het universele heilssacrament in de evangelisering”, was een derde thema voor verdere discussie. Het vierde was: „de aan de hele kerk gegeven opdracht tot dienst aan het Evangelie”. En tenslotte volgde het onderwerp: „de betekenis van de lokale kerken (particuliere kerken) in de evangelisering”. Wij hebben de indruk, dat op die manier „evangelisatie” in heel zijn onmogelijke breedte weer ter discussie werd gesteld. Vanaf dit moment is de synode dan ook de mist in gegaan. De leiding is kennelijk niet in staat geweest de gesprekken verder zo te richten, dat er ook maar enige praktische resultaten uit zouden kunnen komen. Een nieuw, gemeenschappelijk inzicht omtrent de betekenis van de evangelisatie voor de concrete problemen van de hedendaagse wereld werd niet bereikt. In de slotverklaring van de synode zien wij daarvoor althans geen enkele aanwijzing. Evenmin hebben de concrete ervaringsgegevens invloed kunnen uitoefenen in de vorm van een consensus over de theologie van de evangelisatie. Er bleek een té grote kloof te bestaan tussen de meer abstracte „romeinse” theologie en de concrete invulling die de theologie van de evangelisatie in feite kreeg vanuit de praktijk van de vertegenwoordigers van de plaatselijke kerken.

#### *b. Vastgelopen pogingen tot theologische reflectie op „evangelisatie”*

De behoefte aan een meer fundamentele theologische herbezinning over het thema evangelisatie blijkt in de meeste documenten duidelijk aanwezig. Sommige hebben hun bijdrage zelfs uitsluitend daarop gericht. Merkwaardig is, dat de inbreng van een niet-Europese kerk, namelijk die van de Indonesische bisschoppenconferentie, hiervan het meest markante voorbeeld is.

Naarstig is men op zoek naar een bijbels-theologisch verantwoorde en praktisch hanteerbare visie. Een aansprekelijke theologie, die nauw aansluit op de reële problemen en noden van mens en samenleving, richting kan geven ook aan het dienstwerk van de gemeenten.

Een nauwkeurige analyse van het beschikbare materiaal doet al spoedig de vraag opkomen, of er niet sprake is van twee wijzen van theologische interpretatie die naast of tegenover elkaar functioneren. Wij vragen ons zelfs af, of op een bepaald moment van het synode-gebeuren deze twee verschillende benaderingswijzen niet een breekpunt zijn geworden waarop de meeste synodeleden het moment van de aanvaarding of afwijzing van een eerste tekst voor een slotverklaring als zodanig ervaren. Voor hen was het hét kritieke moment van de gehele bijeenkomst. Het bekende kerkelijke compromis, dat velen toen zagen aankomen, kwam er echter niet uit. Gelukkig, want dat zou de ontwikkeling naar een voor de hedendaagse mens zinvolle visie op de evangelische taak van de kerk in de moderne tijd ernstig hebben kunnen belemmeren. De meerderheid van de synode herkende zich niet in genoemd concept voor een officieel slotdocument. Het werd zondermeer weggestemd. In feite hield dat in, dat op deze topvergadering althans de kloof tussen de meningen over „evangelisatie” niet overbrugd konden worden. Dat wilde men openlijk toegeven, toen het aankwam op een stemming over deze ontwerp tekst. De slotverklaring die er uiteindelijk uitgerold is, moet men dan ook beslist bekijken in het licht van deze gegevens.

De vraag blijft staan, of er tijdens de synode aanzetten gegeven zijn voor een nieuwe theologische reflectie over „evangelisatie”, voor een nieuwe bewustwording ten aanzien van de taken van de kerken in de hedendaagse wereld. Welke opvattingen bestonden er? Hoe hebben zij tot de boven gesignaleerde impasse geleid? Zijn er zo mogelijk in de opvattingen van de verschillende plaatselijke kerken convergerende lijnen te ontdekken? Bij het zoeken naar een antwoord op vragen als deze zullen wij hier dezelfde stukken analyseren als wij eerder in dit artikel hebben aangegeven.

Op de eerste plaats dienen wij te letten op de wijze waarop theologie werd bedreven, en op de tweede plaats moeten wij aandacht schenken aan de thema's die van wezenlijk belang werden geacht voor het geven van een theologisch-praktisch en -theoretisch bruikbare opvatting omtrent „evangelisatie”. Anders gezegd, willen wij het methodisch en inhoudelijk aspect van de synode bestuderen, twee zaken overigens die naar onze mening ten nauwste verband met elkaar houden.

In het document van de *Celam* staat de situatie-analyse centraal. Aan het woord zijn de werkelijkheid van alledag, de ervaringen en de toekomstvisies van de lokale kerken in Latijns Amerika.

Het gaat om een analyse van de „pastorale” situatie, wordt uitdrukkelijk gezegd. De kerken in Brazilië, Peru en Chili worden als voorbeeld genomen. De constitutieve elementen voor het verstaan van de evangelisatie in de hedendaagse wereld liggen volgens genoemd document in de verkondiging van en inzet voor de totale bevrijding van de mens vanuit de historische context en de actuele werkelijkheid van het Latijns Amerikaanse subcontinent. Evangelisatie wordt ook betrokken op de strijd voor de vermenselijking van het bestaan in de concrete omstandigheden in het Latijns Amerika van vandaag. Dat betekent, dat de politieke realiteit niet buiten de theologische bezinning op de „evangelisatie” kan worden gehouden. Evangeliseren impliceert een deelname aan de verandering van onrechtvaardige maatschappelijke structuren. De „theologie van de bevrijding” wordt alleen vermeld bij Brazilië. Wel is er in het stuk van Peru 36 keer sprake van „liberacion” en „libertador”. Voor het verstaan van „evangelisatie” blijkt „participacion” een sleutelwoord te zijn. In nauw verband hiermee wordt telkens ook het begrip „historie” gebruikt. Een andere opvallende term in het *Celam*-stuk is die van „eerste missionaire evangelisatie”<sup>13</sup>). Daarvan wordt gezegd, dat die niet is geslaagd. Bedoeld wordt de eerste verkondiging van het Evangelie. Mislukt omdat het Evangelie kennelijk geen wortel heeft geschoten in de eigen culturen van Latijns Amerika. Wat dit betreft wordt herhaaldelijk gewezen op de noodzaak de evangelisering meer te laten aansluiten op het historisch proces van de menselijke ontwikkeling. Anders vervalt men in een soort abstracte, tijdloze en ontwortelende verkondiging. Juist ook daarom worden de basisgemeenschappen van vitaal belang geacht. Over Chili sprekend wordt geconstateerd, dat zich in de ontwikkelingen daar een gemis aan een inspirerende christelijke „doctrine” heeft geopenbaard. Van de synode wordt, vooral vanuit Brazilië, verwacht dat een verdere uitwerking wordt gegeven van de pastoraal-theologische principes ten aanzien van „evangelisatie”. Elke eenzijdige verenging hiervan dient te worden vermeden<sup>14</sup>).

De „*Federation of Asian Bishops conferences*” gaat methodisch gezien

uit van een situatieschets. De historische werkelijkheid in Azië wordt sterk bepaald door de overheersende betekenis van het Confucianisme, Taoïsme, Boeddhisme, Hindoeïsme en andere godsdienstige overtuigingen. Temidden daarvan leeft de kerk in een diaspora-situatie. De dialoog met mensen uit deze godsdiensten is in Azië concreet een wezenlijk aspect van de „geloofsverkondiging”. Maar het werken aan sociale gerechtigheid voor heel het volk is even wezenlijk. In de hedendaagse wereld is evangelisatie meer een kwestie van daden dan van woorden. De geloofwaardigheid van de profetische zending van de kerk staat hier op het spel. Duidelijk moet worden wat de heilsbetekenis van de kerk is voor de Aziatische samenleving in al haar aspecten. Evenals in het document van de Celam komt ook hier het begrip „participatie” naar voren. De kerk moet meedoen aan het zwoegen van de menselijke voor gerechtigheid en uiteindelijke zingeving aan zijn leven.

De *Indonesische bijdrage* aan de synode heeft als ondertitel “A Theological Evaluation”. Het is „een pastoraal document”, theologisch van karakter en opzet, zeggen de Indonesische bisschoppen in hun inleiding op het stuk. Dit betekent voor hen, dat zij zich niet willen beperken tot een „reflectie uitsluitend op basis van principes”. Zij beogen een „reflectie op actuele levenssituaties”. Wil de Indonesische kerk tot een inzicht komen in de werkelijke problematiek van de „pastorale dimensies van de evangelisatie”, dan is het nodig dat zij een evaluatie maakt van de concrete situatie in Indonesië. Uitdrukkelijk distantieëren de bisschoppen zich in dit stuk van de omschrijving van „evangelisatie”, zoals die wordt aangegeven in het voorbereidende romeinse discussiestuk. Bij „evangelisatie” moeten meer expliciet de menselijke en sociale dimensies worden betrokken. Tegelijkertijd ook de unieke betekenis van de persoon van Christus. Van hieruit is „evangelisatie” een dialoog tussen kerk en mensheid, waarin de dialoog tussen God en mens concreet wordt. De actuele menselijke situatie en de concrete ervaringen daaromtrent moeten uitgangspunt zijn van de verkondiging. De actuele levenscondities van de mens zijn constitutieve elementen van de evangelisatie. Vandaar moet de kerk participeren aan de ontwikkeling van het volk. Met het oog daarop is het nodig de „tekenen des tijds” te verstaan als „de theologische vindplaats” („locus theologicus”) voor de werkagenda van de christelijke

geloofsgemeenschappen. Deze gedachte is gegrond op het geloof, dat Gods Geest de gehele mensheid leidt en beweegt. Zo bezien is er maar één ongedeeld doel van evangelisatie: dat de mens door Christus, als individu en als lid van de gemeenschap zijn zuivere menselijke perfectie bereikt. Hij is bestemd voor de „nieuwe aarde en hemel”, waarvan de anticipatie binnen deze wereld plaatsvindt. Binnen deze visie beschouwen de Indonesische bisschoppen het veel naar voren gebrachte probleem over eerst kerkopbouw of eerst menselijk heil als een valse probleemstelling, waarvan de oorsprong gelegen is in een abstracte en theoretische wijze van theologiseren.

De *Tanzaniaanse Bisschoppenconferentie* begint in haar rapport met een onderscheid te maken tussen missionaire evangelisatie en pastorale evangelisatie. Hier kan worden opgemerkt, dat de Nederlandse Missieraad ook deze distinctie aan het synodese Secretariaat heeft voorgesteld om een duidelijke afbakening van het synodethema te krijgen. Ook in andere rapporten komt dit onderscheid in min of meer uitdrukkelijke vorm terug. Ook het Tanzaniaanse stuk begint met een onderzoek naar de zin van evangelisatie met een analyse van samenleving en kerk in eigen land. Deze analyse wordt in een breed historisch kader geplaatst. Centraal staan de eigen ervaringen. Dan gaan zij over tot een consequente behandeling van aan de ene kant de pastorale evangelisatie, betrokken op de eigen kerkvorming, en aan de andere kant de missionaire evangelisatie, gericht op de opdracht en zending in de omringende wereld. In het kader van het laatste wordt ook gesproken over de missionaire relaties met de centrale kerkinstanties en de lokale zusterkerken. Het gaat dan om missionaire assistentie. Menselijke ontwikkeling en bevrijding beschouwen zij als een integraal deel van het evangelisatiewerk.

De bijdrage uit *Zaire* laat een toon horen, die nogal afwijkt van eerder vermelde stukken. Door de traditionele „eerste evangelisatie” is er een vervreemding van de Afrikaanse waarden en van het oorspronkelijk culturele erfgoed ontstaan, zo wordt gezegd. Verkondiging en getuigenis door werken van liefde – scholen, ziekenhuizen en sociaal werk – hebben steeds deel uitgemaakt van de evangelisering. Hier wordt in traditionele termen over gesproken. Typisch voor de Zairese benadering is het gebruik

van de bekende Augustiniaanse termen „stad Gods” en „aardse stad”. De kerk is zuurdeeg van de laatste. En in deze gedachtengang wordt op het eind van het stuk op bescheiden wijze gewezen op het feit, dat de eigen missie van de kerk ook het werken aan een integrale menselijke ontwikkeling inhoudt. Op ons komt deze benadering van de evangelisatieproblematiek erg theoretisch en afstandelijk over 15).

Dat kunnen wij ook zeggen van de *Canadese inbreng*. Erg breedvoerig wordt ingegaan op de theologische uitgangspunten van de evangelisatie. Methodisch gezien volgen zij niet de weg van een analyse van samenleving en kerk. Men acht de uitgangspunten van de „Pastorale Constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd” van het Tweede Vaticaanse Concilie van betekenis voor een discussie over „evangelisatie van de hedendaagse wereld”. Er wordt gewezen op de betekenis van de H. Geest. Maar naar onze mening is het Canadese stuk minder bruikbaar door de overstelpende hoeveelheid onderwerpen die worden aangesneden en de abstract intellectueel aandoende theologie.

Bijzonder instructief ten aanzien van het proces van theorievorming en niet minder van het hele synodeverloop is het tweede (theologische) gedeelte van het romeinse werkdocument. Een nauwkeurige analyse van dit werkstuk versterkt het vermoeden dat er wel degelijk sprake is van twee visies op evangelisatie. Methodisch strijden twee benaderingswijzen, een meer empirisch inductieve en een nogal abstract deductieve, om de voorrang. In zekere zin kan men zeggen dat uiteindelijk hier de leer sterker is gebleken dan het leven. Men begint immers, klaarblijkelijk onder de indruk van de indrukwekkende hoeveelheid informatie uit alle delen van de wereldkerk, op min of meer empirische wijze met de ervaringsgegevens van de lokale kerken. (cfr. boven sub a). Onderstreept wordt de plaats van de H. Geest en de centrale betekenis van de persoon van Christus. Even later wagen de samenstellers zich aan een werkschrijving van evangelisatie die, theologisch gezien, heel wat rijker en breder is dan die welke in het voorbereidende discussiestuk werd aangedragen.

Evangelisatie is „*het complex van activiteiten, waardoor de mensen gebracht worden tot deelname aan het Christus-mysterie zoals dat in het*

*Evangelie tot uitdrukking komt*”. Op gelukkige wijze wordt hier de beslissende betekenis van een persoon: Christus (men spreekt niet van Jezus Christus), duidelijk geaccentueerd. Deze persoon vertegenwoordigt een „mysterium”, een geloofsrealiteit die moeilijk in rationele termen te grijpen is; ook niet in glasheldere theologische dogma’s of in een eens en voorgoed vastgelegd ethisch systeem.

Van belang is vervolgens ook het gebruik van de term „participatie” of deelname. De mens wordt uitgenodigd deel te gaan nemen aan het Christusmysterie, er actief mede gestalte aan te geven in leven, werken en getuigenis. De invloed van de ervaringsgegevens uit de plaatselijke kerken is hier ook onmiskenbaar aanwezig. In nr. 34 wordt dan ook consequent en met nadruk gesteld: „de inzet voor de gerechtigheid en de deelname aan de verandering van de wereld vormen, ook naar de mening van de vorige synode, de „ratio constitutiva” van de evangelieverkondiging”. Men lette er echter wel op dat hier al in plaats van evangelisatie gesproken wordt over „evangelieverkondiging”. In nr. 46 wordt dit weer herhaald: „ook volgens het Concilie omvat dus „evangelisatie”, d.w.z. de verkondiging van het heil, alle aspecten van het menselijk leven, zowel de individuele als sociale”. Ook politiek wordt met name genoemd. Heil staat in wezenlijk verband met vooruitgang en menselijke bevrijding („intime coniungitur”).

Ondanks deze frisse geluiden heeft deze nota velen uiteindelijk toch teleurgesteld. Zij menen – en wij met hen – dat de tekens van nieuw leven weer weggedrukt zijn door de overmacht van een leerstellige starheid en angst. Kennelijk haasten zich de auteurs na deze open aanzet om heel het evangelisatieverhaal te reduceren tot een formeel *verkondigingsgebeuren*. Men gaat, en de Indonesische bisschoppen waren daar al bang voor, weer „té notioneel en leerstellig te werk”. Achteraf gezien kan men ook constateren dat dit stuk in zijn ambivalentie eigenlijk model kan staan voor het verdere verloop van het synodegebeuren zelf. Men is vastgelopen in de onmacht om het dilemma van het leven en de leer te overstijgen. Wij kunnen, naast de reeds genoemde voorbeelden, nog wijzen op enkele andere symptomen van een pre-vaticaanse theologie. In nr. 26 wordt de oude omschrijving weer hernomen. Evangelisatie is gericht op de opwekking en verdere stimulering van het geloof. Ze omvat verkondiging, levensgetuigenis en sacramentenbediening. De kerk staat hierbij centraal.

Over Rijks Gods wordt niet gesproken. Slechts eenmaal op het eind, wordt Christus *de Jezus* genoemd. De „intima coniunctio” van bevrijding en evangelisatie wordt weer typisch ingekleurd. Men ziet ze als een soort conditie of bijverschijnsel van de bevrijding van de zonde en van het wezenlijke heil van de mens (nr. 46).

Met opzet hebben wij ons wat langer bezig gehouden met dit werkdocument. Niet omdat het feitelijk zo'n grote rol heeft gespeeld. Er werd praktisch niet meer naar verwezen. De voornaamste redenen hebben wij eigenlijk al vermeld. Het „Instrumentum Laboris” staat eigenlijk exemplarisch voor heel de synode. Dezelfde moeilijkheden die wij hier signaleerden, hebben zich later bij de synodebesprekingen letterlijk herhaald. Er is wel degelijk getracht om vanuit de rijkdom van ervaringsgegevens de impuls van de Geest te beluisteren en op basis hiervan te komen tot een nieuwe visie en formulering van prioriteiten. Maar het nog dwingend stramien van een sterk deductieve en levensvreemde theologie heeft verhindert dat men tot een hernieuwde „consensus theologicus” omtrent het evangelisatieprobleem heeft kunnen komen.

In die zin heeft men ook de aanbeveling van paus Paulus bij de opening van de synode niet gehonoreerd. Hij wees op het eind van zijn rede op de plicht van de aanwezige synodevaders „de traditionele opvattingen van de evangelisering te confronteren met de nieuwe pogingen en wegen, die zich op het Concilie en de veranderde tijdsomstandigheden beroepen”<sup>16</sup>). Daar staat tegenover, en dat is een feit van grote betekenis, dat de synodeleden, op sommige punten zelfs met grote meerderheid van stemmen, de publicatie van een officieel slotdocument hebben verhindert. Zij herkenden zich daarin niet meer terug. Een gebeuren van historisch belang. Terecht kan men daarom spreken van het succes van een mislukking als het om een appreciatie gaat van het totale synodegebeuren<sup>17</sup>). De vertegenwoordigers van de plaatselijke kerken weigerden om zich op deze wijze te laten binden. Het leven heeft in deze zin uiteindelijk toch gewonnen van de leer, ook al komt dit slechts tot uiting in afzonderlijke documenten, bepaalde groepsverklaringen en persoonlijke statements.

Beslissende momenten in deze ontwikkeling zijn geweest: de samenvatting van de theologische discussies door kardinaal Wojtyla, de verklaring van de Bisschoppen van Afrika en Madagascar en de uiteindelijke slotverklaring van de synode.

Op 9 en 14 oktober werden door kardinaal Wojtyla samenvattingen gegeven van de theologische beschouwingen van de synodeleden. Merkbaar was hierin de druk van een meer traditionele theologie aanwezig, zoals die ook al gesignaleerd werd in het „werkdocument”. Volgens deze kardinaal had de synode ook niet de opdracht een theologisch tractaat samen te stellen. Zij moest slechts een aantal praktische aanbevelingen trachten te formuleren. Sommige bisschoppen wisten volgens hem geen duidelijk onderscheid te maken tussen praktische ervaringen en theologische reflectie. Hij kan gelijk hebben als daarmee bedoeld is: men is nog niet gewend aan zulk een manier van theologiseren. Bedenklijker wordt het als hiermee op een wat simpele wijze een scheiding wordt gesuggereerd tussen ervaring en theologie. Hebben de ervaringsgegevens van de gelovige gemeenten niets te maken met de levende kracht van de Geest zelf? Zij kunnen dan ook niet simpelweg ontkracht worden door hen te persen in het keurslijf van een vooraf vaststaand theologisch systeem.

Hoe dan ook, de Afrikaanse bisschoppen hadden kennelijk de behoefte om in een afzonderlijke verklaring op 20 oktober weer te wijzen op de noodzaak van een nieuwe doordenking van het traditionele geloofsgegeven. „Ons theologisch denken moet trouw blijven aan de authentieke overlevering van de Kerk en tegelijkertijd vol aandacht zijn voor het leven van onze gemeenschappen en vol eerbied voor tradities en onze taal, dat wil zeggen voor onze levensfilosofie.” Zij beroepen zich daarbij op „Ad Gentes”, 22 en „Unitatis Redintegratio”, 14, 17 van het Concilie. Wat daarna, op 23 oktober, gebeurde met het voorgestelde slotdocument bewijst dat zij met hun opvattingen over een „meer geïncarneerde theologie”, zoals zij het uitdrukten, niet alleen stonden.

Tenslotte wilde men niet zo maar uiteengaan en werd besloten een soort eindverklaring te publiceren. Hoe vrijblijvend een en ander ook moge klinken, men mag zeker niet voorbijgaan aan enkele details die voor verdere theologische doordenking van het evangelisatieprobleem van wezenlijk belang zijn.

Meer dan in vroegere kerkelijke documenten wordt gesproken over de betekenis van de *ervaring*. Naar aanleiding van het thema *integrale bevrijding* wordt opgemerkt: „In deze kwestie van zo groot belang hebben wij een diepe eenheid ontdekt en het innig verband („intima connectione”), het zij nogmaals gezegd, tussen het werk van de evangelisatie en

genoemde bevrijding". Ook valt hier het woord „participatio”, het solidair deelnemen aan het leven en het lot van de mensen. De implicaties voor de kerk zelf worden niet onvermeld gelaten (zelfbeking). Maar nog belangrijker in dit verband is de wijze waarop over de beslissende rol van de Geest wordt gesproken en het gericht-zijn van de kerk op en haar ondergeschiktheid aan het komende *Rijk Gods*. De Geest leeft in die kerk, maar ook in de gehele menselijke geschiedenis. Alleen vanuit deze gedachtengang kan men weer komen tot een juist begrip van haar zending en een gezonde relativering van het kerkinstituut zelf.

Dat de onopgeloste spanning tussen de groeiende theologische conceptie en de traditionele denkpatronen nog levensgroot aanwezig is, valt moeilijk te ontkennen. Zij komt met name aan de oppervlakte als men in nr. 4 weer gaat spreken over evangelisatie en „plantatio ecclesiae”. De elementen echter voor ontwikkeling naar een eigentijdse visie en praktijk met betrekking tot het onvoldragen gegeven van evangelisatie zijn o.i. in positieve zin aanwezig.

### 3. VOORLOPIG PROFIEL VAN HET HEDENDAAGSE EVANGELISATIE-PROBLEEM BINNEN DE R.K. KERK

#### a. *Stand van zaken*

Afgaande op de gegevens en resultaten van de synode 1974 kunnen wij om te beginnen minstens twee dingen concluderen. Ten eerste staan wij voor het feit dat in brede lagen van de katholieke kerkgemeenschap het ietwat ongebruikelijke woord „evangelisatie” een bredere verspreiding begint te krijgen. De uitnodiging aan alle plaatselijke kerken om daarover de gedachten te laten gaan, heeft een opmerkelijke respons gekregen. Men kan zich o.i. hierop toch ook gemakkelijk bekijken. In veel gevallen functioneerde de term blijkbaar als een *passe-partout*. Men bracht bijna alle denkbare vragen omtrent kerk en samenleving, missie, ontwikkeling en bevrijding en een schier eindeloze reeks van pastorale problemen via deze sluis naar binnen. De term bleek nog te vaag om als concreet omliggende en praktisch te overziene thematiek voor een gerichte synodediscussie te kunnen fungeren. Het feitelijk verloop van de synode liet ook zien dat het onderwerp zich steeds verder begon uit te drijven. Het werd zelfs veel breder dan de zending van de kerk.

Ten tweede, en dan raken wij een punt waarvoor we ons hier bijzonder interesseren, zijn er op deze synode dieperliggende spanningen, die kennelijk in alle deelkerken aanwezig zijn, aan de oppervlakte gekomen. Het wegstemmen van het voorgestelde slotdocument is daarvan wel het duidelijkste teken. Dit kan moeilijk anders worden verklaard dan door het feit dat een ander zicht op de verhouding kerk, wereld en menselijke geschiedenis een steeds grotere weerklank krijgt. Het theologisch conflict wat hiervan de achtergrond is en dat zich in allerlei vormen overal openbaart, heeft op deze synodale ontmoeting een belangrijke rol gespeeld. Een openlijke desavouering van een document van dit kaliber is geen alledaagse gebeurtenis op een topvergadering van de rooms-katholieke kerk.

#### b. *Op weg naar een hernieuwd zendingsbewustzijn?*

Zoals reeds eerder werd opgemerkt, komt de kern van de theologische problematiek voor het eerst op zeer markante wijze naar voren in de samenvatting van de theologische discussies op 14 oktober. Het stuk was samengesteld door Dominico Grasso en gepresenteerd door kardinaal Wojtyla. Hierin kan men dezelfde ambivalentie constateren die wij reeds signaleerden in het „werkdocument”. In de conclusie leest men: „Het woord evangelisatie wordt vaak vaag en inexact gebruikt. In het licht van het Concilie bezigt men de term nu om de gehele missie en de apostolaatsactiviteiten van de kerk aan te duiden waardoor zij het Rijk Gods aankondigt, vestigt en ontwikkelt. De verkondiging van het Evangelie neemt hierbij de eerste plaats in, maar men moet er tegelijkertijd ook het werk van de pre-evangelisatie aan toevoegen evenals de christelijke inspiratie betreffende de aardse werkelijkheden<sup>18</sup>). De wijze waarop men deze zin moet verstaan, wordt pas goed duidelijk in de reeds eerder vermelde eigenhandige toelichting hierop van Wojtyla. De kardinaal geeft een typische verklaring van de verhouding tussen ervaring en theologie. Blijkbaar menen sommige kerkleiders dat deze twee volkomen los van elkaar staan. Theologie bedrijven betekent dan achteraf een prefab-interpretatie over de ervaring van de christelijke gemeenten heendrukken. Ligt hier niet de kern van het conflict? De synodevaders hebben in elk geval hardnekkig weerstand geboden aan deze wijze van benadering, ook al hadden velen geen duidelijk alternatief voor ogen. Sommige docu-

menten – wij vermeldden daar reeds de voornaamste van – geven wel een proeve van een nieuwe synthese. Overal verspreid vinden wij bovendien ook belangrijke, zij het meer fragmentarische, indicaties van een hernieuwde visie.

De belangrijke vraag is: waarin bestaan die aanzetten tot een meer in de lijn van de ervaring liggende opvatting omtrent evangelisatie en/of missie die in de stukken en discussies her en der aan de oppervlakte zijn gekomen? Om een antwoord hierop te vinden, menen wij te kunnen wijzen op enkele herhaaldelijk terugkerende sleutelwoorden: 1) de centrale plaats van een levende mens: de historische figuur van Jezus Christus, 2) de beslissende rol die zijn Geest vervult in het leven en werken van de kerkgemeenschap, godsdiensten en ideologieën, 3) de gerichtheid op het Rijk Gods en daarmee de relativering van de institutionele kerk, 4) het deelnemen (participeren) van heel de geloofsgemeenschap aan het Christus-mysterie in dienst van de menselijke samenleving, op lokaal zowel als mondiaal niveau, 5) het participeren tegelijk van de lokale kerken aan de binnenwereldlijke, historische ontwikkelingen van de mensheid, 6) het niet ontlopen van de „confrontatie” met alle vormen van menselijk onheil en ongerechtigheid, 7) de noodzaak tot concrete inzet voor de bevrijding van de mens en zijn samenleving, 8) de hardnekkige overtuiging dat bij alle mishakkingen bij dit solidair werken in de geschiedenis uiteindelijk de belofte van God omtrent een toekomst van eenheid, vrede en gerechtigheid voor alle volken werkelijkheid zal worden, en 9) het meermalen, uitdrukkelijk of impliciet gemaakte onderscheid tussen „missionaire” en „pastorale” evangelisatie. Dit laatste vermelden wij met name omdat het voor de ontwikkeling van een samenhangende theologische interpretatie van de opgesomde punten van belang kan worden.

In alle voorlopigheid zou men een poging kunnen wagen om de bovengenoemde elementen eens bij elkaar te brengen in een totaalbeeld. Een visie die op haar beurt hopelijk weer als een inspirerende en richtinggevend factor zou kunnen fungeren in het zoeken naar de juiste wegen van solidair evangelisch dienstbetoon van de wereldwijd verspreide christelijke kerken.

Evangelisatie kan men in deze visie zien als een vorm van een dynamisch *communicatieproces* van de christelijke gemeente naar haar „Umwelt” en omgekeerd. De tegenstelling „verkondiging” en „werken” is dan niet

meer dan een schijnprobleem. Daadwerkelijk levensgetuigenis en dienst staan voorop en zijn niet te scheiden van meer uitdrukkelijke verkondiging. Zij vormen zelf eerder een stuk getuigenis. De impasse begint pas als men uitgaat van evangelisatie als het „doorgeven van een leer” of door de beklemtoning van het zuiver verbaal karakter van de evangelische communicatie. De christelijke gemeenten, de kerk, zijn de levende dragers van een traditie die teruggaat op het verhaal van een levende, Jezus Christus. De gave van Hem aan zijn gemeente – die tegelijk opgave is – is een mysterieus, moeilijk in rationele termen en leerstellingen weer te geven realiteit. De gemeenten zullen zichzelf voortdurend moeten onderwerpen omtrent de diepste zin en betekenis van het heil in Hem geschonken. Dit vereist om vóórtijdende kritische analyse en hervorming, om „beking” van de kerk zelf. En dit juist ook terwille van haar opgave, haar taak in de wereld.

De Geest van Jezus Christus leeft en werkt bovendien ook in de totale geschiedenis, in de godsdiensten en ideologieën, in de gehele mensheid. Naast de noodzaak tot interne beking en het levend houden van de oorspronkelijke traditie (pastorale evangelisatie) zal de kerk ook constant moeten luisteren naar en dialogeren met de wereld om haar heen. Overduidelijk wordt deze noodzaak tot zelfkritiek en uitzuivering in vele synodestukken aangevoeld en uitgesproken. Niet minder ook de eis tot luisteren naar de tekens van de Geest bij anderen, buiten de kerk. Slechts op deze basis zal de geloofsgemeenschap met vallen en opstaan haar opgave naar de wereld, haar evangelisatietaak onder de mensen overtuigend kunnen realiseren. Met vele synodevaders zouden wij dit de „missionaire evangelisatie” willen noemen. Deze betekent geen compromisloze aanpassing aan de wereld noch een zich veilig terugtrekken in een religieus ghetto van puur geestelijke vertroosting.

In dit verband ziet men weer duidelijker dat in de visie van de Bijbel zowel mens als wereld een ambivalent gegeven zijn, een gebroken werkelijkheid. Slechts moeizaam blijkt de mens in staat te zijn een stukje van het ontstellend onheil, waarvan de geschiedenis een beeld geeft, uit te roeien. De kerk staat midden in die wereld, vormt er een deel van en is met die wereld op weg naar een betere toekomst door heel de lange lijdensgeschiedenis heen<sup>19</sup>). Vele synodeleden zijn zich scherp bewust geweest van de noodzaak om met hun gemeenten te denken en te handelen



vanuit de concrete problematiek waarin de mensen en hun naties zich gemeenschappelijk bevinden. Het zijn daarom telkens de vragen van de wereld-van-nu, van de eigen samenleving, die in het centrum van hun aandacht terugkomen. De kerken worden er zich al doende meer van bewust dat zij juist vanuit hun eigen bijbelse wereldbeschouwing, mensopvatting en religieuze inspiratie een zinvolle, originele en kritische inbreng kunnen hebben in het bevrijdingsproces van alle volken.

Uitgangspunt hiervan is de belofte van God zelf. En het perspectief van waaruit zij hun taak in de wereld opvatten en zin geven, is het door Hem in Jezus Christus aangezegde Rijk van vrede en gerechtigheid voor ALLE mensen. De inzet hiervoor betekent daarom tegelijk ook een confrontatie. Men loopt immers het gevaar ongelooftwaardig te worden als men zich niet frontaal durft te plaatsen tegenover alle vormen van onderdrukking; tegenover ideologieën die de vervreemding van de mens in de hand werken. De kerken zullen vuile handen moeten durven maken, politieke keuzen durven doen, de moed hebben om risico's te nemen<sup>20</sup>). Geleid door de Geest zullen zij zich moeten inspannen om – met anderen – aanzetten van menselijk heil te ontdekken in de geschiedenis, d.w.z. in de steeds wisselende, concrete situaties van de menselijke samenlevingen. Keuze maken, d.w.z. meedoen of gaan in de oppositie is dan onvermijdelijk. Een theologie van een alle kwaad bedekkende liefde, het kleurloze „overal het goede-doen” loopt gemakkelijk het gevaar te ontaarden in een bedenkelijk alibi voor het ontlopen van reële politieke verantwoordelijkheid<sup>21</sup>).

Een hernieuwde *missionaire evangelisatie* zal juist moeten aansluiten op de nood aan bevrijding bij de mens van deze tijd en op zijn hardnekkige pogingen hieraan gestalte te geven via de opbouw van een rechtvaardiger en gelukkiger samenleving. Zij zal op een dood spoor komen, wanneer zij niet leert spreken in een aangepaste, actuele taal, niet probeert met anderen de juiste taken te ontdekken en initiatieven te nemen. Een taal waarin de mens-van-nu zich met zijn noden en verwachtingen herkennen kan en initiatieven die de situaties van werkelijk ervaren onheil dichter bij een oplossing kunnen brengen.

Wij kunnen ons niet aan de indruk onttrekken, op zijn zachtst gezegd, dat veel van wat op de synode door alle discussies heen aan de oppervlakte kwam, symptomen zijn van een hernieuwde bewustwording en een on-

miskenaar teken is van de dynamiek van de Geest van Jezus Christus in het leven van de lokale kerken. De vraag of er aanwijzingen zijn dat het begrip evangelisatie hierdoor op weg is ook bij de katholieke geloofsgemeenschap in bovengenoemde zin een duidelijker en praktisch hanteerbare zin te krijgen, menen wij wel met een voorzichtig ja te kunnen beantwoorden. De derde-wereldkerken hebben in elk geval geweigerd de voor hen onmiskenbare tekens van de Geest te laten doodsperen in een vooropgezet schema van een wereldvreemd en vrijblijvend theologisch systeem. Dit betekent nog niet, dat men het daarom moet zoeken in de richting van een reeds meer uitgekristalliseerd protestants spraakgebruik. Een probleem van niet gering oecumenisch belang.

Onbeantwoord blijft dan nog de vraag in hoeverre hieruit conclusies kunnen worden getrokken voor de mogelijke relatie – praktisch en/of theoretisch – tussen het sterker in de traditie verwortelde woord „missie” en de term „evangelisatie”. Een goede aanzet hiervoor vinden wij in de meermalen gemaakte onderscheiding tussen „pastorale” en „missionaire” evangelisatie<sup>22</sup>). Wij achten dit echter alleen maar van belang in zoverre deze vraag en het mogelijke antwoord daarop zinvol is voor het zwoegen van de kerken in de wereld. Om die zending gaat het uiteindelijk. De theologie zal zichzelf mede onmisbaar kunnen maken in functie dáárvan, als „ancilla missionis” om een moderne variant te gebruiken op een oud thema.

1) Voor een summier overzicht van het hele synodeproces en enkele belangrijke commentaren cfr.: „Bisschoppensynode 1974” *Studiesecretariaat NMR* in: De evangelisatie van de hedendaagse wereld, Alfrink-Fonds-Archief van de Kerken, Amersfoort 1975.

Hierin ook: Inleiding van Kard. Alfrink op het Missiologisch Beraad, 13 december 1974; The Roman Synod of Bishops on Evangelization, *Special Note PMV nr. 36* 1975; Evangelization – A Political Problem, *Special Note PMV nr. 38* juni 1975.

2) Een onverdacht pleidooi voor de noodzaak van een constante theologische reflectie vindt men in: Ph. Warnier, *Le phénomène des communautés de base*, Desclée de Brouwer 1973 (p. 92).

3) cfr. 1974 Synod of Bishops Dossier, Note Special 33 PMV 1974.

4) 'De evangelizatione mundi huius temporis (Lineamenta)-1973, in: Archief van de Kerken 28 (1973) 800–812.

5) cfr. *Relatio de responsionibus datis ad lineamenta de 'Evangelizatione mundi huius temporis'*, Rome, april 1974.

6) cfr. 'Lineamenta' in voetnoot 4.

7) cfr. *J. v. Lin/J. M. v. Engelen*, Missie. Het doorbreken van een impasse, in: *W. en Z.* 3-1974-2, pp. 141-155.

8) Stukken die hierbij gebruikt worden; Celam, (Lat. Am.), FABC (Aziatische Bisschoppenconferenties), Indonesië, Tanzania, Zaïre, Canada, Verklaring van bisschoppen van Afrika en Madagascar, 'Instrumentum Laboris' (werkdocument), Toespraak van Paus Paulus bij opening Synode, Samenvatting van Kardinaal Joseph Cordeiro, Toespraak kardinaal Wojtyła en slotverklaring.

9) cfr. 'Relatio' vermeld sub voetnoot 5.

10) Celam betekent: Latijns Amerikaanse Bisschoppenconferentie, FABC, Federatie van Oost-Aziatische Bisschoppenconferenties.

11) In het hoofdstuk „Bevrijding en Politiek” verklaren de Peruaanse bisschoppen: „Onze kerkelijke gemeenschap, solidair met het Peruaanse volk en zijn geschiedenis, is tot deelname aan het politieke leven geroepen.”

12) De synthese van de theologische discussies van Dominico Grasso geeft een duidelijk beeld van de meer traditionele benaderingswijze (14 oktober 1974).

13) De uitdrukking „eerst missionaire evangelisatie” komt nog geregeld terug in de Afrikaanse documenten.

14) Het Braziliaanse stuk zelf is daarvan in bepaalde opzichten een voorbeeld. Het is veel vlakker dan b.v. de documenten van Medellín.

15) Het is interessant hiermee eens de pastorale brief van Mgr. Bakole van Kananga van 10 januari 1975 te vergelijken. Hier wordt wel degelijk uitgegaan van de concrete situatie in Zaïre.

16) cfr. Internationaler Fides Dienst, 5/10-1974, ND 465 e.v.

17) cfr. Bijdrage NMR-Studiesecretariaat p. 23. Uitgave: Alfrink-Stichting.

18) cfr. Officieel Perscommuniqué van het synodesecretariaat nr. 5, okt. 1974.

19) cfr. *E. Schillebeeckx*, Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen: vragen rond menselijk lijden, in: *Tijdschrift voor Theologie* 15-1975-1, pp. 3-25.

20) cfr. Special Note PMV nr. 38, Evangelization a Political Problem? 1975.

21) *ibidem*.

22) cfr. *J. M. v. Engelen*, Verhouding Missie en Pastoraal, in: *Archief van de Kerken*, 28-1973-24, kolom 1081-1091.

J. HEIJKE

## Afrikaanse bisschoppen op de romeinse synode

DE ROL VAN DE A.A.C.C.

Wie een studie wil maken van de Bisschoppensynode over evangelisatie, gehouden in Rome van 27 september tot 27 oktober 1974, zal spoedig bemerken dat het geen eenvoudige zaak is de nodige documentatie bijeen te krijgen. Officieel zijn alle Synodestukken nog vertrouwelijk en geheim. Macht der gewoonte wellicht. In werkelijkheid zijn van alle gedrukte en ter vergadering uitgereikte teksten, alsook van die welke vóór of ná de Synode aan de Bisschoppenconferenties van de verschillende landen toegestuurd, gemakkelijk kopieën te krijgen. Moeilijker wordt het wanneer men de hand wil leggen op het voorbereidingsmateriaal dat vanuit de zes continenten naar Rome is ingestuurd gedurende de maanden voorafgaande aan de Synode. En vrijwel uitgesloten is het alle „interventies” te achterhalen welke tijdens de Synode gehouden zijn. Van deze achttien minuten speeches zijn geen grote oplagen aangemaakt. Iedere Synode-deelnemer sprokkelde wat naar eigen smaak: een gestencild blaadje hier, een doorslagje of een fotokopietje daar. Niemand heeft een volledige privécollectie mee naar huis genomen.

Voor wat Afrika betreft stonden mij enkele bijdragen ter beschikking, te Rome ingediend door bepaalde, Afrikaanse Bisschoppenconferenties als voorbereidingsmateriaal voor de Synode, alsmede ongeveer tweederde van alle door Afrika-vertegenwoordigers gehouden interventies<sup>1</sup>).

Wil men de Afrikaanse bijdragen in het juiste reliëf zien, dan zou men ze moeten vergelijken met de Aziatische en Latijns Amerikaanse, en deze weer met de westerse bijdragen. Pas dan zouden alle eigen accenten voldoende naar voren treden.

Ik wil mij voor dit tijdschrift beperken tot twee punten uit de Afrikaanse inbreng: de „Eerste Evangelisatie” en het „moratorium”. Zij zijn door Afrika met enige nadruk naar voren gebracht, en getuigen tevens van de invloed van de All Africa Conference of Churches (A.A.C.C.). Bovendien bevatten deze twee punten echte missiologische vragen.

De echo van wat kerkelijke leiders naar voren brengen in stafvergaderingen vervliegt snel als er niet van te voren een klankbodem geschapen is in wat men hedentendage wel de „achterban” pleegt te noemen. In talloze Afrikaanse diocesen heeft men zich op deze evangelisatiesynode voorbereid. Allerlei besprekingen zijn gehouden tussen catechisten en christenen. Er is gediscussieerd op moeilijk bereikbare regionale bijeenkomsten tussen zusters en priesters. Er zijn enquêtes rondgestuurd. Van heel deze nederige, nauwelijks achterhaalbare inspanning bereikt ons soms toevallig een verslag. Zo heeft men in de diocesen van het uitgestrekte Sahel-land Tsjaad met zeer zorgvuldige formuleringen de contouren getrokken voor plaatselijke christelijke gemeenschappen van lichte constructie, pretentieloos en bescheiden in een samenleving die christenen en muslimes met elkaar moeten delen.

Ook in „hogere regionen” bereidde men zich op de Synode voor: in Afrika zelf, maar ook in de hoofdkwartieren van missionerende Orden en Congregaties. De documentatie van Bisschoppenconferenties, hoofdkwartieren en „grondvlak” bevat zeer veel interessant materiaal. Perspectieven die later op de Synode een rol hebben gespeeld, treft men hier aan in de grondverf. Ik bepaal mij evenwel hier tot het signaleren van een enkel punt.

De generale Oversten van 25 mannelijke en 16 vrouwelijke missionerende Orden zijn georganiseerd in de SEDOS (Servizio di Documentazione e Studi). Vanaf oktober 1973 was men bezig de Synodeproblematiek in wekelijkse studiebijeenkomsten te verkennen. Na het ontvangen van het officiële working paper (Instrumentum Laboris) van de Synode (juni 1974) stelde men vast dat deze komende Bisschoppenbijeenkomst „zich meer schijnt te zullen bezighouden met de evangelisatie van de gedoopten dan met die van de niet-gedoopten. Wat dan (te denken) van de evangelisatie van hen die (nog) niet geëvangeliiseerd zijn? Het is voor de Kerk geen bijkomstige zorg uit te gaan naar hen aan wie het Evangelie nog niet is gebracht”<sup>2)</sup>.

Besloten werd de Generale Oversten die aan de Synode zouden deelnemen te verzoeken, voor dit probleem op te komen.

Het viel niet te voorspellen hoe uit de waaier van suggesties en adviezen een duidelijke Synode tevoorschijn zou kunnen komen. Het als huiswerk

ingeleverde materiaal, uit Afrika en uit de overige werelddelen, was zo uiteenlopend, dat de Synode eigenlijk geïmproviseerd moest worden. Het Synodethema „evangelisatie” verschaftte op zichzelf nog geen gedetailleerde en gerichte agenda.

#### DE RELATIO VAN MGR. SANGU

De samenvatting en presentatie van het uit Afrika binnengekomen voorbereidingsmateriaal was toevertrouwd aan de Tanzaniaanse bisschop, Mgr. Sangu. Volgens rubrieken die hem vanuit het Synodesecretariaat ter hand waren gesteld, rangschikte deze de uit 28 Afrikaanse landen afkomstige teksten<sup>3)</sup>. Aan zijn samenvattende rapportage (‘relatio’) liet hij een inleiding voorafgaan. Daarin introduceerde hij al meteen het woord „Eerste Evangelisatie”, een nog vrij nieuwe term, waarmee de verkondiging van het Evangelie aan NIET-CHRISTENEN bedoeld werd. „Tweederde van de mensheid”, aldus Mgr. Sangu, „heeft nog nooit van de christelijke boodschap gehoord. Zij wonen vooral in Azië en Afrika.” Daarop liet de Tanzaniaanse Relator de twaalf door het Synodesecretariaat voorziene rubrieken volgen. Terloops stippen wij hier aan, dat onder het hoofdje „dialoog met niet-christenen” gepleit werd voor meer samenspraak met de talrijke onafhankelijke Afrikaanse kerken. Was het slordigheid of doelbewust, dat deze onafhankelijke kerken niet werden ondergebracht onder de rubriek „oecumene”? In de paragraaf „jonge kerken” werd gezegd dat de buitenlandse missionarissen nog steeds welkom waren. Op dit punt komen wij nog terug.

Na de twaalf voorziene rubrieken presenteerde de Tanzaniaanse bisschop tenslotte in zeven punten de aan Afrika eigen zorgen en problemen<sup>4)</sup>. Deze zeven problemen werden alleen maar aangeduid, niet nader uitgewerkt. Het vierde punt, „Eerste Evangelisatie”, lichtte Mgr. Sangu met een enkel woord toe: „Wie zal de Afrikaanse volkeren evangeliseren die nog nooit van Christus gehoord hebben?”. Zonder nadere bronaanduiding liet hij hierop volgen: „Sed ante omnia distinguendum est inter evangelizationem et christianizationem seu conversionem. Non-christiani possunt evangelizari quin necessario fiant Christiani vel convertantur. Homines vel familiae, tribus et nationes dicuntur evangelizatae cum satis cognoverunt rem Christianam ut audiverint Bonum Nuntium de Iesu Christo et potuerint ei credendo respondere; plures ergo semper erunt

homines in familia, tribu vel natione qui evangelizati sunt quam qui christianizati vel conversi." (Relatio de Evangelizatione Mundi huius Temporis in Africa, p. 14, no. 4)<sup>5</sup>).

Het gaat er dus niet om dat een streek tot de laatste man in de Kerk zou zijn opgenomen. Het gaat om de verkondiging in gebieden of culturen waarin de Boodschap nog nooit of nog nauwelijks is geproclameerd.

#### HET RESEARCH PROJEKT VAN DE A.A.C.C.

Wij moeten nu even overstappen van de Romeinse Bisschoppensynode naar Nairobi. Een research team, bestaande uit Mary Hronek, George Mambo, John Mbiti en Malcolm McVeigh had, onder leiding van de bekende Anglikaan David Barrett uit Nairobi, het vraagstuk: „zending onder heidenen?” voor Afrika in studie genomen. In 1972 was het resultaat van hun onderzoek naar de feitelijke verspreidingsratio van het Evangelie in stencilvorm verschenen onder de titel: Frontier Situations for Evangelization in Africa. A Survey Report. De studie was ondernomen onder patronage van de A.A.C.C. en bestond uit 36 blz. tabellen en commentaar, plus een zorgvuldig opgemaakte gekleurde kaart. Op blz. 1 van dit Rapport, sub II, worden enkele gebruikte termen nader toegelicht: „Het is van essentieel belang bij heel dit onderzoek een duidelijk onderscheid te maken tussen evangelisatie en kerstening (of bekering). Niet-christelijke volkeren kunnen geëvangelseerd worden zonder dat zij noodzakelijkerwijze zich tot het Christendom bekeren. Men kan personen, families, een hele stam of een heel volk geëvangelseerd noemen wanneer deze voldoende met het Christendom in contact zijn gekomen om het Goede Nieuws van Jezus Christus te hebben gehoord en de gelegenheid te hebben gehad om er in geloof op te antwoorden. Het aantal geëvangelseerde mensen in een stam is daarom altijd groter dan het aantal personen dat zich tot Christus bekeert”<sup>8</sup>).

Het behoef geen betoog dat deze tekst uit het Report model gestaan heeft voor de „eerste evangelisatie”-passage van de Synodetekst van Mgr. Sangu. Langs welke weg deze tekst de Tanzaniaanse bisschop bereikt heeft, is niet met zekerheid na te trekken. Enige aanwijzing hebben wij wel.

Medio december 1973 organiseerde de A.A.C.C. een vierdaagse Consultatie over Evangelisatie in Nairobi. Veertig gedelegeerden uit diverse

protestantse kerken van de Oostelijke helft van Afrika bespraken daar de studie van het team van Barrett. In de discussie werd voorgesteld, contact te leggen met de SECAM (Symposium of the Episcopal Conferences of Africa and Madagascar)<sup>7</sup>), waar ene priester Osei uit Ghana secretaris van was. Deze Osei heeft ook het estafettestokje van de moratoriumgedachte uit Lusaka overgebracht naar de Synode van Rome. Wij zullen daar aanstonds op terugkomen.

#### DE „INTERVENTIES” EN DISCUSSIES

Na de openingsreportages uit de verschillende continenten begon de Synode het eigenlijke werk: de uitwisseling van ervaringen, en de theologische bezinning daarop. De uitwisseling van ervaringen bleek evenwel zo rijk dat men geen behoefte had aan een doctrinele afronding.

De uitwisseling van ervaringen vond plaats in de vorm van „interventies”, en daarna, in de taalgroepen, in de vorm van discussies. Het woord „interventie” doet oningewijden waarschijnlijk denken aan: tussen beide komen, ingrijpen in een debat. In Synodetaal heeft deze term echter de betekenis van: meegebrachte en voorgelezen bijdrage van maximaal acht minuten. Ook al zouden deze interventies – er waren er soms meer dan dertig op één dag – slapend aanhoord zijn, en ook al zouden zij het in de Synoda-aula wellicht niet eens hebben gebracht tot het „éne oor in”, zij vertegenwoordigen toch heel zeker een bekommernis van de spreker en van degenen door wie hij was afgevaardigd<sup>8</sup>).

Wanneer wij de verschillende interventies van de Afrikaanse bisschoppen overzien, dan vallen een aantal telkens terugkerende themata op. De hoogste score behaalde wél het thema „kleine gemeenschappen” (als natuurlijker en doeltreffender kerkstructuur). Dit thema was overigens al in de etalage gelegd door de van het Synodesecretariaat thuis ontvangen voorbereidingspapieren.

Een pleidooi voor de erkenning van het goed recht van de „lokale” Kerk ging hiermee gepaard. Hiermee hing natuurlijk ook het vraagstuk van de afrikanisatie samen.

Het thema „eerste evangelisatie” werd op 2 oktober door Mgr. Kalilombe, de veelgeprezen bisschop uit Malawi, ter sprake gebracht. Zijn gehele interventie was aan dit onderwerp gewijd. Hij sprak uitdrukkelijk in naam van de AMECEA, de gezamenlijke bisschoppenconferentie van

Kenya, Malawi, Oeganda, Tanzania en Zambia. Wij vatten zijn tekst samen.

„Ofschoon deze Synode aan evangelisatie gewijd zal zijn, is er in de voorbereidingspapieren nauwelijks iets te bespeuren van bekommernis om de niet-christenen die nog nooit van Christus hebben gehoord. Europa en Noord-Amerika hebben waarschijnlijk een te groot stempel op de Synodevoorbereiding weten te drukken. Men gaat daar helemaal op in zorgen als ontkerstening, secularisatie, materialisme, marxisme, problemen die ons vroeg of laat ook staan te wachten. Maar dat geeft toch geen recht het vraagstuk van de „eerste evangelisatie” weg te moffelen. Vergeleken met de reuzenfilosofen en -theologen van Europa en Amerika zijn wij maar dwergen. Wij verstaan onder evangelisatie simplistisch: ingaan op het gebod „Gaaf en maakt alle volkeren tot Mijn leerlingen”. Welnu, tweederde van de mensheid heeft de evangelische boodschap nog niet vernomen. Sommigen zullen onze zorg wel afdoen met een „verouderde ecclesiologie” of „achterhaalde missiologie”. Maar voor ons en voor de Kerk blijft het, of de theologie nu oud of nieuw is, een uitdaging.”<sup>9)</sup>

Ook kardinaal Otunga uit Kenya, en bisschop Mazombwe uit Zambia, sloegen het thema van de „eerste evangelisatie” aan, zij het minder uitvoerig dan hun collega uit Malawi.

#### DE AVONDBIJEENKOMSTEN

Met de interventies was een lawine van zorgen, verwachtingen en ervaringen over de deelnemers uitgestort. In taalgroepen ging men verder. De Afrikaanse bisschoppen moesten zich zodoende opdelen over Engels-, Frans-, Spaans- en Italiaans-talige 'circuli minores'. Het onderscheid in continenten werd minder relevant geacht dan het verschil in taal. Men kon zich gemakkelijker voorstellen dat de aartsbisschop van Detroit bij de bisschop van Soedan, en de kardinaal van Parijs bij de bisschop van Oppervolta werd ingedeeld, dan dat de Kameroeneze aartsbisschop Zoa aan één tafel met zijn collega uit Nigeria de problemen van de evangelisatie zou bespreken. Een oud soort universalisme zal niet vreemd geweest zijn aan deze opzet.

's Avonds evenwel kwamen de Afrikaanse bisschoppen twee maal per week in studievergaderingen bijeen. De Engels-talige kardinaal Otunga (Kenya) presideerde dan, terwijl de Frans-talige Mgr. Zoa uit Yaoundé (Kameroen), als gespreksleider of 'moderator' optrad. Zij bespraken gezamenlijk wat zij op de plenaire bijeenkomsten of in de taalgroepen naar voren dachten te brengen. De aanwezige Afrikaanse theologen zorgden voor commentaar.

Op de derde avondbijeenkomst, 8 oktober, hadden de secretaris van de AMECEA, A. Ndeukoya, en de secretaris van de SECAM, J. Osei, het vraagstuk van de gewettigdheid van de evangelisatie geïntroduceerd. Met name ging het over de „eerste evangelisatie”. „De meerderheid van de Afrikaanse volkeren heeft de evangelische boodschap nog niet vernomen.” Het punt werd aangehouden voor de volgende studiebijeenkomst van het Afrikaanse episcopaat, op 15 oktober. Op die avond werd een ontwerp-tekst rondgedeeld, de latere slotdeclaratie van de Bisschoppen van Afrika en Madagascar. De secretaris van de SECAM had de tekst opgesteld. In deze tekst werd de aanbeveling van de „eerste evangelisatie” opgenomen. Wij hebben boven al gewezen op de contacten tussen A.A.C.C. en de SECAM. „Meer dan tweehonderd miljoen Afrikanen hebben nog nooit van Jezus Christus gehoord”, luidt het in de slotdeclaratie.

Het pleidooi van Mgr. Sangu in diens openingsrelatie, en de vraag van Mgr. Kalilombe in zijn interventie werden ook door het niet-Afrikaanse deel van de Synode gehonoreerd. In de korte slotdeclaratie waarmee de Synodegangers hun bijeenkomst besloten staat „eerste evangelisatie” bovenaan op de lijst van de „fundamentele overtuigingen” en de „meest dringende oriëntaties”<sup>10)</sup>. „Hoe dieper en veelvuldiger de veranderingen op ons af komen – op het gebied van religie, ideologie, cultuur of moraal – des te dringender wordt de noodzaak het Evangelie te verkondigen aan alle volkeren en aan alle mensen. Deze noodzaak is bijzonder evident ten aanzien van hen die door de verkondiging van de Blijde Boodschap nog niet zijn bereikt, waar op aarde zij zich ook mogen bevinden.”

Het moet worden opgemerkt dat de Aziatische bisschoppen zeer terughoudend gebleven zijn ten aanzien van het vraagstuk der „eerste evangelisatie”. Alles bijeen krijgt men toch de indruk dat het een bekommernis is gebleven van alleen de Afrikaanse Synodegangers. Als desalniettemin in de slottekst van deze Bisschoppenbijeenkomst het probleem wordt ge-

noemd, en nog wel bovenaan op de lijst, moet men dit dan verstaan als een concessie van de overige Synodeleden? Of moet men hieruit afleiden, dat ook op dit punt de Afrikaanse delegatie zijn stempel heeft weten te drukken op het geheel van deze vergadering?

#### VERDIEPING

Ook al is op de Synode met nadruk door Afrikanen gezegd dat „eerste evangelisatie” aandacht verdient, weinig hebben wij tot dusver gehoord over het hoe, en nog minder over het waarom – tenzij de verwijzing naar het „Gaaf en onderwijst alle volkeren”. Toch zijn er op deze Synode ook elementen te beluisteren die kunnen bijdragen tot een verfijning van de gedachte.

Kardinaal Duval, Algerije, probeerde, nadenkend over eigen ondervinding, aan te geven hoe de houding van christenen moet zijn in een niet-christelijke maatschappij. Wij lichten uit zijn interventie een aantal uitspraken.

„Nieuwe wegen zoeken voor de verkondiging van het Evangelie kan niet anders betekenen dan terugkeren tot de nieuwheid van dit Evangelie zelf . . . . Evangelisatie is allereerst dankzegging aan de Schepper voor alle weldaden die Hij heeft geschonken en nog schenkt aan alle mensen van alle landen, van alle culturen, van alle tijden en van alle godsdiensten. In het evangelisatiewerk moet contemplatie daarom een vaste plaats hebben . . . . Wat zou verder de zin van evangelisatie anders kunnen zijn dan de poging, de gehele mensenfamilie tot eenheid te brengen? . . . . Iedere bedoeling ons eigen belang te zoeken of dat van de Kerk moet worden uitgesloten. Wij zijn een absoluut respect verschuldigd aan de vrijheid van de mensen, zowel aan ieder afzonderlijk als ook op het plan van de volkeren. Dit respect zal aangeven wáár men halt moet houden. Het zal tevens aangeven tot hoever men kan gaan in het aanbieden van de waarheid. Kiesheid én vrijheid moeten hand in hand gaan . . . . Zo helpt evangelisatie de mens bij het zoeken van een antwoord op zijn diepste aspiratie . . . . Van wezenlijk belang is het dan ook de culturele identiteit van elk volk te eerbiedigen. Het respect dat wij onze medemensen verschuldigd zijn, vraagt ook om dialoog. Wij moeten graag bereid zijn de geestelijke waar-

den van de niet-christenen te ONTVANGEN. Dat is zelfs onontbeerlijk, wil de christelijke boodschap echt universeel zijn . . . . Ook wij moeten geëvangéliseerd worden en ons bekeren. We moeten niet alleen maar vóór, maar ook mét de mensen werken.”

In zijn tweede interventie, van 8 oktober, voegde de kardinaal hier nog aan toe:

„Buiten elke vorm van polemiek of concurrentie bestaat écht apostolaat hierin, dat twee mensen elkaar ontmoeten, hun hoop, hun moeilijkheden, hun van God ontvangen gaven met elkaar uitwisselen, en samen voortgaan in de richting waarheen God hen door Zijn Geest leidt. De eerste opdracht waarvoor de evangelisatie zich gesteld ziet is, de vruchten van de Heilige Geest onderkennen buiten de zichtbare grenzen van de Kerkgemeenschap. Eerst zó wordt duidelijk dat de Kerk niet haar eigen belang, maar het welzijn van de mensen zoekt.”

Terug in Algerije lichtte Mgr. Duval zijn visie nogmaals toe: „Het respect (waarvan in mijn beide interventies sprake) is geen behoedzaamheidsmanoeuvre noch een negatieve houding, maar een hoogst positieve instelling. Het is een uitnodiging tot eigen bekering. Contact met de godsdienstige waarden van andere mensen is een appél van Godswege om trouwer en authentieker op de inspiratie van Zijn genade te antwoorden”<sup>11</sup>).

Soortgelijke gedachten werden ontwikkeld in de interventie van Mgr. Didier Pérouse de Montclos uit Mali (interventie 30 september).

Beide interventies vanuit het diaspora-christendom formuleren een antwoord niet alleen op de vraag *hoe*, maar ook, voorzichtig, op de vraag *waarom* extra-territoriale evangelisatie.

Radicaler, maar minder fijnzinnig, wordt de waarom-vraag door het Zaïrees episcopaat in de Synode-aula gedeponereerd. Inderdaad bestaat de interventie van kardinaal Malula uit Kinshasa (2 oktober) geheel uit zinnen die hem zijn aangereikt op de Bisschoppenvergadering van Kisan-gani, 29 april-4 mei 1974.

„Aangenomen dat het niet heilsnoodzakelijk is zichtbaar tot de Kerk te behoren, wat houdt dan de evangelisatieplicht in? Moet het Evangelie aan de heidenen verkondigd worden? Zo ja – en Mat-

theus 28, 18 lijkt dat te bevestigen – wat beoogt men dan met evangelisatie? Wat kan er de strekking van zijn in een context van godsdienstvrijheid, die zowel fysiek als psychologisch respect inhoudt voor de vrijheid van het zoekende individu? Als het Heil niet vergt dat iemand zichtbaar tot de Kerk behoort waar zijn wij dan aan gehouden, bezien vanuit de eerbiediging van de religieuze waarden van de niet-christelijke godsdiensten? Hoe zijn deze waarden op Christus georiënteerd? Zoals eertijds het Oude Testament? Wat is de oorspronkelijkheid, wat is het specifiek nieuwe van het Christendom, in vergelijking met de niet-christelijke godsdiensten?"

De Romeinse Bisschoppensynode is niet met een kant en klare doctrinele tekst naar voren getreden. Dat verleent aan hetgeen in de aula te berde werd gebracht zijn volle gewicht. De vragen zijn op tafel gelegd en blijven open. Ongemakkelijk zitten wij er om heen. Onder invloed van bepaalde initiatieven van de A.A.C.C. is althans door Oost-Afrika de term „eerste evangelisatie” de Synode binnengebracht. Afgezien van de term heeft de idee zowel de slotdeclaratie van de Bisschoppen van Afrika en Madagascar alsook de slotdeclaratie van de gehele Synode gehaald – ofschoon zij nauwelijks vanuit Azië is versterkt. De Synode vindt dat de Kerk zich ook moet richten tot de „ongeëvangelseerden” die nog nooit van Christus gehoord hebben. In de discussie hierover zullen de fijnzinnige bijdragen van bisschoppen uit Sahel of Maghreb van belang zijn. Evangelisatie van niet-christenen is niet een opdracht voor Conquistadores, maar verkenning van onopgemerkte evangelische waarden buiten het territorium van de (zichtbare) Kerk. Evangelisatie is nodig ter bekering van de Kerk zelf. Het is niet alleen een kwestie van uitdelen, het is ook willen *ontvangen*. De vragen van de bisschoppen uit Zaïre zijn daarmee nog niet beantwoord. Zij zijn ook nog niet beantwoord door de missiologen die haastig de maatschappij-kritische profetenmantel omgeslagen hebben welke hen, dat moet gezegd, zo voortreffelijk staat. Verontwaardigd mag men de idee van Kerkuitbreiding van de hand wijzen, en korzelig de „propaganda fide” als anachronisme bestempelen. Gelijk heeft men. Maar daarmee is de discussie geenszins gesloten. Het is heilzaam voortdurend op zijn hoede te zijn voor ook maar de geringste verdenking van geestelijk kolonialisme. Niet op de eerste plaats omdat dit een smet zou werpen op het blazoën van de verlichte missioloog, maar omdat de bekering tot

geestelijke overheersing, de illusie van levensbeschouwelijke deskundigheid of het waandenkbeeld van een voorsprong in levenswijsheid inderdaad de authenticiteit van elk getuigenis onophoudelijk bedreigen. Om dan evenwel gemakshalve maar aanstonds te besluiten dat de tijd voor nog verdere evangelisatie van de ‘uevangelised’ voorgoed voorbij is, lijkt voorbarig. Was de vroegere evangelisatie die aan ons (met inbegrip van de missiologen) is geschied dan wél gewettigd? Alvorens definitief te worden verworpen vraagt de kwestie van de „eerste evangelisatie” nog een nadere bestudering. Eerst dán kan zij worden bijgezet.

#### MORATORIUM EN SYNODE

In het midden is gelaten of de „eerste evangelisatie” van overzee uit zou moeten geschieden of, om zo te zeggen, door de bureu. Wel is de kwestie van de buitenlandse missionaris ter sprake gebracht op de Synode.

Weer moeten wij beginnen bij de A.A.C.C.

Te Lusaka, in Zambia, werd van 12 tot 21 mei 1974 een bijeenkomst gehouden, georganiseerd door de A.A.C.C., waaraan werd deelgenomen door 112 Kerken. Van katholieke zijde waren onder meer aanwezig de Bisschop van Lusaka, Mgr. Milingo, en een bisschop uit Togo, Mgr. Dosseh. Welsprekend is op deze vergadering gepleit voor zelfontdekking, zelfexpressie, zelfbepaling, zelfontwikkeling ('self discovery, self expression, self determination, self development'). In dat kader werd het voorstel gelanceerd, de toevoer van overzeese hulp in geld, goederen en personeel voor enige tijd drastisch stop te zetten, zodat de Afrikaanse Kerken zichzelf zouden dwingen geheel op eigen benen te gaan staan. De secretaris-generaal van de A.A.C.C., kanunnik Burgess Carr, had er aan toegevoegd, dat zo'n draconische maatregel ongetwijfeld de ineenstorting zou veroorzaken van een aantal structuren en instellingen van de huidige Afrikaanse Kerken. Maar, zei hij, om te leven moet men sterven. Wat ná die dood komt zal echt Afrikaans zijn.

Op de derde avondbijeenkomst van de Afrikaanse Synodedeelnemers, op dinsdag 8 oktober, zette de secretaris van de SECAM, J. Osei (uit Ghana) uiteen, wat de betekenis van de moratoriumgedachte van Lusaka was. Het lag in zijn bedoeling, de bisschoppen tot een stellingname uit te lokken. Aan zijn toelichting voegde hij enkele overwegingen toe, onder

andere ten aanzien van de aanwezigheid en de toevoer van buitenlandse personeel. „Niemand is vreemdeling in het huis van God.”

Ook in Frans-sprekend Afrika was de moratoriumgedachte bekend, al werd het woord daar niet gebruikt. Een briljant, maar ironisch artikel van de Kameroeneze Jezuïet Fabien Eboussi Boulaga, verschenen in het tijdschrift „Spiritus” (1974, blz. 276-287) had er de nodige opschudding veroorzaakt. Na een scherp en onbarmhartig requisitoir van de buitenlandse missionarissen ontwikkelde Eboussi twee thesen: a) missie en zending zijn een (uit)vlucht voor de crisis in het Westen, en fungeren als een soort schadeloosstelling voor het door de westerse Kerk geleden verlies; b) missiechristendom betekent heersersgodsdienst, gebaseerd op een spirituele ongelijkheid (‘inégalité spirituelle’) en ingegeven door een misprijzende neerbuigendheid (‘condescendance méprisante’), dit in weerwil van veel zelfopoffering en toewijding. Eboussi vervolgt: de wereld zou haar ogen niet geloven, en haar oren zouden tuiten als het Westen zich al was het ook maar gedeeltelijk tot het Christendom zou bekeren! Een pauze, waarin alle missionaire krachten zich zouden concentreren op de bekering van het geïndustrialiseerde kapitalistische Westen zou geenszins ongehoorzaamheid betekenen aan de opdracht des Heren: Gaat en onderwijst alle volkeren. „Dat Europa en Amerika eerst zichzelf evangeliseren. Men bereide derhalve de ordelijke aftocht van de missionarissen uit Afrika voor.”

Met name de Kameroeneze moderator van de avondbijeenkomsten van de Afrikaanse Synodedeelnemers, aartsbisschop Jean Zoa, was erg onstemd geweest over de publicatie. Ook Mgr. Bayala had, sprekend namens de bisschoppenconferenties van Niger en Opper Volta, in zijn interventie nadrukkelijk stelling genomen tegen deze gedachten. Op de avondbijeenkomst van 8 oktober besloten de Afrikaanse bisschoppen derhalve een ontwerpverklaring te laten opstellen over wat zij noemden „missionaire solidariteit”. De tekst werd op 15 oktober rondgedeeld. Het is de slot-declaratie geworden die de Afrikaanse Synodedeelnemers op 20 oktober publiceerden.

„De Bisschoppen van Afrika en Madagascar veroordelen, als zijnde in tegenspraak met het Evangelie en met het authentieke onderrecht van de Kerk, ieder gebaar, woord of publicatie die de samenwerking tussen oude en jonge kerken zou kunnen aantasten. Deze

duidelijke en ondubbelzinnige stellingname onzerzijds zou moeten volstaan om het missionaire élan weer aan te wakkeren bij die jonge mensen die geloven dat het ook hedentendage nog mogelijk is de Kerk te dienen in en buiten hun eigen land.”

En:

„Niemand is vreemdeling in het huis van God. Daaraan moet men alle ‘évangélistes’ van de volkeren van Afrika en Madagascar herinneren, heel in het bijzonder de buitenlandse missionarissen. Aan hen zowel als aan hun broeders en zusters uit onze eigen landen, die zich met inzet van heel hun persoon hebben gegeven en nog geven voor de zaak van het Evangelie, willen wij hier onze achting en onze dankbaarheid betuigen.”

Het spreekt vanzelf dat men met deze positiebepaling van de Afrikaanse bisschoppen rekening moet houden, en dat men er zich ook op beroepen kan. Tegelijk is duidelijk dat hiermee het laatste woord over het moratorium en over zienswijzen zoals die van Eboussi nog niet gesproken is. Het zou van al te grote voortvarendheid getuigen, deze kwestie demagogisch of continentsgewijze op te lossen. Intussen zal Mgr. Zoa wel doorgaan, de solidariteitsgedachte te propageren, en Afrikaanse priesters met adhesie te betuigen aan Eboussi<sup>12)</sup>.

1) Er zijn tijdens de Synode in het geheel 269 mondelinge en 86 schriftelijke interventies gehouden. 49 mondelinge hadden betrekking op procedurekwesties. Voor wat Afrika betreft had ik inzage in de interventies van Algerije, Angola, Boeroendi, Centraalafrikaanse Republiek, Congo, Gabon, Ghana, Kameroen, Kenya, Lesotho, Madagascar, Malawi, Mali, Nigeria, Oeganda, Opper Volta (+ Niger), Rhodesië, Rwanda, Senegal (+ Mauretanië), Sierra Leone (+ Liberia en Gambia), Tanzania, T Chad, Togo, Zaïre, Zambia, Zuid-Afrika (Durban). Geen inzage had ik tot dusver in de interventies van Dahomey, Ethiopië, Mozambique en Soedan.

Van Afrikaanse interventies die de procedure van deze of van de komende Synode betreffen had ik slechts inzage in één tekst.

2) . . . “will be more concerned with the evangelization of the baptized than with that of the non-baptized. What about the evangelization of the unevangelized? To go to the unevangelized is not a marginal concern for the Church”. (SEDOS bulletin, 12 juli 1974 no. 25).

3) Deze indeling, voor alle continenten ontworpen, omvatte de volgende twaalf punten: 1. Innerlijk leven, 2. Kleine Gemeenschappen, 3. Liturgievernieuwing, 4. Jonge Kerken, 5. Leken, 6. Jeugd, 7. Lotsverbetering en bevrijding, 8. Pastorale



Raden, 9. Oecumene, 10. Dialoog met niet-christenen, 11. Massa Media, 12. Onkerkelijkheid.

Datgene wat een continent niet onder deze twaalf voorziene rubrieken kon presenteren, kon ondergebracht worden onder een apart hoofd: „Eigen moeilijkheden en zorgen”.

4) De zeven eigen Afrikaanse punten waren: 1. Christendom en Afrikaanse cultuur, 2. Kerk en politiek, 3. Kolonialisme en rassenvraagstuk, 4. Eerste Evangelisatie, 5. Integratie van religieuzen in de pastoraal, 6. De pauselijke nuntii, 7. De vriendschap tussen oude en jonge kerken.

5) „Het is van essentieel belang bij heel dit onderzoek een duidelijk onderscheid te maken tussen evangelisatie en kerstening (of bekering). Niet-christelijke volkeren kunnen geëvangeliiseerd worden zonder dat zij noodzakelijkerwijze zich tot het Christendom bekeren. Men kan personen, families, een hele stam of een heel volk geëvangeliiseerd noemen wanneer deze voldoende met het Christendom in contact zijn gekomen om het Goede Nieuws van Jezus Christus te hebben gehoord en de gelegenheid te hebben gehad om er in geloof op te antwoorden. Het aantal geëvangeliiseerde mensen in een stam is daarom altijd groter dan het aantal personen dat zich tot Christus bekeert.”

6) “It is essential throughout this survey to make a clear distinction between *evangelisation* and *christianisation* or *conversion*. Non-christian people can be evangelised without necessarily becoming Christians or professing conversion. Individuals of another religion, or a family, or a tribe, or a nation, can be said to have been evangelised when they have come into contact with Christianity sufficiently for them to have heard the Good News about Jesus Christ and to have had an opportunity of responding to it by faith . . . The number of people in a tribe who have been evangelised must therefore always be somewhat larger than the number who have been christianised and profess conversion.”

Men kan het Barrett-rapport in zijn geheel, ofschoon zonder de gekleurde kaart, ook vinden in een werk dat het probleem van de „eerste evangelisatie” over de gehele wereld aan de orde stelt: *The Gospel and Frontier Peoples. A Report of a Consultation*. Ed. Pierce Beaver, South Pasadena, U.S.A., 1973. Het citaat vindt men daar op blz. 236.

7) De eerste plenaire assemblee van de SECAM had plaats in Kampala in 1969, de tweede in Abidjan in 1970, de derde in Kampala in 1972. De vierde zal worden gehouden in Rome, van 22–28 september. Thema zal dan zijn: Evangelisatie in Afrika vandaag. Speciale aandacht zal dan worden besteed aan de afrikanisatie.

8) Voor precieze informatie omtrent de sprekers, zie *Relatio circa Labores peractos in tertio (sic) Coetu generali Synodi Episcoporum*. Rome, Vaticaanstad, 1975, 47 pag. De Synode van 1974 was de vierde, en niet de derde.

9) “Although the theme of this Synod of Bishops is ‘The Evangelization of the Modern World’ we are alarmed to find out that very little seems to have been mentioned so far in its preparatory papers on bringing Christ’s Message to those

who have not yet heard it. There is indeed much that does touch this problem from far or from near. But the point is that it is hardly mentioned clearly as a fundamental issue of this Synod. It has been suggested that one reason for this is that many of those who prepared the Responses and the Reports from Europe and America are not directly involved themselves in First Evangelization. They have their own preoccupations, like de-Christianisation, secularization, indifferentism, materialism, Marxism, and what have you. We are indeed very willing to share with our fellow bishops the task of facing these problems . . . the more so as we realize that they do concern us too sooner or later. But our plea is that while we give time to these problems, we should not minimize or forget the more fundamental question of what is to be done about those many people in the world who have not even had the chance of hearing about Christ. We are mere dwarfs when it comes to theological or philosophical speculation. Our brothers in Europe and America are giants on this ground, thank God. For us, we understand evangelization in a very simple or simplistic way. It is the Church’s response to Christ’s command: “Go, therefore, make disciples of all the nations . . . Two-thirds of mankind have not heard the Gospel Message. Most of these people live in Asia or Africa . . . Our request will easily be understood and pardoned when you remember that we in Africa, at least in many parts of our continent, come into contact with people who have not yet had the fortune of being exposed to Christ’s message . . . This explains why it pains us to feel as if the Church is slowly forgetting these hungry people just because we are becoming more preoccupied with those who have already heard the Good News, or at any rate have it at their doorsteps (even if they reject it.) . . .

Some of us may have the good chance of being able to dismiss all this pre-occupation as a relic of antiquated ecclesiology or missiology. They may think we have other more pressing problems in the light of a newer vision of the religious phenomenon. But for us, old theology or new theology notwithstanding, these are very serious problems. They are a challenge to Christ’s Church.

10) *Declaratio finalis*, no. 4. De nummers 1–3 vormen de inleiding.

11) Chercher de „nouveaux chemins” pour l’annonce de l’Evangile, ce n’est pas autre chose, selon l’humble expérience de notre Conférence épiscopale, que de revenir à la nouveauté de l’Evangile . . .

En premier lieu, l’évangélisation est une action de grâces due au Créateur pour les innombrables bienfaits qu’il a accordés et accorde à tous les hommes de tous les pays, de toutes les cultures, de tous les temps, de toutes les religions. La contemplation tient donc une place nécessaire dans l’oeuvre de l’évangélisation . . . Quel est, en effet, le sens de l’évangélisation sinon de tendre à rassembler dans l’unité toute la famille humaine? . . .

Est exclue toute intention de rechercher notre avantage, même celui de l’Eglise. . . . Un respect absolu est dû à la liberté des hommes . . . Ce respect de la liberté montre, en ce qui concerne aussi bien les personnes que les peuples, selon un discernement avisé des esprits: – où il faut s’arrêter,

– jusqu’où il faut aller dans la proposition de la

vérité. La délicatesse et l'assurance (parrèsia) doivent marcher de pair sous l'inspiration de la charité... L'Évangélisation aide les hommes à trouver une réponse à leurs aspirations le plus profondes... Il est d'une importance essentielle que soit respectée l'identité culturelle de chaque peuple.

Le respect dû au prochain appelle le dialogue. Nous devons être prêts à recevoir volontiers des valeurs spirituelles de la part des non-chrétiens. Cela est nécessaire pour que le message chrétien soit universel. Car le don de Dieu est universel. Nous avons besoin nous aussi d'être évangélisés et de nous convertir. Nous devons travailler non seulement *pour* les hommes, mais *aussi* avec eux. (Intervention du premier octobre).

En dehors de toute espèce de polémique et de concurrence, le véritable apostolat consiste en ce que deux hommes se rencontrent, échangent mutuellement leurs espoirs, leurs difficultés, les grâces qu'ils ont reçues de Dieu, et marchent ensemble dans la direction où Dieu, par son Esprit, les conduit...

Le premier acte d'évangélisation consiste dans le discernement des fruits du Saint-Esprit... en-dehors des limites visibles de la société ecclésiale. Ainsi il est clair que, dans l'évangélisation, l'Église ne cherche pas son intérêt, mais le bien des hommes. (Intervention du 8 octobre).

Terug in Algerije: Le respect des consciences ne doit pas être considéré fondamentalement comme une mesure de prudence... Ce respect n'est pas non plus une attitude négative. Il est, au contraire, une disposition éminemment active... Il est une invitation à notre propre conversion. Le contact avec les valeurs religieuses des autres hommes est un appel venant de Dieu à répondre aux inspirations de sa grâce en vue d'une fidélité plus grande et d'une vie chrétienne plus authentique.

12) Zie het weekblad Effort Camerounais van 16-20 december 1974.

ORLANDO E. COSTAS

## Een teken van hoop

### Een Latijns Amerikaanse beschouwing over Lausanne '74

Ik ging naar Lausanne met hoge verwachtingen, biddend dat de Geest van God de zaak van de evangelisatie van de wereld in beweging zou brengen en het evangelische Christendom met nieuwe kracht zou bezielen. Ik ging er ook naar toe met vrezen en beven, omdat ik mij bewust was hoe groot de gevaren zijn die een wereldconferentie, gedomineerd door westers leiderschap en geld, kunnen bedreigen. Naarmate de dagen voorbijgingen, begon mijn vrees langzamerhand te verdwijnen en verschenen er vele creatieve mogelijkheden aan de horizon. Ik ben uit Lausanne weggegaan met de overtuiging dat het Internationale Congres over Wereld Evangelisatie (ICOWE of Lausanne '74) inderdaad een teken van hoop was geworden – voor de kerk – en daarom voor de wereld!

#### HET AANDEEL VAN DE DERDE WERELD

In de eerste plaats vertoonde Lausanne '74 het beeld van een wereldwijde evangelisatiebeweging die meer en meer een zaak wordt van de gehele kerk. Ongeveer de helft van de deelnemers kwam uit Azië, Afrika en Latijns Amerika. Enkele van de meest profetische en inspirerende uitspraken werden gedaan door vertegenwoordigers van de Derde Wereld. Zwarte en bruine gezichten kwam je overal tegen en in de wandelgangen hoorde je vele andere talen dan Engels, Frans en Duits. En in de plenaire zittingen waren merkwaardigerwijze juist de krachtigste en meest bezielde toespraken van de vertegenwoordigers van de Noordatlantische wereld (Noord-Amerika en West-Europa) op de Derde Wereld gericht!

Dit betrokken-zijn van de Derde Wereld in de wereldwijde evangelisatiebeweging kwam ook duidelijk uit in het feit dat zaken die relevant waren voor de Derde Wereld, zowel officieel als onofficieel, zeer nadrukkelijk aan de orde gesteld werden. Het vraagstuk van Evangelie en cultuur bijvoorbeeld werd behandeld op een wijze die tot nu toe in vele vroegere evangelische vergaderingen vermeden werd; er werd namelijk gesproken

over „een cultureel Christendom dat, speciaal vanuit Noord-Amerika, via de zending in de Derde Wereld was geïmporteerd.” Rene Padilla uit Ecuador, als predikant werkzaam in Argentinië, kwam met een openhartige kritiek op deze vorm van onbewust religieus syncretisme, een kritiek die de plenaire vergadering, inclusief leidende ‘evangelical’ persoonlijkheden als Billy Graham, een schok bezorgden. Racisme als een hinderpaal voor evangelisatie werd uitvoerig bediscussieerd – vooral in verband met de twee gebieden die het meest onder dit kwaad te lijden hebben: Rhodesia en Zuid-Afrika. En terwijl de programmacommissie zich uitsprak tegen openlijke bespreking van het voorgestelde moratorium op zendingspersoneel en financiële steun aan gevestigde kerken – een punt dat anderhalf jaar geleden door John Gatu uit Kenya aan de orde gesteld was en dat sindsdien door velen in Afrika, Azië en Latijns Amerika werd overgenomen – werden er toch verscheidene informele discussies en twee persconferenties aan gewijd. Het was bepaald ironisch dat een kwestie, die besproken, aangevallen en soms verdraaid en verworden is door vele *evangelicals* in Noord-Amerika en West-Europa aan de orde gesteld en verdedigd was door een man als Gatu, een Afrikaanse ‘evangelical’, voortgekomen uit de opwekkingsbeweging in Oost-Afrika en een lid van de ICOWE voorbereidingscommissie!

Het was bemoedigend om te zien hoe groot de solidariteit was van de leiders uit Noord-Amerika en West-Europa met hun broeders in de Derde Wereld. Vooral vele Britten protesteerden tegen het feit dat het Congres te veel door het Westen gedomineerd werd. Samen met verschillende Australiërs, Nieuwzeelanders en Zuidafrikaanse blanken pleitten zij voor een „niet-manipulerend, open, integer ‘evangelicalism’ dat op verantwoorde wijze moest deelnemen aan de strijd van onze tijd”. En toen het moment aanbrak dat de leden van het voortzettingscomité gekozen moesten worden, protesteerden vele Noord Amerikanen en Engelsen openlijk tegen de ongelijke verdeling van de plaatsen: van 25 leden zouden 6 Noord-Amerika vertegenwoordigen (5 V.S. en 1 Canada), 5 Europa, 3 Oost-Azië, 3 West-Azië, 1 Oceanië, 1 het Midden-Oosten en (slechts) 3 resp. Afrika en Latijns Amerika.

#### EEN GEORGANISEERDE TOEKOMST?

Dat de juistheid van het denkbeeld van een post-Lausanne internationale

organisatie door een vrij groot aantal deelnemers werd betwijfeld, bleek op indirecte wijze. Terwijl het uitvoerend comité de antwoorden op de desbetreffende questionnaire die aan de gedelegeerden was uitgereikt interpreteerde als zeer positief tegenover het voorstel, ben ik van mening dat de uitkomst van de enquête nauwelijks deze conclusie rechtvaardigt.

Van de 2700 officiële deelnemers hebben slechts 1140 hun stem uitgebracht. Als, zoals de congresleiders beweerden, de meesten van hen al van tevoren schriftelijk te kennen hadden gegeven dat zij voorstander waren van een voortgezette „evangelisatie-gemeenschap”, waarom zou meer dan de helft dan niet even de moeite genomen hebben om de questionnaire in te vullen? Degenen die dit wél deden, spraken zich weliswaar met een overweldigende meerderheid (86 %) uit voor een na dit congres op te richten organisatie die moest helpen om de op het congres verworven inzichten te verwerkelijken. Het antwoord op de volgende vraag was evenwel niet zo unaniem. Op de vraag namelijk of zulk een organisatie, als ze gevormd werd, mondiaal, regionaal of nationaal zou moeten zijn, gaven slechts 588 (38,5 %) als hun mening dat dit mondiaal moest gebeuren. De overigen (61,5 %) waren voor een regionale (31,5 %) of nationale (30 %) opzet.

Deze uitkomsten tonen volgens mij aan dat de congresleiders *geen duidelijk* mandaat hebben gekregen voor een toekomstige organisatie. Er werd natuurlijk een voortzettingscommissie benoemd. Wat deze commissie zal kunnen doen en wat voor steun zij zal krijgen van ‘evangelicals’ in de gehele wereld moet nog worden afgewacht. Eén ding moet de leden van deze commissie wel duidelijk zijn: Het is niet vanzelfsprekend dat ‘evangelicals’ overal ter wereld mondiale organisatorische structuren als essentieel voor wereldwijde evangelisatie zien. Zij lijken ook niet erg geïnteresseerd te zijn in het scheppen van een organisatie als tegenwicht tegen internationale lichamen als de W.C.C. Zij hebben een historisch gegroeid wantrouwen tegen organisatorische bouwsels. Zij weten maar al te goed dat organisaties slechts een betrekkelijke waarde hebben en dikwijls ten prooi vallen aan de manipulaties van dominerende figuren en aan ideologische kwesties in wat voor vorm dan ook, die het Evangelie vervormen en aan de doorwerking ervan in de wereld in de weg staan.

Velen van de congresgangers (en daar reken ik mijzelf bij) waren diep in hun hart bevreesd dat Lausanne '74 een platform zou worden voor een

*evangelical* Wereldraad van Kerken, krachtiger en effectiever dan de bestaande World Evangelical Fellowship, die ergens tussen de International Christian Council en de Wereldraad in Genève in zou staan; maar het merendeel van de deelnemers is niet voor deze verleiding bezweken. Zij waren meer geïnteresseerd in de evangelisatie van de *wereld* dan in het opzetten van kerkelijke machinerieën. Telkens weer gedurende het congres werden zij eraan herinnerd dat wat er overal in de wereld te zien is van de doorwerking van het Evangelie, het gevolg is van de Geest van God, die zijn kerk beweegt en mobiliseert en bezielt en tot een krachtig getuige maakt. Stan Mooneyham, die met dia's en verhalen over persoonlijke interviews iets ervan liet zien hoe de Heilige Geest in 1974 overal in de wereld aan het werk is, gaf de toon aan in zijn slotopmerkingen van wat ik beschouw als de echte geest van Lausanne '74, toen hij het verhaal vertelde van General Booth, die, als hij het boek Handelingen gelezen had, het hoofd over de Bijbel placht te buigen en te bidden: „Doe het opnieuw Heer!” Dat was het gebed waarmee velen van ons uit Lausanne zijn weggegaan, een gebed dat voortkwam uit de overtuiging dat de ongetelde miljoenen in de gehele wereld alleen dan kunnen worden bereikt als de Heilige Geest voortgaat met te werken in en door het getuigenis van het volk van God. Zoals Mooneyham verklaarde: „Zonder het werk van de Heilige Geest kwijnt en sterft alle evangelisatiearbeid”. Door het plan voor een toekomstige organisatie te relativeren en zich te concentreren op een door de Geest bezielde zendingsopdracht werd Lausanne '74 een teken van hoop voor de evangelische beweging. Dat is naar mijn mening de visie die wij op het congres ontvangen hebben en wat voor organisatie er in de toekomst ook gevormd moge worden als gevolg van het werk van de voortzettingscommissie – dit zal zij voortdurend voor ogen moeten houden.

#### EEN NIEUW ZENDINGSTIJDPERK

De nadruk die gelegd werd op wat de Heilige Geest bezig is te doen in de wereld droeg ertoe bij dat de kloof tussen evangelisatie en zending kon worden overbrugd. In Wheaton (congres over de wereldwijde zendingsopdracht van de kerk) en in Berlijn (congres over wereldevangelisatie) bestond de neiging om die beide aspecten afzonderlijk te behandelen. In het eerste ging het over het „uitzenden” naar andere landen, in het tweede

over „evangelisatiewerk” waar ook ter wereld. Er was geen onderlinge bevruchting en verrijking. Dit kwam ten dele ook uit in de verklaringen die op die beide congressen werden geformuleerd. In Lausanne echter werden zending en evangelisatie gezien als nauw met elkaar verbonden. Het was een soort bevestiging van de kant van de ‘evangelicals’ van het thema „zending in 6 continenten” van de zendingsconferentie in Mexico City in 1963, gehouden onder auspiciën van de Commissie voor Wereld Zending en Evangelisatie van de Wereldraad van Kerken.

Het ‘Lausanne Covenant’ spreekt over het aanbreken van een nieuw zendingstijdperk, gekenmerkt door een partnership van ‘evangelicals’ van de kerken der gehele wereld.

De overheersende rol van de westerse zending is snel aan het verdwijnen. God wekt in de jongere kerken nieuwe krachten voor de evangelisatie van de wereld en daarmee toont Hij ons dat de verantwoordelijkheid om het Evangelie te verkondigen bij het gehele Lichaam van Christus berust. Daarom zouden alle kerken God moeten bidden en zichzelf moeten afvragen wat zij moeten doen om zowel de mensen in hun eigen land met het Evangelie te bereiken als om zendelingen uit te zenden naar andere delen van de wereld.

Dit groeiende besef legt een unieke verantwoordelijkheid op de gehele kerk. Aan de ene kant roept het haar tot een zich bewust worden van de onvoltooide taak:

Meer dan 2700 miljoen mensen . . . moeten nog met het Evangelie worden benaderd. Wij schamen ons dat zovelen verwaarloosd zijn; het is een voortdurend verwijt aan ons en aan de gehele kerk . . . Wij zijn ervan overtuigd dat dit de tijd is voor kerken en semi-kerkelijke instellingen om ernstig te bidden voor het behoud van degenen die het Evangelie nog niet gehoord hebben en om zich opnieuw in te spannen voor de evangelisatie van de gehele wereld.

Aan de andere kant erkent het dat „het soms nodig kan zijn om in een land waar het Evangelie wortel geschoten heeft, het aantal zendelingen en de financiële steun uit het buitenland te verminderen, opdat de nationale kerk beter kan groeien in zelfvertrouwen en nieuwe bronnen kunnen

worden aangeboord voor de evangelisatie in tot nu toe onbereikte gebieden”.

Deze uitspraken hebben twee fundamentele consequenties voor het huidige missionaire denken. In de eerste plaats houden zij eraan vast dat de opdracht tot getuigen de kerk overal in haar eigen concrete situatie geldt, terwijl zij tegelijkertijd erkennen dat in de nog niet bereikte delen van de wereld de gehele kerk daarbij betrokken moet zijn, ongeacht haar geografische en sociologische situatie. M.a.w. zending „thuis” betekent niet een vermindering van zending „overzee”, maar beiden moeten groeien en alle hulpbronnen van de totale wereldkerk moeten worden ingezet. In de tweede plaats – terwijl toegegeven wordt dat „vermindering van het aantal zendelingen en financiële steun uit het buitenland soms noodzakelijk kan zijn”, heeft het ‘Lausanne Covenant’ de controverse die ontstaan is rondom de kwestie van het moratorium ontmythologiseerd door terug te keren tot de oorspronkelijke bedoeling ervan. Zoals John Gatu zelf tegen mij zeide: Het gaat niet om een moratorium op het zendingswerk, maar om de doorgaande afhankelijkheid van de ontstane kerken van de buitenlandse zendingsinstanties. En zoals Emilio Castro heeft opgemerkt: het gaat niet om een „moratorium op zending, maar om een moratorium vóór zending”.

Erkenning van het feit dat een nieuw zendingstijdperk is aangebroken, waarin wordt uitgegaan van een mondiaal strategisch plan voor de evangelisatie van de wereld, maakt een eind aan het nutteloze debat van het laatste jaar over de vraag of we aan het eind of aan het begin van de missionaire onderneming staan (cf. Peter Beyerhaus: *Bangkok: The beginning or the end of World Mission?* Grand Rapids, Zondervan 1974). Naar mijn mening heeft dit meegeholpen om uit de impasse over wereldzending te geraken die bestond tussen de ‘evangelicals’ en de C.W.M.E. van de Wereldraad van Kerken. Geen wonder dat Emilio Castro, de directeur van de C.W.M.E. 50 exemplaren van het ‘Lausanne Covenant’ heeft aangevraagd, opdat het Centrale Comité van de W.C.C. op zijn onlangs in Berlijn gehouden vergadering ter voorbereiding van de Assemblee in 1975 daarvan kennis zou kunnen nemen.

#### OVER HET ALOMVATTENDE VAN HET EVANGELIE

Lausanne '74 sprak duidelijke taal ten aanzien van de ‘wholeness’, het

alomvattende van het Evangelie. Telkens opnieuw werd uitgesproken dat het Evangelie niet geïsoleerd kan worden van het leven, van de schepping, van de bijbelse eis van gerechtigheid, van het Koninkrijk Gods. Dat betekent ook een krachtig afwijzen van de onder ons ‘evangelicals’ bestaande neiging om een vergeestelijkt Evangelie te brengen, dat behoud in het hiernamaals predikt zonder verbinding met het hier en nu, een redder die niet tegelijkertijd de Heer is, een verlosser die buiten de schepping staat. Een van de welsprekendste vertolkers van deze gedachte was misschien wel Michael Green, de Engelse nieuw-testamenticus-evangelist. Hij zei dat als ‘evangelicals’

wij de neiging hebben om datgene wat wij het Evangelie noemen, te scheiden van wat Jezus het Koninkrijk Gods noemde. Hoeveel hebben wij hier gehoord over het Koninkrijk Gods? Niet veel. Dat is niet de taal die wij gebruiken. Maar voor Jezus was het van primair belang. Hij kwam om te laten zien dat Gods koninklijke regering in onze wereld was binnengekomen; het is niet meer uitsluitend iets van de toekomst, maar het is al ten dele werkelijkheid geworden in Hem en in zijn volgelingen. Beide waren essentieel. Geen van beide was secundair. Zo moet het bij ons ook zijn. Onze levensstijl, onze attitudes, ons betrokken-zijn bij de zieken en de lijdenden, de misdeelden en de hongerenden – dit alles bevestigt òf logenstraft de boodschap van verlossing en ‘wholeness’ die wij proclameren. Laten we ons ervoor wachten de verkondiging te scheiden van het leven. Bedenk dat de kerk het teken is van Gods Koninkrijk in deze wereld, niet maar een club van mensen die erover praten!

Dergelijke profetische uitspraken waarin de beperkte visie van de ‘evangelicals’ uit het verleden werd afgewezen en het bijbelse correctief van het alomvattende van het Evangelie werd aanvaard, hebben een geweldige rol gespeeld bij het opstellen van het ‘Lausanne Covenant’. Verklarende dat de God die behoudt, ook de Schepper en de Rechter van alle mensen is, gaat het Covenant verder met uit te spreken dat de plicht van een christen is om deel te hebben aan Gods bewogenheid en aan zijn werken voor gerechtigheid en verzoening overal in de menselijke samenleving en de bevrijding van mensen uit elke vorm van onderdruk-

king. Omdat de mens is geschapen naar het beeld van God, heeft elk individu, ongeacht ras, religie, huidskleur, cultuur, klasse, sexe of leeftijd een eigen innerlijke waardigheid; daarom moet hij worden gerespecteerd en gediend, niet uitgebuit. Ook hierin willen wij onze schuld belijden, omdat wij deze dingen hebben veronachtzaamd en omdat wij soms evangelieprediking en sociale bewogenheid als onverenigbaar hebben beschouwd. Ofschoon verzoening tussen mensen niet gelijk staat met verzoening van de mens met God en sociale actie niet hetzelfde is als evangelisatie, noch politieke bevrijding hetzelfde als verlossing, toch willen wij uitspreken dat evangelieverkondiging en socio-politieke betrokkenheid beide deel uitmaken van onze christelijke opdracht. Want zij zijn beide noodzakelijke uitingen van wat wij geloven aangaande God en mens, onze liefde tot onze naaste en onze gehoorzaamheid aan Jezus Christus. De boodschap van verlossing houdt ook in het aanzeggen van het oordeel over elke vorm van vervreemding, onderdrukking en discriminatie en we zouden de moed moeten hebben om onrecht en kwaad te veroordelen waar die ook maar voorkomen. Als mensen Christus aannemen, worden zij opnieuw geboren in zijn Koninkrijk en dan moeten zij niet alleen zijn gerechtigheid belijden maar die ook verbreiden in een onrechtvaardige wereld. De verlossing die wij proclameren, moet ons vernieuwen in de totaliteit van onze persoonlijke en sociale verantwoordelijkheid. Geloof zonder werken is dood.

Ondanks deze nadruk op het alomvattende van het Evangelie, leed het 'Lausanne Covenant' toch nog aan wat ik zou willen noemen „het syndroom van 'evangelistic prioritization'”, het voorrang geven aan de evangelisatie. En daar bedoel ik dus mee de hardnekkigheid waarmee evangelisatie wordt aangeduid als het *primaire* aspect van de missionaire opdracht van de kerk. Wel werd er duidelijk een poging gedaan om de andere, verwaarloosde aspecten meer nadruk te geven, maar dan toch weer alleen ter ondersteuning van het werk van de evangelisatie.

Misschien was het dit vooral wat Jim Punton uit Australië ertoe bracht om, in overleg met Alfred Krass en John Howard Yoder uit de V.S. en een aantal leiders uit de Derde Wereld, een „antwoord aan Lausanne” op te stellen, dat getekend werd door een groot aantal congresgangers en

dat, tot veler verbazing, door John Stott uit Engeland, voorzitter van de 'drafting committee', aan de deelnemers ter lezing en zo mogelijk ondertekening werd aanbevolen als een „aanvullende verklaring”. Hij deelde daarop mee dat hijzelf het zou ondertekenen. Dit „antwoord” is inderdaad een belangrijk correctief op het hierboven genoemde „syndroom van evangelistic prioritization”. Het spreekt zich uit voor een integrale opvatting van het Evangelie *en* van de missionaire opdracht en verwerpt als demonisch „de poging om een wig te drijven tussen evangelisatie en sociale actie”. Het verklaart dan:

Het doorgeven van het Evangelie in zijn volheid aan iedereen in de gehele wereld, is een opdracht van de Here Jezus aan zijn gemeente. Er is in de Bijbel geen scheiding tussen het gesproken woord en het woord dat in het leven van Gods kinderen zichtbaar gemaakt wordt. De mensen kijken als zij luisteren; en wat ze *zien* moet in overeenstemming zijn met wat ze *horen*. De christelijke gemeenschap moet praten, discussiëren over het Evangelie en het verkondigen; zij moet het gestalte geven in haar leven als de Nieuwe Gemeenschap, in haar offerende dienst aan anderen, waardoor de liefde Gods tot uitdrukking gebracht wordt, in haar profetisch ontmaskeren en bestrijden van alle demonische machten, die de heerschappij van Christus loochenen en mensen in een mensonwaardige situatie gevangen houden, in haar streven naar echte gerechtigheid voor alle mensen, in haar verantwoordelijk, zorgvuldig rentmeesterschap van Gods schepping en haar rijkdommen.

Het feit dat een dergelijk antwoord ter plaatse werd opgesteld door verantwoordelijke deelnemers als een correctief op een fundamentele zwakke plek in het officiële document en dat een man als John Stott de moed had om te spreken zoals hij deed en om het samen met andere leidende figuren te ondertekenen, geeft aan „Lausanne '74” het uitgesproken karakter van een teken van hoop in een tot nu toe starre, onbuigzame en gepolariseerde kerk. Dit vooral heeft gemaakt dat het congres uitsteeg boven zijn eigen beperktheden: de overheersende westerse invloed, de weinig soepele organisatie en de beperkte democratische procedure. En zo is het geworden tot een machtige uitdaging aan de Assemblee van de Wereldraad van Kerken, die eind 1975 in Nairobi

gehouden zal worden. Bovenal is er een alles omvattende, gezamenlijke, diep-reikende evangelische beweging door op gang gebracht op het grondvlak van de kerk in al haar verschillende situaties in de gehele wereld.

1) Geschreven voor de 'Latin America Evangelist'.

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

F. N. M. NIJSSEN

## Missionaire opdracht in een pluralistische samenleving

Enkele problemen bij de evangelisatie in Nederland

„Uw omgeving schijnt door allerlei ontwikkelingen die samenhangen met de welvaartsgroei, minder toegankelijk te worden voor de uitnodiging van Christus: Komt allen tot mij, ik ben uw Heiland. Daarom bidden wij in Afrika voor u en voor de kerk in Europa, dat God haar volgens zijn belofte ook in deze tijd zal bijstaan bij het vervullen van haar missionaire opdracht.”

Aartsbisschop Markus Milhayo  
(Tanzania)

### VOORTGAANDE ONTKERSTENING

Ook Nederland is missie-gebied. Het zal dat naar het zich laat aanzien, nog meer worden. Wie de statistieken<sup>1)</sup> bekijkt, kan er niet om heen. Het percentage van degenen die zeggen bij geen kerk te horen, neemt regelmatig toe. In 1968 wilde 28 % van de jongens tussen 16 en 20 jaar zich niet tot een kerk rekenen, in 1974 al 46 %. Voor de meisjes was dit resp. 28 % en 31 %. Ook de kerkgang van degenen die zich wel tot een kerk rekenen, nam sterk af. In 1968 ging 25 % van de jongens en 17 % van de meisjes praktisch nooit ter kerke. In 1974 waren deze percentages toegenomen tot 36 % en 32 %. De achteruitgang vertoont zich echter niet alleen in de relatie tot kerk en kerkdienst. Er is meer aan de gang dan een afkeer van de instituties.

Ook de godsdienstigheid loopt – ondanks allerlei religieuze oplevingsverschijnselen (Jesus-people, Youth for Christ, Taizé) – terug. Van de jongens zei in 1968 29 % dat het geloof in God hen koud liet. In 1974 was dat percentage liefst 51 %. Bij meisjes uit dezelfde leeftijdsgroep resp. 27 % en 32 %. Die cijfers liegen er niet om. We zullen de harde taal

die ze spreken ook niet moeten proberen af te zwakken met opmerkingen als: de situatie is in feite weinig veranderd; jongeren zijn vandaag alleen veel eerlijker dan vroeger en veel extremer in hun uitingen dan ze in werkelijkheid zijn; ze wijzen ten diepste toch niet God en de geloofsgemeenschap af; alleen van het misvormde Godsbeeld dat ze meekregen en de ontaarde kerk die ze meemaakten hebben ze afscheid genomen. Dat zal voor een deel zeker waar zijn. Toch is de trend van de ontwikkeling heel duidelijk: meer en meer jongeren laten God en kerk koud. Andere zaken hebben hun plaats ingenomen: sportevenementen, popmuziek, consumptiegoederen, politieke stromingen, akties en communes. Misschien zijn ze inderdaad wel godsdienstiger dan ze zelf willen weten. Maar vooralsnog groeien miljoenen jongeren in ons land op zonder enige reële confrontatie met het Evangelie.

Dat betekent dat over een aantal jaren het grootste deel van het Nederlandse volk er nauwelijks enige notie van zal hebben waar het in het Evangelie om gaat. De enige evangelische noties in hun leven zullen dan die overtuigingen en houdingen zijn die mede onder invloed van het Christendom gemeengoed geworden zijn in de Nederlandse samenleving en dat nog wel een tijdje zullen blijven. En die bijvoorbeeld vorm hebben gekregen in wetgeving en gedragscodes. Of die overtuigingen en houdingen die christenen delen met bijvoorbeeld humanisten en die het ferment zijn geworden van bepaalde politieke bewegingen.

Degenen die grote nadruk leggen op deze „christelijkheid” die als het ware ingebakken zit in onze samenleving, zijn niet erg geneigd om Nederland als missieland te zien. Er mogen dan steeds minder geregistreerde christenen komen, de samenleving is huns inziens toch aardig verchristelijkt. En dat is voor hen het belangrijkste. Ik geloof dat hun optimisme ongerechtvaardigd is. Wie de sociaal-economische analyses van de Nederlandse c.q. westerse situatie goed op zich in laat werken, wordt geconfronteerd met de fundamentele onchristelijkheid van ons laat-kapitalistische systeem. Alle verheugende correcties door middel van sociale en andere wetgeving doen daar niets aan af. En wie het – blijkbaar gevraagde – grote aanbod van geweldsverering en sex-pervertering in de Nederlandse bioscopen ziet, kan moeilijk blijven volhouden dat het culturele klimaat zo duidelijk aan het verchristelijken of aan het humaniseren is. Integendeel.

De voortgaande ontchristelijking en onthumanisering zal vroeg of laat ook gestalte krijgen in wetgeving, gedragscodes en politieke beweging. Er is geen andere conclusie mogelijk dan dat Nederland meer en meer missieland aan het worden is, zowel in statistisch als in structureel en cultureel opzicht. Terecht hebben de Nederlandse rooms-katholieke bisschoppen in hun Bisschoppelijke brief „Een nieuw missionair tijdperk” (1974) onderstreept dat „Christenen in Europa en Noord-Amerika ook en vooral een zending hebben onder hun eigen volken”<sup>2)</sup>. Wie zijn ogen niet sluit voor de ontwikkelingen weet dat deze opdracht klemmender is dan ooit.

#### GEBREK AAN EVANGELISATORISCH ELAN

Het merkwaardige is echter, dat de Nederlandse kerken en christenen blijkbaar nauwelijks verontrust zijn over de voortschrijdende ontkerstening. Of misschien zó wanhopig verontrust, dat ze daardoor verlamd zijn en zich gelaten bij de ontwikkeling neerleggen? Opvallend is in ieder geval, dat er niets te merken is van een verhoging van evangelisatorische activiteiten<sup>3)</sup>.

De cijfers van het N.C.R.V.-onderzoek onder jongeren zouden toch hebben moeten leiden tot een nieuwe intensieve aandacht voor de geloofsopvoeding in het verband van gezin, school en kerk en tot verhoogde activiteit om de jongere generatie op een bij hun denk- en leefpatroon aansluitende wijze met het Evangelie in aanraking te brengen. Of op zijn minst tot een diepgaand onderzoek naar de vraag waarom zoveel jongeren kerk en geloof niet meer zien zitten. Maar tot nu toe heb ik daar niets van gemerkt. Dat is een veeg teken. De recrutering van nieuwe leden voor de christelijke gemeente moet namelijk van buiten en/of van binnen komen. De recrutering uit buitenstaanders staat al lang op een laag pitje. Als ook binnen de gemeente zelf geen recruitersveld (de volgende generatie) meer aanwezig is, zal de teruggang dan niet in versneld tempo doorgaan? Natuurlijk gebeurt er op allerlei terrein wel wat. Er zijn evangelisatiecommissies, Open Deur-groepen, commissies voor bijzonder kerkewerk, industriewerk, recreatiewerk enz. Heel wat „normaal” kerkelijk werk op pastoraal en diakonaal vlak is dienstbaar aan mensen, die geen kerklid of gelovige zijn. Onder invloed van de oecumenische beweging zijn christenen begonnen ook in eigen land te strijden tegen het mondiale



structurele kwaad (verhouding Oost-West, Noord-Zuid, racisme, sexismen enz.) Maar van een sterk élan om de doorwerking van het Evangelie in mensen en samenleving juist nu te bevorderen kun je echt niet spreken. Al deze evangelisatorische activiteiten zijn alleen een randverschijnsel en soms vervullen ze zelfs een alibi-functie voor kerkelijke colleges: „Wij vervullen onze missionaire opdracht in eigen omgeving want er is in onze gemeente een Open Deur-groep” enz. De vreemde situatie is ontstaan, dat „wij jonge kerken helpen bij de vervulling van een missie, die wij zelf in eigen omgeving maar ten dele behartigen” (a.w. blz. 16). Wie dat een merkwaardige en betreurenswaardige situatie vindt, zal zich eerst moeten afvragen hoe die kan ontstaan. En vooral beginnen met een stukje zelfonderzoek. Want het zou al te goedkoop zijn zich over deze situatie te verontwaardigen en anderen daarvan de schuld te geven. De eerste vraag is: Hoe is dat bij onszelf? Liggen wij, lezers van het missiologische tijdschrift „Wereld en Zending”, zelf ooit wakker over de ontkerstening van de samenleving, over het onrecht en het geweld waar de T.V. van getuigt, over het ongelooft van onze buurman, onze collega, over de onverschilligheid voor geloofszaken van ons kind? En doen wij er wat aan? Persoonlijk lig ik er nauwelijks of niet over wakker. Maar af en toe schrik ik wel een moment van mijzelf, dat ik er niet wakker van lig en er niet datgene aan doe, wat ik er toch wel aan zou kunnen doen. Waarom spreek ik mijn buurman er niet op aan en mijn kind nauwelijks? Waarom doe ik niet enthousiast mee aan iedere actie die mensen tot geloof wil brengen? Meer nog dan van acties ter verandering van de samenleving onthouden wij ons van activiteiten die er op gericht zijn mensen te veranderen van ongelovigen tot gelovigen. Hoe komt dat toch?

#### EEN EXTERNE OORZAAK: DE PLURALISTISCHE SAMENLEVING

Voordat we elkaar van ongelooft, valse schaamte, lafheid beschuldigen, moeten we eerst letten op één externe factor. Er zijn ongetwijfeld een hele serie externe factoren die remmend werken op het evangelisatorische élan<sup>4)</sup>, maar ik wil er één naar voren halen die sterk bepalend is. Als we daarop letten, is het niet zo verbazingwekkend dat onze missionaire ijver in eigen omgeving niet zo groot is. Wij leven namelijk meer dan ooit in een bontgeschakeerde samenleving. De monopoliepositie van het Christendom, laat staan van één bepaalde kerk of richting is voorbij.

Wij leven in een pluralistische samenleving, waarin de diverse levens-overtuigingen elkaar moeten aanvaarden. En voorzover de situatie in eigen dorp of stad ons daarvan nog niet overtuigt, stalt de T.V. wel de hele variëteit van godsdienst en wereldbeschouwing in onze huiskamer uit. Dat pluralisme ondergraaft de geloofwaardigheid van alle richtingen, ook van de onze. Waarom zou de ander niet ook (een beetje) gelijk hebben? Waarom zou ik hem voor mijn overtuiging moeten winnen? De meesten van ons zijn dat in ieder geval niet (meer) van plan te doen ten aanzien van christenen uit andere kerken. Maar drijft de pluralistische samenleving ons niet tot dezelfde opvatting ten aanzien van gelovigen van andere religies? Het is opvallend dat de Nederlandse kerken die miljoenen inzamelen ook voor zending in landen waar andere religies dominant zijn, nauwelijks enige actie ondernemen om in Nederland met buitenlandse werknemers van dezelfde religie over geloofszaken in gesprek te komen, laat staan ze te willen bekeren. Hier in onze geschakeerde samenleving kost ons deze zending blijkbaar meer moeite. Wij vinden het ook niet per sé nodig humanisten die vanuit andere achtergronden in politieke organisatie en actie hetzelfde doel nastreven tot onze motivatie over te halen. Pluralisme drijft als vanzelf tot een zekere mate van relativisme. Tenzij wij ons voor die veelvormigheid willen afschermen en onze toevlucht zoeken in een verabsolutering van eigen standpunt. Ook dat is een gangbaar gebeuren. In de gesloten gelijkgezinde groep kunnen wij elkaar dan bevestigen in de overtuiging dat alle anderen er naast zitten. Het verhoogt de interne geloofwaardigheid. Dat biedt wel een goede overlevingskans voor de kleine groep in een plurale samenleving en het kan bovendien aanzetten tot missionaire ijver. (Denk bijv. aan de Jehova-getuigen). Voor de grote christelijke kerken zal het echter principieel, historisch en sociologisch onmogelijk zijn deze weg te kiezen.

#### NEDERLANDISATIE MOEILIJKER DAN AFRIKANISATIE

Er is nog een andere moeilijkheid verbonden aan missie in onze pluralistische samenleving. De situatie in de westerse wereld heeft zich onder invloed van met name de technologische revolutie zó gewijzigd, dat niet minder nodig is dan een transpositie van het ons vanuit een andere cultuur overgeleverde christelijk geloof in het nieuwe socio-culturele systeem. Voor het streven naar een dergelijke niet-geringe verandering

is een sterke motivatie nodig. Bij de roep om afrikanisatie is die duidelijk aanwezig. Onder invloed van het verlangen naar bevrijding uit de Europese economische en politieke overheersing groeit daar ook de hang naar een eigen wijze van geloven en van gemeente-zijn. In Nederland is een dergelijke motivatie naar verinheemsing-in-het-huidige-cultuurpatroon niet aanwezig. Eerder is er een nostalgisch koesteren van een voorbije tijd en een herleven van de „old-time religion” te constateren. Misschien dat de kerken pas wanneer ze nóg meer met de rug tegen de muur komen te staan, de veranderde situatie volledig serieus gaan nemen en zich sterker gaan inzetten voor de noodzakelijke verinheemsing in eigen land. Er komt nog een ander probleem bij. Als de beleving van de werkelijkheid, de vragen en noden zó oneindig geschakeerd zijn, hoe zul je daar als kerk, als christen op in kunnen spelen. De verinheemsing van het geloof in Afrika met zijn diverse volken, stammen en talen is al geen geringe zaak. Maar in Nederland, waar ieder stamverband is verdwenen, waar binnen één plaats, één beroepsgroep, ja zelfs één gezin mensen tot zo diverse „culturen” kunnen horen, is verinheemsing een gebed zonder eind. De verscheidenheid loopt immers door de individuele mensen heen. Ieder leeft in een diversiteit van rollen. Iedere rol brengt eigen problemen mee. Wie het Evangelie op die specifieke problematiek wil laten inspelen, zal het daarop toe moeten snijden. Wie kan dat aan? Het aantal mensen dat bij mij in de buurt in een enigszins aan mij verwante situatie en belevingswereld verkeert, is maar beperkt. Hoe zal ik ooit aan het overgrote aantal, ver van mij staande, mensen het Evangelie kunnen overdragen? Zal een ver doorgevoerde marktsegmentering dan misschien de oplossing brengen, waarbij we van elkaar als speciaal gekleurde groepjes accepteren dat ieder een eigen doelpubliek heeft aan wie hij zijn specifieke geloofsprodukt mogelijk kan slijten? Maar kan de kerk zich permitteren om met elkaar strijdige „artikelen des geloofs” in haar assortiment te hebben? Dat de boodschap in verschillende eeuwen en continenten een eigen inhoud en vorm krijgt, is met enige moeite nog wel duidelijk te maken. Maar als in één plaats en in dezelfde tijd een grote variëteit van christelijke overtuigingen en houdingen zich aanbiedt, wordt onvermijdelijk de indruk gewekt dat je met het Evangelie alle kanten op kunt. Toch is pluriformiteit van geloofsformulering en geloofsbeleving in onze samenleving onontkoombaar. Een dergelijk impliciet getuigenis

ontkracht ieder expliciet getuigen. Dat met name in kerken die voorheen een grote mate van uniformiteit kenden (R.K., Geref.) de roep daarom het sterkste klinkt, is begrijpelijk. (Zoals bijvoorbeeld tijdens de R.K. bisschoppensynode in 1974 over „Evangelisatie in de kerk van vandaag”). Maar evangelisatorisch gezien is het pluralisme – zoals dat zowel aan de „zender”-kant als bij de „ontvanger”-kant bestaat – een levensgroot probleem. De moeite daarvan ondervindt ieder, die de missionaire opdracht allereerst in eigen land waar wil maken.

Geen wonder dat het evangelisatorisch élan niet zo erg groot is. Maar intussen is het ontbreken daarvan óók een getuigenis dat van kerken en christenen uitgaat. Ze zeggen daarmee impliciet, dat het Evangelie alleen van belang is voor hen, die al bij een kerk horen. En dat je er eigenlijk net zo goed zonder kunt. Dat het op zijn hoogst een van de vele artikelen is, die op de markt der meningen te koop is, voor wie daar toevallig zin in heeft. Maar dat was bepaald niet de bedoeling van de Heer naar wie de christenen zich noemen.

#### INNERLIJKE VERWARRING EN ONZEKERHEID

Toch is het vervullen van de missionaire opdracht in een pluralistische samenleving geen onmogelijke zaak. Het stelt alleen hoge eisen aan de gezonden. Op de grote markt der levensovertuigingen en -houdingen en in een relativistisch klimaat zul je alleen enig gehoor vinden en dit moeizame werk kunnen volhouden als je bezield wordt door een sterk authentiek geloof. Als je in ieder geval overtuigd bent van het beslissende belang van het hart van het Evangelie. Als je je gedragen weet door een gemeenschap waar in alle verscheidenheid deze waarheid geleefd en beleefd wordt. Al was het alleen maar omdat slechts datgene overdraagbaar is wat door mensen zelf is heengegaan.

Maar ook hier schort nog wel een ander. De zendingsconferentie van Bangkok constateerde heel scherp „dat de grootste belemmering voor de missie van de plaatselijke gemeente is de ontbrekende overtuiging van de doorsnee-christen ten aanzien van de beslissende betekenis van Jezus Christus voor het leven der wereld”. Juist ten aanzien van de kern van het Evangelie zitten veel gemeenteleden- en voorgangers niet minder- met grote onzekerheden. Ook hierin zou het onjuist zijn elkaar al te gemakkelijk van ongelof of onrechtzinnigheid te beschuldigen. Ook

hier zullen wij het volle pond moeten geven aan externe factoren. Een tijd van snelle veranderingen, waarin onder invloed van wetenschap, techniek, economische ontwikkeling zulke ingrijpende wijzigingen zich voltrekken in de samenleving en in het denk- en leefpatroon van mensen, brengt automatisch geestelijke verwarring en onzekerheid mee. Oude vertrouwde geloofsformules en handelingen slaan opeens niet meer aan. Slaan ze nog wel ergens op? Tegenover nieuwe ongekende problemen staan we onthand en met de mond vol tanden. Is het een wonder dat hedendaagse christenen er tegen op zien medemensen op hun ongelof aan te spreken? Waar staan ze zelf?

Willen kerken en christenen in Nederland hun missionaire opdracht kunnen vervullen, dan zal eerst een stuk intern voorwerk gedaan moeten worden. Het zal tot een nieuw verstaan, verwoorden, verdaden en beleven van het christelijk geloof in de situatie van vandaag moeten komen. Terecht schrijven de Nederlandse R.K. bisschoppen: „Evangelisatie-naar-binnen is voorwaarde voor een geloofwaardige evangelisatie-naar-buiten. Daarom kan missie niet worden losgedacht en losgemaakt van de pastorale zorg voor de gelovige gemeenschap, want daarin voltrekt zich die evangelisatie-naar-binnen. Zij is erop gericht het leven van de geloofsgemeenschap te maken tot een aansprekend getuigenis van de verlossende en vernieuwende, de helpende en blijmakende kracht van het Evangelie”. (a.w. blz. 16)

Opmerkelijk is ook dat met name Emilio Castro van de Commission on World Mission and Evangelism er voor pleit, dat in de theologische opleiding de nadruk in de komende tijd zal moeten vallen op de *pastorale* theologie, die moet proberen om de theologische doorlichting van de wereld-werkelijkheid te relateren aan het doorgaande leven van de christelijke gemeente. Wat hij voor de opleiding van theologen verlangt, zal ook bij de toerusting van gemeenteleden dienen te geschieden. En dat niet alleen opdat deze in verstandelijk opzicht tot een nieuw adequaat geloof komen, maar vooral ook opdat ze nieuwe geloofservaringen zullen opdoen. Want ervaring is het sleutelwoord van de huidige situatie (prof. dr. H. Faber)<sup>5</sup>). Alleen wanneer christenen open voor het Evangelie en de huidige werkelijkheid tot nieuwe Godservaring komen, die hun leven bezielt en richting geeft, zullen ze het niet kunnen laten te spreken over

wat ze gehoord en gezien hebben (Hand. 4, 20). En zullen ze aanstekelijk gaan werken zelfs in een veelvormige door relativisme beheerste cultuur.

#### GEMEENTE-ONTWIKKELING

Dat betekent dat juist om der wille van de missionaire opdracht en vanwege onze pluralistische problematiek de nadruk in de komende tijd zal moeten liggen op de vorming en toerusting van de plaatselijke gemeente en van andere geloofsgemeenschappen.

In de Amerikaanse literatuur onderscheidt men nogal eens de twee aggregatietoestanden van de gemeente: ‘gathered’ (verzameld op zondag en in de week) en ‘scattered’ (verspreid in de week). Daarop rijmen de twee brandpunten van het gemeente-leven ‘nurture’ (verzorging, (op)voeding) en ‘witness’ (getuigen met woord en daad). Juist voor het getuigenis in „de verstrooiing” (werk, politiek, ontspanning, dagelijkse ontmoeting) is een goede pastorale verzorging en (op)voeding nodig. Er zal daarom vooral gewerkt moeten worden aan *gemeente-ontwikkeling* (parish-development) in diverse betekenissen van het woord.

- Nieuwe inzichten met betrekking tot de betekenis van het geloven in de gevarieerde situaties van vandaag moeten worden ontwikkeld. Er is nog altijd te weinig goed materiaal om daarbij te helpen. En wat er is wordt helaas nog veel te weinig gebruikt.
- Maar ook sociale vaardigheden, die bij veel mensen nog sluimeren, moeten tot ontplooiing worden gebracht, zodat zij beter met elkaar en met niet-gelovigen kunnen communiceren en persoonlijk zowel als gemeenschappelijk op authentieke wijze vorm kunnen geven aan hun geloof, zowel vierender-, sprekender- als dienenderwijs.
- Tegelijk zal het samen gemeente-zijn verder moeten worden ontwikkeld door de uiteenlopende visies en keuzen gezamenlijk te toetsen en elkaar te laten corrigeren en completeren, zodat de onderlinge (h)erkenning wordt bevorderd en de pluriformiteit minder bedreigend en meer bevrijdend gaat werken. In de gemeente-ontwikkeling gaat het om de versterking van de capaciteiten om te leren, te communiceren en te integreren.

#### EVANGELISATORISCH MORATORIUM?

Pleiten wij daarmee voor een zelf gekozen moratorium van onze evangeli-

satorische activiteiten naast het moratorium van onze zendingsactiviteiten, waar sommige jonge kerken om vragen? Moeten de kerken en christenen in Nederland hun getuigenis naar buiten opschorten tot ze onder elkaar tot een nieuwe pluriforme maar sterke geloofsovertuiging en -beleving zijn gekomen? Hoe aantrekkelijk en verstandig dat ook lijkt, het is in feite een onmogelijke weg. Aan de getuigenis-situatie is voor de christelijke gemeente namelijk niet – ook niet tijdelijk – te ontkomen. Christenen blijven niet-christenen ontmoeten, blijven mee verantwoordelijk voor mensen en samenleving. Christenen geven door hun woorden, daden, houdingen altijd iets door, ook als ze tijdelijk niets *willen* doorgeven. Er gaat altijd wat van ze uit. Positief of negatief. Juist omdat ze „verspreid” wonen, werken, politiek verantwoordelijk zijn, zich ontspannen en voortdurend andere mensen ontmoeten is de vraag, wát er van hen uitgaat, waar zij van overtuigd zijn, waar zij naar verlangen, wat hen drijft, van onontkoombaar belang. En in een tijd van verandering en onzekerheid van dubbel belang. Zij zullen daarom meer uren en energie moeten inzetten om samen tot vernieuwing van geloof en gemeentelieven te komen. Misschien dat die tijd in mindering moet komen op andere meer extern gerichte activiteiten. Ik denk echter dat in een intensieve beweging tot gemeente-ontwikkeling ook randbewoners en buitenstaanders gaan meedoen, met andere woorden dat de gemeente-ontwikkeling niet alleen een diepte-werking heeft, maar misschien ook de kwantitatieve groei weer op gang zal brengen.

#### VERVAGENDE GRENZEN

Het is een van de opmerkelijkste ontwikkelingen van onze tijd, dat de grens tussen kerkelijke en onkerkelijke, gelovige en ongelovige, gezondene en bezondene steeds moeilijker te trekken is. Dat brengt grote onhelderheid in ons organisatiepatroon. De vooral in Hervormde kring lang gehuldigde trits pastoraat – diakonaat – apostolaat, waarop ook de kerkorde van deze kerk is gebaseerd, is onhanteerbaar geworden, in ieder geval als organisatie-principe. De onderscheiding dat „gewoon” kerkelijk werk zich op gemeentelieden richt en bijzonder kerkewerk c.q. evangelisatiewerk op buitenkerkelijken is achterhaald <sup>6</sup>).

Dit vervagen van de grenzen brengt ook verontrusting teweeg. Sommigen vragen zich bezorgd af waar het naar toe gaat als kerkmensen c.q.

gelovigen niet meer helder te onderscheiden zijn van anderen. Die vraag zou terecht zijn als wij niet allen in een overgangssituatie verkeren, waarin helderheid nu eenmaal een onmogelijke eis is. Laten we liever – totdat er een nieuwe verheldering optreedt – de positieve mogelijkheden van de grensvervaging onderkennen. De gelovige wordt er nu namelijk voor bewaard zich boven de ongelovige te verheffen. Hij kan zich niet van de ander distantiëren om die vervolgens tot een met „Evangelie” te beschieten, te harpoeneren object te maken. Allerlei missionaire ont-aarding wordt dankzij deze ontwikkeling onmogelijk gemaakt. De „gelovige” wordt gedwongen zichzelf vlak naast de „ongelovige” te zien staan. De „ongelovige” ontdekt verbaasd dat zijn vragen ook bij de „gelovige” resoneren. Onderlinge herkenning en een gezamenlijk op zoek gaan wordt mogelijk.

#### NIEUWE MOGELIJKHEDEN

Waar vandaag de wezenlijke zaken van ons leven en samenleven in evangelisch perspectief aan de orde worden gesteld, horen „gelovigen” en „ongelovigen” op. En als de laatsten niet vanzelf komen, doen de „gelovigen” er verstandig aan om „ongelovigen” er nadrukkelijk bij te halen. Niet om hen slim binnen te lokken in de kerkelijke fuik, maar wel omdat ze niet zonder hen tot verheldering en plaatsbepaling willen komen. Ik pleit dus niet voor een evangelisatorisch moratorium, wel voor een hoge prioriteit voor de „nurture” van gemeentelieden, van manifeste en latente christenen, en allen die mee willen doen. Door in allerlei groepsverband kernvragen van onze samenleving en ons persoonlijk leven aan de orde te stellen in de hoop dat het Evangelie in nieuwe relevantie gaat oplichten. Door samen te zoeken naar die gemeenschapsvormen waarin mensen emotioneel iets van de aanvaarding ervaren die kenmerkend is voor God. Door samen zich bescheiden maar beslist in de zetten voor de naaste-in-nood, op maatschappelijk en op persoonlijk vlak. Steeds op een wijze die iets weerspiegelt van de daadwerkelijke menslievendheid van God, die het hart is van het Evangelie. Waar ik voor pleit is op zichzelf niets bijzonders. Het is de „normale” taak van de christelijke gemeente, die alleen in een snel veranderende pluralistische samenleving, waarin kerk en godsdienstigheid teruglopen, met inzet van alle beschikbare krachten intensief zal moeten worden uitgevoerd. Zeker door

degenen die ondanks alle verdeeldheid, verwarring en onzekerheid, de Heer in onze samenleving willen proberen te representeren<sup>7)</sup>. Voor allen die hun missionaire opdracht willen vervullen en die zich zorgen maken omdat kerk en geloof zo achteruit lijken te gaan en er van de gemeente zo weinig werfkracht uitgaat, schrijf ik tenslotte graag een citaat van Karl Barth uit 1955 over<sup>8)</sup>.

„Daarom kan het nooit goed zijn, als de kerk alleen of voornamelijk horizontaal zou willen groeien, in de richting van een zo groot mogelijk aantal leden, en als haar missie in de wereld tot propaganda ten gunste van haar eigen ruimtelijke uitbreiding zou worden. Zij heeft het Evangelie te betuigen, om gehoor en begrip voor zijn stem te vragen. Zij kan dat niet doen zonder zich daarom in te spannen naast de bestaande getuigen nieuwe getuigen voor het Evangelie te winnen. Maar juist dat kan voor haar nooit doel in zichzelf worden. Zij kent maar één doel: de verkondiging van het rijk van God. Een verkondiging die zij natuurlijk niet alleen met woorden, maar in haar ganse bestaan te voltrekken heeft.”

Die verkondiging van Gods rijk vraagt vandaag om gemeente-ontwikkeling in bovenomschreven zin. Kwalitatieve groei heeft hoger prioriteit dan kwantitatieve. De laatste vloeit ook niet automatisch uit de eerste voort. „Het is een hoge en zeldzame zaak, als een mens tot geloof komt, tot getuige van het Evangelie, tot heilige, tot christen wordt”<sup>9)</sup>.

Een evangeliserende gemeente zal eerst het Koninkrijk Gods hebben te zoeken en zijn gerechtigheid en niet een zo groot mogelijk ledental. Het is ongeoorloofd boerenbedrog de ongelovige zoeker – desnoods met kunst en vliegwerk – binnen te loodsen in een gemeente, die hem nauwelijks iets te bieden heeft aan authentieke en relevante bestaansverheldering, zingeving, gemeenschap, dienstbetoon.

1) Cijfers ontleend aan het N.C.R.V.-onderzoek t.d.v. het televisieprogramma „Die jeugd van tegenwoordig” (H. Mochel), geciteerd in Hervormd Nederland 15-3-1975, blz. 3.

2) „Een nieuw missionair tijdperk”. Bisschoppelijke Brieven nr. 5 1974, blz. 15.

3) De woorden „evangelisatorisch” en „missionair”, evangelisatie en missie worden in dit artikel door elkaar gebruikt. Er heerst overigens op dit moment t.a.v. evangelisatie een terminologische verwarring, die o.a. samenhangt met allerlei

grensvervaging tussen zending (missio externa), evangelisatie (missio interna) en tussen pastoraat, diakonaat, apostolaat, tussen geloofsgetuigenis en politieke stellingname. In de R.K. bisschoppensynode van 1974 omvatte evangelisatie niet minder dan het hele werk in en door de kerk. In protestantse kring wordt bij evangelisatie vooral aan die activiteiten in eigen land gedacht, waarin gepoogd wordt het Evangelie te communiceren aan degene die in een door het Christendom gestempeld land daar nog niet/niet meer mee vertrouwd zijn. Naarmate West-Europa minder en sommige Afrikaanse landen meer door het Christendom gestempeld worden, zal het moeilijker zijn evangelisatie en missie (zending) te onderscheiden.

4) Te denken valt aan het functieverlies van de kerk; de invloed van een godloze cultuur, die minder mogelijkheid tot Godservaring lijkt te geven; een „diesseitige” levensinstelling, die „hel” of „hemel” doet verbleken en daarmee ook een eventuele eeuwige ondergang (voorheen belangrijk evangelisatorisch motief!).

5) De Bazuin 1 juli 1973 „Leven uit de hoop”.

6) Het is kenmerkend dat in de door het Evangelisatiecentrum der Gereformeerde kerken te Baarn gehanteerde werkformule met betrekking tot evangelisatie geen specifiek doelpubliek (b.v. ongelovigen, buitenkerkelijken) voorkomt. De formulering luidt: „In het geheel van Gods opdracht verstaan wij onder evangelisatie die communicatieve bestaanswijze en werkzaamheid, waarbij de gemeenteleden) als deelgenoot(noten) in Jezus' zending uitnodigt(en) om te delen in het bevrijdend handelen van de Heer”.

7) Terecht werd in de Landelijke Perscampagne 1974/1975 geprobeerd zowel de toerusting van de gemeente als het gesprek tussen christenen en anderen te stimuleren.

8) Kirchliche Dogmatik IV/2 S. 731.

9) a.w. S. 732.

## Boekbesprekingen

E. Jansen Schoonhoven, *Variaties op het thema zending*. J. H. Kok, Kampen 1974, 207 pp.

Een afscheidsbundel om prof. dr. Evert Jansen Schoonhoven te eren en te danken. Toen hij in 1974 zeventig jaar werd, legde hij zijn ambt als hoogleraar in de zendingswetenschap neer. Vanaf 1962 was hij in die functie verbonden aan de Faculteit der Godgeleerdheid der Rijksuniversiteit te Leiden. Hij nam toen tevens afscheid als directeur van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling Missiologie, eveneens te Leiden.

Mensen waarmee hij in deze functie had samengewerkt verzorgden deze uitgave waarin artikelen van Jansen Schoonhoven zijn gebundeld. Zij deden dat samen met de tegenwoordige directeur van het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest (voorheen het Zendingseminarie der Nederlandse Hervormde Kerk). Jansen Schoonhoven was daar zelf directeur van geweest tussen 1947 en 1969.

Vanaf 1947 ging Jansen Schoonhoven zijn rol meespelen in de zendingswetenschap. Hij heeft dat 27 jaar lang gedaan. Toen hij zijn werk begon, verkeerde de missiologie in een enorme crisis. Deze was goed begonnen in de jaren 1940-1945. De hegemonie van Europa was gebroken, het dékolonisatieproces zette definitief door. Met geweld brak een nieuw tijdvak in de geschiedenis van de wereld door. Daarmee begon ook een nieuwe tijd voor de zending, ook voor die van de Nederlandse Hervormde Kerk. Op de zendingsvelden kwamen kerken tot zelfstandigheid. Zij wilden voortaan zelf en op hun eigen wijze het thema zending vertolken in het grote orkest van kerken. Het werd al vlug duidelijk, dat de zendingswetenschap van vóór die tijd niet langer houdbaar bleek. Er moesten nieuwe wegen worden gezocht. Daarbij werd vooral nagegaan op welke bijbelse grondslagen de zendingswetenschap verder moest gaan. Hoe kon de missiologie, als 'theologia viatorum', in de nieuwe tijd die was aangebroken, bezinnend, beoordelend én lofprijzend het Evangelie op zijn gang door de volken en tijden begeleiden? In deze situatie van wereld, kerk en zending begon Jansen Schoonhoven het zendingswetenschappelijke gedeelte van zijn leven. Hoe dat is verlopen, daarvan geeft deze afscheidsbundel een boeiend beeld.

'Variaties op het thema zending' is opgebouwd uit drie delen. Het eerste gedeelte handelt over 'Apostolaatstheologie'. Jansen Schoonhoven is met H. Kraemer, J. H. Bavinck, H. Bergema, A. A. van Ruler, J. C. Hoekendijk en A. Th. van Leeuwen intensief bezig geweest met het uitwerken van deze theologie.

In dit gedeelte van het boek worden vijf bijdragen van de hand van Jansen Schoonhoven uit de periode 1951-1973 bijeengebracht. Het zijn: 1) Kritische

bespreking van enige zendingsmotieven, 2) Apostolaat en eschatologie, 3) Verschuivingen in het beeld der zending, 4) De betekenis van Johann Georg Hamann voor de zendingstheologie, en 5) 'Christliche Gemeinde für andere'. In de laatste twee bijdragen laat Jansen Schoonhoven twee theologen aan het woord komen waaraan hij veel te danken heeft, volgens zijn eigen zeggen. Hamann en Bonhoeffer waren voor hem indrukwekkende getuigen van Christus in de moderne wereld, die hem sterk inspireerden.

Het tweede gedeelte van dit boek handelt over 'Zendingsgeschiedenis', waarin Jansen Schoonhoven spreekt over: 6) Evangelie en Kerk in China, 7) Een missionair treurspel van Vondel, 8) Eerherstel voor dr. Karl Gützlaff, zending onder de Chinezen van 1827-1851 en 9) Corpus Christianum en zending. Drie van de vier hier bijeengebrachte bijdragen hebben betrekking op China. Het was een onderwerp waarmee Jansen Schoonhoven zich in het bijzonder heeft bezig gehouden. De laatste bijdrage wijst erop, hoe het Corpus Christianum-idee de schrijver daarvan heeft gefascineerd.

Het derde en laatste gedeelte van deze afscheidsbundel draagt als titel 'Miscellanea', waaronder drie artikelen van Jansen Schoonhoven zijn bijeengezet: 10) De zending in het tijdperk van de auto, 11) Enkele opmerkingen over zending en dialoog en 12) Naar nieuwe wegen van gehoorzaamheid: de Frankfurter Verklaring getoetst. Vooral in de laatste bijdrage blijkt op basis van welke geloofs-overtuiging en op welke missiologische grondslagen Jansen Schoonhoven in toenemende mate zijn theologische arbeid is gaan verrichten.

Alles bij elkaar is het om meer dan één reden een interessante afscheidsbundel geworden. Het geeft een beeld van de mens Jansen Schoonhoven, van zijn inspiratie en beweging. Het geeft ook een beeld van ruim 25 jaar missiologie, waarin hij op eigen wijze zijn partij heeft meegespeeld. De variaties die hij op het thema zending ten gehore heeft gebracht, zijn boeiend om te beluisteren.

J. van Lin

### Een leven, tot de rand gevuld: Max Warren's autobiografie

Onder de titel 'Crowded Canvas' (een doek, een schilderij, dat tot de rand gevuld is) verscheen verleden jaar de autobiografie van de bekende Engelse missioloog Max Warren<sup>1)</sup> - een werk dat, voortreffelijk uitgevoerd, ruim geïllustreerd en in levendige stijl geschreven, ons in aanraking brengt met een warmlevend mens, die ons op eigen wijze, ontspannen en met milde humor, in zijn levenservaringen delen doet. In de literatuur vormt de autobiografie een apart genre met verschillende varianten. Sommige autobiografieën zijn haast afstandelijk kroniekmatig: het is of de schrijver zelf ergens aan de rand van het schilderij met ons staat te kijken naar de beelden die hij heeft opgeroepen. In andere daarentegen vinden wij veeleer de beschrijving van de intieme levensgeschiedenis van de auteur: zij geven ons een zelfportret tegen een vage, mistige achtergrond, waarin andere figuren ternauwernood herkenbaar zijn. Max Warren heeft in de beschrijving van zijn levensverhaal beide eenzijdigheden weten te vermijden: hij laat ons een eerlijk zelfportret zien (al spoedig geflankeerd door dat van zijn

echtgenote, Mary Warren), maar tevens, in onlosmakelijke samenhang ermee, een levendige schildering van allerlei mensen en situaties die met elkaar iets zichtbaar maken van een boeiend stuk kerk- en zendingsgeschiedenis zoals zich dat in deze eeuw in Engeland en daarbuiten heeft afgespeeld.

Het is tekenend, dat het verhaal niet in Engeland maar in India een aanvang neemt: ergens in een zendingshuis in Noord-India kijkt een kind in de dansende vlammen van het haardvuur en luistert het naar zijn moeder die voorleest – de vroegste herinneringen van een leven, vól van verwondering over wat in dit bestaan te zien is en te horen voor wie zich ontvankelijk openstelt voor de werkelijkheid om hem heen. Overigens is Max Warren niet geboren in India, maar in Ierland, in de zomer van 1904. Slechts acht jaar, van 1904 tot 1912, heeft hij in India doorgebracht, waar zijn vader zendeling was in dienst van de 'Church Missionary Society', het grote Engelse zendingsgenootschap dat door de 'evangelical' <sup>2)</sup> vleugel van de Kerk van Engeland gedragen wordt. Dan buigt de lijn terug naar Engeland, naar de voorbereidende school, waar fouten in Latijns proza nog door lichamelijke tuchtiging werden gecorrigeerd; naar 'Marlborough', een spartaanse kostschool met voortreffelijk onderwijs; tenslotte naar Jesus College en Ridley Hall, Cambridge: een periode, die eindigde in 1927, toen Max Warren in dienst van de C.M.S. werd uitgezonden naar Nigeria. Door dit alles heen loopt als een rode draad het verhaal van een geestelijke ontplooiing, zonder grote schokken, binnen de context van een warm, evangelisch vroomheidsklimaat. Belangrijk waren de ervaringen, als student opgedaan in de zomerkampen van de 'Children's Special Service Mission': 'Aan die vreugdevolle kameraadschap van jonge mannen en vrouwen, overlopend van enthousiasme voor Jezus Christus, heb ik mijn levenslange overtuiging te danken dat ware religie in wezen vol vreugde is, juist omdat zij als basis heeft de onwrikbare zekerheid aangaande de volledige betrouwbaarheid van Jezus Christus' (p. 33). Daarnaast waren er contacten binnen de 'Cambridge Inter-Collegiate Christian Union', een studentenorganisatie van uitgesproken 'evangelical' karakter, en binnen de ruimere, aan de oude N.C.S.V. herinnerende 'Student Christian Movement'. De aanraking met de laatste groepering verruimde Max Warren's geestelijke horizon: hij leerde er van nabij christenen kennen van andere signatuur dan de zijne, met wie hij zich niettemin geestelijk nauw verbonden wist. Het zette op zijn leven het stempel van een uit directe ervaring geboren oecumenische attitude. Ze komt tot uitdrukking in het verslag van de bijeenkomst van een groep van studenten van verschillende geestelijke achtergrond (de 'Broederschap der Verwachting') in de 'Jerusalem Chamber' van de Westminster Abbey in 1927: het vermeldt, dat Max Warren daar een pleidooi hield voor eenheid in verscheidenheid, waarin de nadruk niet zou vallen op de vele dingen die ons scheiden maar op de Ene die ons verenigt <sup>3)</sup>. Tenslotte bevat dit hoofdstuk ook het prachtige verhaal van de eerste contacten met Mary – voor zijn levensontplooiing van beslissende betekenis, zoals ieder die beiden van nabij kent getuigen kan.

Het volgende hoofdstuk draagt een meer dramatisch karakter: het is het verhaal

van een kort verblijf in Nigeria als zendeling, afgebroken door een ernstige ziekte, die gevolgd werd door een tijd van langzaam herstel; tegelijk echter ook het verhaal van een zeer diepe religieuze ervaring, het 'verschrikkelijk' avontuur van een ontmoeting met God in het dal van de vertwijfeling. Ook dát kan een aspect zijn van evangelische spiritualiteit. Het was een heel eigensoortige voorbereiding voor de nu volgende periode, die van het pastoraat – eerst in Boscombe (waar overigens het zwaarste accent viel op het jeugdsecretariaat in het diocees van Winchester), daarna in Holy Trinity Church, Cambridge, de kerk waaraan de grote voorman van de Anglicaanse 'Evangelicals', Charles Simeon, van 1783 tot 1836 als predikant verbonden was geweest. In Cambridge lag het zwaartepunt op het werk voor en onder de studenten. Velen van hen kwamen naar de morgen-diensten; 's middags was er 'open huis' in de 'Vicarage'; voorts vulden tal van pastorale en communale activiteiten het weekprogramma. Ook hier stond Max Warren op een zendingspost. Intussen begonnen de donkere wolken van de dreigende wereldoorlog zich samen te pakken. 'München' dreef hem terug naar de profeten van het Oude Testament. Maar tegelijk leerde hij in een tijd, waarin het leven van zijn gemeente door de oorlog werd opgebroken, hoe belangrijk een gemeenschappelijke eredienst is, een vast patroon van 'worship', dat houvast biedt temidden van al wat wisselt en wankelt: „... ik heb tal van bewijzen dat juist deze aan al het andere voorafgaande nadruk op de gemeenschappelijk gevierde eredienst, waarvan de preek een integraal onderdeel was, in de diepe plaatsen van hart en geest de gemeente voorbereidde voor de spanningen en het lijden en de beproevingen van de oorlog” (p. 101).

In 1942 kwam – onverwacht – de benoeming tot algemeen secretaris van de C.M.S. Enkele interessante hoofdstukken zijn gewijd aan het werk binnen dit kader. Het hoofdstuk dat handelt over het werk op het zendingskantoor – 'Salisbury Square', wat oud en muf, maar vol nostalgische herinnering voor wie er gewerkt heeft – zou verplichte lectuur moeten zijn voor ieder die bij kerkelijke of semi-kerkelijke „administratie” betrokken is. Het lijkt moeilijk, de Geest te associëren met een bureau, spiritualiteit met organisatie. Dat het desondanks kán, toont juist dit hoofdstuk aan. Maar het vraagt wel om geestelijke openheid en inventiviteit, om de bereidheid, zich in te leven in de vragen van anderen en om eigen betekenis te relativeren. Het zal niemand gegeven zijn, dit alles in volle harmonie in eigen werk gestalte te doen aannemen. Maar duidelijk is, dat juist ook de „administratie” van kerk en zending alleen goed kan functioneren binnen de context van een vooral niet loodzware, maar wel warme, levende, op de kern van de zaak betrokken spiritualiteit.

Een volgend hoofdstuk handelt over de zendeling, de 'missionary'. Max Warren is niet bereid, verontschuldiging te vragen voor het gebruik van dit woord. Op een conferentie van leiders van de Anglicaanse gemeenschap merkte een geleerd spreker op dat, hoewel het Nieuwe Testament wel weet van mensen die worden uitgezonden, het geen zelfstandig naamwoord kent om die gedachte tot uitdrukking te brengen, en dat daarom het woord „zendeling” zou moeten worden uitgebannen.

In de stilte die volgde, vroeg Max Warren wat dan wel de betekenis was van het woord apostel. Dit betekent niet dat Max Warren de ogen sluit voor de negatieve associaties van het woord „zending”. Hij verdedigt niet „de beperkte horizon van veel zedingsdenken”. Hij heeft een levendige sympathie voor Afrikaanse en Aziatische christenen die luid protesteren tegen de vele vergissingen die zendingen hebben gemaakt en nóg maken – maar hij herinnert zich ook de vergissing die zij niet maakten: ze hebben het Evangelie niet tot zwijgen gebracht. Daarom heeft hij in zijn werk voor de C.M.S. steeds het zwaartepunt willen leggen bij het werk van de mens die met de boodschap tot andere mensen uitgaat: „... het doel is altijd geweest door mensen, met mensen, voor mensen ten einde een christelijke gemeenschap in het leven te roepen” (p. 133).

Boeiend zijn ook de hoofdstukken over de oecumenische beweging en over de Kerk van Engeland en de Anglicaanse gemeenschap. Gedurende vele jaren bevond Max Warren zich in het hart van de oecumenische beweging. Niet altijd was hij het met de gang van zaken eens: zo had de integratie van Wereldraad en Internationale Zedingsraad niet zijn volle sympathie, al heeft hij in Ghana niet tegengesteld, omdat hij beseftte dat een verwerping van de motie tot integratie juist ook voor het werk van de Internationale Zedingsraad funeste gevolgen zou hebben. Ook in de Anglicana heeft hij met kritische toewijding een belangrijke rol gespeeld, waarschuwend tegen „hubris” (overmoed) en isolationisme, de vensters openend naar andere kerken en werelddelen. Het werk als kanunnik van de Westminster Abbey – in zekere zin een „zending” in het hart van Engeland – sloot hier harmonisch bij aan. Voor Max en Mary Warren was het romantische huis in de stille „cloisters” een centrum van wijd-uitstralende activiteit, voor velen uit hun brede kring een huis waarin christelijke gastvrijheid in de diepste zin van het woord genoten werd. En ook in het huis op de heuveltop aan de zuidkust, waar dit boek geschreven is, vertoont het leven van de Warrens, onder andere omstandigheden, een zelfde patroon: dat van een leven met wijd uitzicht en wezenlijke diepgang. Max Warren's levensverhaal doet ons iets van de diepste dimensie van het woord „zending” verstaan.

J. van den Berg

1) Max Warren, *Crowded Canvas*. Some experiences of a life-time, London etc. (Hodder and Stoughton) 1974, £ 3.95.

2) Het woord 'evangelical' is moeilijk te vertalen. Het duidt die stromingen en bewegingen aan, die in duidelijke continuïteit met de evangelische opwekkingsbeweging van de achttiende en negentiende eeuw sterke nadruk leggen op het persoonlijk beleven en getuigend doorgeven van de centrale waarheden van het christelijk geloof, inzonderheid van die welke door de reformatie zoals zij in Engeland gestalte aannam beklemtoond zijn. Het soteriologisch aspect ontvangt een zwaar accent; de uiterste rechterflank van de 'evangelicals' neigt tot fundamentalisme en isolationisme, maar het zou onjuist zijn, van hieruit de gehele beweging te karakteriseren.

3) "... he begged us to emphasize not the 'whats' that divide but the 'Whom' that unites", p. 50.

Orlando E. Costas, *The Church and its Mission: A chattering critique from the Third World*. Wheaton-Illinois 1974, 313 pp.

„Dit boek is een uitdagende poging om te komen tot een integrale samenhang tussen missionaire theorie en praxis”. Zo presenteert de auteur zijn met evangelisch élan geschreven missiologische studie. Die poging betekent voor hem tegelijk een radicale kritiek op de kerken van de Noord-Atlantische wereld. Naar zijn mening gaat het ook niet meer om wat de eerste taak van de christelijke gemeenten, maar welke hun *totale* opdracht in de wereld is (pp. 10-11).

De studie van O. Costas vormt in meer dan één opzicht een waardevolle en boeiende bijdrage aan een verdere ontwikkeling in het missionaire denken en doen van de christelijke kerken.

Om te beginnen zien wij hier een van de eerste pogingen van een theoloog uit de Derde Wereld om een eigen, all-round missiologische visie te presenteren. Het meeste wat op dit terrein ons vandaar bereikt, behandelt of slechts bepaalde aspecten van het zedingsprobleem, of wordt, in de meeste gevallen, niet uitdrukkelijk als missiologisch werk aangeboden.

Het werk van Costas begint vervolgens, merkwaardig genoeg, daar waar het onlangs in dit tijdschrift besproken boek van G. Evers, 'Mission, Nicht-Christliche Religionen, Weltliche Welt' eindigt. Het vraagt teken dat deze plaatst bij een brandend probleem van de hedendaagse zedingswetenschap: is er nog een algemene missiologie mogelijk nu de concrete situatie en het primaat van de praxis zo centraal staan, wordt hier eigenlijk onverwacht beantwoord. Men hoeft het met de opvattingen van Costas niet eens te zijn, maar feitelijk is zijn boek een proeve van hoe dit wél zou kunnen. Dit wordt nog des te interessanter als men bedenkt dat hij op een van de meest kapitale punten van zijn missiedenken niet verschilt van Evers. Voor beiden betekent zending: solidaire zorg en inzet voor de mens in zijn concrete situatie, een deelname van de kerk aan Gods bevrijdende missie in de geschiedenis van de mensheid.

Dat betekent dat Costas twee blijkbaar moeilijk verenigbare polen op een zinnige wijze met elkaar verbindt: de elementen van een meer algemeen geldende missie-theologie én de noodzaak van een lokale, historische en situationeel bepaalde missie-methodiek en praxis.

In verschillende opzichten is zijn studie duidelijk door de concrete omstandigheden bepaald:

1) Zijn feitelijk vertrekpunt is niet de westerse missiologie, maar de situatie van de Latijns Amerikaanse samenleving met zijn groeiend bewustzijn van afhankelijkheid en onderdrukking. Inzet voor echte bevrijding, in bijbelse zin, vraagt om een eenheid van getuigenis en dienst, theorie en praxis, of zoals Costas dit noemt, een „holistische interpretatie van de christelijke zedingsopdracht”.

2) Zijn analyse is sterk gekleurd door een typisch protestants probleem: de verhouding kerk/missie. Vanzelfsprekend benadert hij dit vraagstuk, als 'evangelical', vanuit een uitgesproken evangelistisch standpunt. Maar hij doet dit op een zeer kritische en originele wijze.



3) Dit laatste blijkt o.a. uit de indringende kritiek op de Noord-Amerikaanse missiologische school van de 'Church-Growth', een beweging, ontstaan na 1955 en waarvan het 'Institute of Church-Growth' te Pasadena het resultaat is. (D. McGavran).

4) Uitvoerig analyseert Costas de ontwikkelingslijn die langs de conferenties van Uppsala tot Bangkok, via de invloed van Latijns Amerika, aan de dag treedt. Een onderdeel hiervan vormt een kritische beschouwing over de theologie van de bevrijding.

Al deze facetten zijn concreet genoeg om een eerste, wel begrijpelijke drempel-vrees, te doen overwinnen. Het begin van het boek doet namelijk nogal abstract-theoretisch en erg schematisch aan. Maar ook dit eerste hoofdstuk eindigt al met een veelbelovend en verfrissend perspectief: de beklemtoning van het praxeologisch karakter van de Bijbel.

Het tweede hoofdstuk behandelt de verhouding kerk-missie en eindigt met een besliste afwijzing van de, volgens Costas, teveel op kwantitatieve kerkgroei ingestelde school van Peter Wagner en McGavran. Het is vooral het anthropologisch-functionalistisch syndroom dat hen parten speelt. In het laatste hoofdstuk (God's mission and the church's tensions) wijst de schrijver op de spanningsvelden tussen God's missie en de historisch gegroeide vragen en zendingsaanpak bij de kerken (misgroeiing van het missiebegrip, onbijbels en a-historisch denken).

Naar aanleiding van de Conferentie van Uppsala wordt uitvoerig aandacht besteed aan de „Frankfurter Erklärung” en Peter Beyerhaus. Tegelijk meent Costas een 'shattering critique' te moeten richten op de Noord-Atlantische theologieën van de Hoop, de Politiek en de Revolutie.

Het zijn ondertussen wel als bekend veronderstelde bezwaren van de zijde van vele Latijns Amerikaanse theologen, die hier worden samengevat.

De vraag is of Costas niet gewoon over het hoofd ziet dat men in Noord-Atlantische *missiologische* kringen, althans bij die van Europa, daarmee maar weinig moeite heeft. Afgezien van de te verwachten, typisch evangelische accenten van Costas' werk, is het onwaarschijnlijk dat men vanuit die hoek veel moeite zal hebben met de hoofdlijnen van de hier geschetste missiologie. Integendeel. Het meer „holistisch” denken, als het over missie en zending gaat, - waarbij de totale mens en zijn samenleving, de concrete historische situatie waarin deze verkeren en de praxis de voornaamste vertrekpunten vormen -, is zoal geen gemeengoed dan toch zeker dé richting waarin het missionair denken en doen in Europa zich beslist beweegt.

De studie van Costas kan zeer zeker een positieve bijdrage leveren tot verder gesprek tussen 'evangelicals' en 'ecumenicals' binnen de protestantse wereld en en tussen hen en de katholieke missiologen voor wie kerk en kerkgroei hun diepste betekenis ontlenen aan hun zichtbare betrokkenheid op het beloofde Rijk Gods. Slechts vanuit dit in Jezus Christus verschenen Rijk is de zending der kerken in de onheilsgeschiedenis van de mensheid pas volledig te begrijpen en zinvol te realiseren. Het warme pleidooi dat Costas hiervoor houdt, onderschrijven wij graag.

J. M. van Engelen

*Aan dit nummer werkten mee:*

J. Verkuyl,  
hoogleraar in de missiologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

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

J. van Lin,  
secretaris Pauselijke Missiewerken Den Haag; in 1974 gepromoveerd aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op een proefschrift over ontwikkelingen van de theologie der godsdiensten in de wereldzendingconferenties.

J. Heijke,  
sinds voorjaar 1974 verbonden aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit te Nijmegen als docent vakgroep missiologie, afd. Afrika.

Orlando E. Costas,  
afkomstig uit Costa Rica, waar hij studieseocr. is van de beweging die getypeerd wordt door de naam In-Depth Evangelism en waar hij tevens betrokken was in het theologisch hoger onderwijs. Hij heeft doct. examen missiologie gedaan aan de V.U. te Amsterdam en bereidt zich nu voor op een dissertatie over missiologie in de context van Latijns Amerika.

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

## Ter inleiding

In dit vrije nummer van „Wereld en Zending” beginnen wij met een „In memoriam” in verband met het plotseling overlijden van prof. dr. J. C. Hoekendijk. Hans Hoekendijk was op allerlei wijze verbonden met de instanties die in dit tijdschrift samenwerken. Wij hebben prof. dr. J. M. van der Linde gevraagd om dit „In memoriam” te schrijven. Van der Linde was zijn eerste promovendus in Utrecht en later zijn meest nabije medewerker, die wellicht meer dan iemand anders kan vertolken wat in hem leefde en hoe zwaar het verlies is dat zowel de wereld als de zending heeft getroffen door zijn verscheiden.

Dr. R. M. K. van der Grijp, kerkhistoricus aan het Lutherse Seminarie in San Leopoldo (Brazilië) schrijft over een onderwerp, dat ook in dit tijdschrift reeds vaak aan de orde is geweest: *die* geschiedschrijving van „jonge” kerken waarbij het *vertrekpunt* niet meer ligt in het Westen, maar in die landen zelf en waarbij ook de keuze van de onderzoek-methodes bepaald wordt door dat vertrekpunt. De context voor het artikel van Van der Grijp is uiteraard Latijns Amerika.

Dr. J. A. B. Jongeneel, docent aan de Theologische Hogeschool in Ujung Pandang (Indonesië) heeft een onderzoek ingesteld naar de ontwikkeling en groei en uitdagingen voor christelijke literatuur in Indonesië.

In het tijdschrift „De Heerbaan”, dat aan „Wereld en Zending” voorafging, is daar vaak aandacht aan geschonken. Het artikel van dr. Jongeneel is op die bijdragen een welkome aanvulling.

Mevr. H. L. Tobing, afkomstig uit de Bataklanden en thans lectrice in de Indonesische taal in Yale (V.S.) heeft ons gevraagd om opname van een schets over de Duitse pionier-zending Otto Marcks, die in de Bataklanden gemakshalve Tuan Markus werd en wordt genoemd. In een paar inleidende aantekeningen bij die schets heb ik uitgelegd waarom de redactie zo gaarne aan dat verzoek voldeed.

Na deze schets over het leven van een pionier-zending aan het begin van deze eeuw volgt een artikel van drs. H. J. ter Bals, medewerker van D.I.S.K. (Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken) over

een gebied waar momenteel andere pioniers bezig zijn en nodig zijn, het gebied van de communicatie van het Evangelie in de stedelijke en ge-industrialiseerde samenleving. Zijn bijdrage vertelt van de laatste consultatie op dat gebied in het land dat op dit terrein de meeste ervaring heeft en het meest geëxperimenteerd heeft: Japan.

Daarna volgt een bijdrage over Namibië (Zuidwest-Afrika) van de Lutherse bisschop dr. Johannes Lukas de Vries. Dr. de Vries is een Namibiër, behorende tot de zwarte bevolking van zijn land, dat nu in het geheel van Zuidelijk Afrika in het brandpunt van de wereldbelangstelling staat.

Er zijn weinig mensen die zich zo het recht tot informatie en stellingname hebben verworven als hij. Hij is docent geweest aan het Seminarium Paulinum te Otjimbengwe. Hij promoveerde in Brussel in 1972 op een dissertatie waarvan de titel luidt: *Sending en kolonialisme in Suidwes Afrika*. Die invloed van die Duitse kolonialisme op die sendingswerk van die Rijnse Sendinggenootskap in die vroeëre Duits-Suidwes Afrika (1880-1914/18).<sup>\*</sup> Daarna is hij bisschop geworden van de Lutherse kerk in Namibië en staat in diepe verbondenheid aan de Heer midden in het spanningsveld van dat gebied met radicale onverschrokkenheid en evangelisch ongeduld. Wij zijn hem dankbaar, dat hij midden in zijn drukke werk ons deze bijdrage heeft willen afstaan, die evenals zijn dissertatie om met zijn co-promotor te spreken „een open brief genoemd kan worden aan de westerse christenheid”.

J. Verkuyl  
eindredacteur

\*) Zijn co-promotor prof. dr. J. M. van der Linde schreef daarover in „Wereld en Zending”, 1e jrg. no. 3, 1972.

J. M. VAN DER LINDE

## In memoriam Johannes Christiaan Hoekendijk 1912-1975

Hoewel zijn lichamelijke krachten de laatste jaren op zware proef werden gesteld, overleed toch onverwacht tijdens een vakantie op Long Island (USA) op 25 juni 1975 onze collega, leermeester en vriend professor Hans Hoekendijk, hoogleraar in New York.

Hij werd op 3 mei 1912 op Java geboren, op de zendingspost van Garut in een indonesisch-moslimse omgeving, en hij groeide op in de belevenis van de apostolaire inzet van zijn ouders. Op zijn dertiende jaar terug in Nederland leek het gedurende de H.B.S.-tijd dat hij geen zending van vader op zoon zou worden, maar vanaf 1930 was hij gedurende zes jaar op de Zendingsschool van Oegstgeest te vinden. Daarna kwam hij direct door naar Utrecht en studeerde er theologie. In het vijfde jaar had hij zijn dissertatie al op papier, maar die ging in de duitse furie verloren. Op Hemelvaart 1940 werd hij geordend als zendingspredikant (een tautologie zal hij later zeggen) in de Laurenskerk van Rotterdam, een week voor de ondergang van binnenstad en kerk.

Uitgaan naar Indonesië was uitgesloten. Hij werd voorlopig secretaris van de N.C.S.V., reizend naar de afdelingen. Wie hem toen mocht meemaken, weet welke inspiratieve „souffleursrol” hij toen al vervulde.

Hij begon te publiceren. Zijn eerste boekje was: *Vragen der wereldkerk*, (1941) een leidraad voor zendingstudiekringen. Het ene thema, waaraan hij in variaties een leven lang trouw zal blijven.

In de oorlogsjaren deelname aan het verzet, hulp aan joodse kinderen, onderduiken en gevangenschap. In 1944 door onze regering naar Londen geroepen, strandden de Hoekendijks in Zwitserland. Daar werk onder vluchtelingen.

In 1945 als nood-zendingsconsul via Londen voor een jaar naar Indonesië. Hij moest als majoor in battledress reizen. Een majoor, een meerdere te zijn en offensief en defensief zich in battledress kleden, daar zag hij in zijn leven steeds meer van af. Hij leed onder de plus-positie die de kerk in de geschiedenis innam: evangelisatie plus civilisatie plus pacificatie, de binding van de kerk aan cultuur en imperium, waarbij een kunstmatige ongeoorloofde spanning ontstond tussen binnenwacht en buitenstaanders.

Hij zocht de minus-positie der kerk: ondergeschikt, dienstbaar voor anderen, de mensen betuigend het begin van hun levensverhaal bij Jezus te zoeken.

Dertig jaar heeft hij sinds de oorlog over deze dingen bijbels, historisch en „systematisch” mogen studeren, doceren en publiceren.

In 1946 leidde hij een jaar Bossey, van 1947-1949 was hij secretaris van de Nederlandse Zendingsraad. In 1948 verdedigde hij in Utrecht zijn onder de vele bedrijven door herschreven dissertatie *Kerk en volk in de Duitse Zendingswetenschap*. Een klassieke blijver in de missiologie, maar bij verschijnen niet als zodanig herkend.

Dan drie jaar secretaris voor evangelisatie bij de Wereldraad in Genève, om in 1953 kerkelijk hoogleraar in Utrecht te worden en in 1959 gewoon hoogleraar voor de kerkgeschiedenis der twintigste eeuw, en kerkelijk docent voor de geschiedenis en het wezen van het apostolaat.

In 1965 was hij er aan toe om zijn theologoumena, met veel ingehouden vuur in Europa en voor de wereldkerk in grote consistentie herhaald, elders in een andere context van leren en leven te testen. Op één dag kreeg hij twee uitnodigingen uit de USA: Harvard en Union Seminary. Het werd Union. Wat die tien jaar in New York, met vele reizen in het buitenland, precies hebben opgeleverd, zal naar ik hoop op korte termijn worden geïventariseerd en later gepubliceerd. Ook wordt er aan gewerkt om zijn hele gedrukte en ongedrukte geestelijke nalatenschap op een centrale plaats toegankelijk te maken.

Zijn drie laatste publicaties uit 1970 en 1974/5 moge ik noemen: *Horizons of Hope* (1970, *Tidings*, Nashville, Tennessee USA), een gepopulariseerde transparant van zijn apostolaatstheologie. Wat meer toegespitst in de vier voordrachten, met die van D. McGavran, P. Beyerhaus en A. Tippett uitgegeven in *Christopaganism or Indigenous Christianity* (Carey Library, S. Pasadena, Calif. USA 1975). En zijn laatste samenvatting in gesprek met Israël: *Christian Mission in Crisis*, een voordracht in mei 1974 gehouden op een Auschwitz Colloquium in New York. Deze lezing zal in druk verschijnen.

Hans Hoekendijk heeft in de Nederlandse Zendingsraad (oprichting *De Heerbaan*), vanuit Genève en vanuit Utrecht voor velen veel betekend. In Nederland hebben wij aan zijn visie en initiatief de oprichting van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te danken. J. Verkuyl heeft terecht aan dit werk van Hoekendijk goede woorden

gewijd in zijn *Inleiding tot de nieuwere Zendingswetenschap* (1975).

En nu verder. Is Hoekendijk passé? Het ziet er eerder naar uit dat hij naar de wezenlijke vragen die hij stelde ten aanzien van God – wereld – kerk in wijdere kring ontdekt zal worden. Dat zou hij dan met Karl Barth, van wie ook hij indertijd veel opstak, gemeen hebben. Ik hoop dat in het komende jaar een speciaal nummer aan de betekenis van het werk van Hans Hoekendijk kan worden gewijd.

Hij had en heeft de éne wereldkerk met haar vele vragen en daarbinnen iedere kerk, gemeente en christen nog veel te vragen en te zeggen. Op canonicatie heeft hij zelf nooit gerekend. Van hem kan men zeggen wat van de door hem zo gewaardeerde Zinzendorf gold: „Er hat Ideen geäusert”, gedachten die vèr dragen. Er zijn tot nu toe weinig mensen in de kerk geweest die zo hardnekkig op Gods alomvattende zendingseconomie hebben gewezen als hij, en op Gods Rijksheil, de sjaloom, als bevrijding en zegen voor de wereld.

Zijn eigen levenstijd en werk viel dicht door lichamelijk lijden. Hij bevestigde tot het einde van zijn leven steeds sterker dat wij Gods beloften hebben te horen en te vertrouwen, ook al valt er nog niets te zien. Hij reikhalste in „pro-volutie” zoals hij dat noemde, met heel de schepping naar het éne punt waar het universum naar heeft uit te zien: de glorieuze vrijheid waarnaar het kreunt en hijgt: de kinderen van God. Die kinderen van God zag hij nu in de geschiedenis nog niet werkelijk geëmancipeerd in hun bestaan. Zij hebben alleen nog maar „het apéritif (aparche) van de Geest” geproefd en weten niet hoe op de juiste wijze te bidden. Van triomfalisme is geen sprake.

Een zwarte legende wil dat Hans Hoekendijk tegen de kerk was of zelfs haar kapot maakte. Hij was wel erg kort in zijn spreken over de kerk en gaf ruimte voor misverstaan. Hij leefde claustraal en reduceerde theologie en geschiedschrijving, maar om tot de ontgrenzing te komen van Gods alomvattende verlossing en bevrijding. Sprak, werkte en leefde hij voor iets anders dan voor Gods éne apostolische kerk, die als opdracht heeft teken, sacrament en funktie te zijn van Gods allen en alles omvattende zendingseconomie?

Een studie over hem als kerkvisitator en kerkleraar is in komende tijd zeer op zijn plaats.

Dankbaar gedenken wij op deze plaats zijn gloedvolle en nederige dienst, de man „met een obsessie voor de historia Jesu”.

## Op weg naar een Latijns Amerikaanse kerkgeschiedenis

### EEN NIJPENDE TOESTAND

In Latijns Amerika heeft de Kerk van oudsher een overheersende rol gespeeld, en ze heeft er tot heden toe een verbazingwekkende vitaliteit bewaard. Toch heeft de Latijns Amerikaanse seminarist of student in de theologie niet een enkel handboek ter beschikking, waaruit hij de kerkgeschiedenis van zijn continent in een duidelijk gearticuleerde, evenwichtige indeling kan bestuderen. Dat dat zo is, heeft allerlei oorzaken.

Ten eerste is Latijns Amerika, hoewel het een zekere culturele eenheid bezit, een enorm uitgestrekt gebied met grote regionale verschillen, waarover men niet zo gemakkelijk een overzicht krijgt. Ten tweede is de Kerk er langs onderscheiden wegen binnengekomen: via het „middeleeuws” (= voor-reformatorisch en voor-tridentijns) christendom van de veroveraars, via de missie-orde, via immigratie in de 19e en 20e eeuw, via protestantse zendingsgenootschappen. Die stromingen zijn nog lang niet tot integratie gekomen. Niet alleen hebben de van oudsher antagonistische groepen (katholiek – protestant) nog de grootste moeite om zichzelf en de ander als integrerend deel van de Kerk van Christus in Latijns Amerika te zien, maar ook parallelle stromingen (religieuze orde en instituten, de verschillende protestantse denominaties) vertonen nog sterk de neiging, de gehele werkelijkheid vanuit hun eigen optiek te willen interpreteren. Dat betekent dat zo'n groep, gesteld al dat ze het ooit tot het schrijven van een kerkgeschiedenis brengt, gewoonlijk voor niet meer dan een klein onderdeel daarvan aandacht heeft, en dat dan meestal nog vanuit een heel speciaal ideologisch criterium beoordeelt: dat van de Spaanse of Portugese kolonisator, dat van de Vaticaanse pastoraal, dat van de superieure angelsaksische cultuur of iets dergelijks.

Een derde oorzaak die de achterstand in het Latijns Amerikaans kerkhistorisch onderzoek verklaart is het feit, dat dit continent een ontwikkelingsgebied is, waar de universiteiten hun uiterste best doen om in de behoefte aan leraren, technici en bestuursambtenaren te voorzien, maar

gewoonlijk voor een schijnbaar onrendabele bestudering van het verleden weinig geld over hebben.

Mutatis mutandis kennen wij al die problemen in Europa ook wel. Ook hier is de traditionele kerkgeschiedschrijving sterk regionaal en confessioneel begrensd, ook hier worden criteria van theologie en kerkpolitiek vaak gehanteerd ten koste van een meer integrale aandacht voor de tot het heil geroepen mens; en ook hier is, zij het om andere redenen, een devaluatie van de historische wetenschappen niet onbekend. Maar uiteindelijk staat in Europa het kerkhistorisch onderzoek in een traditie van eeuwen. In Latijns Amerika is dat niet zo, en daarom is de toestand er veel nijpender.

### DE OPRICHTING VAN CEHILA

Daarom is het bijzonder verheugend, dat er in dit continent in enkele jaren een breed samenwerkingsverband van kerkhistorici tot stand is gekomen onder de naam Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latino-América, kortweg CEHILA. Deze organisatie is een vrucht van de wijdvertakte vernieuwingsbeweging, die in het spoor van de Latijns Amerikaanse bisschoppenconferentie van Medellín (1968) partij heeft gekozen voor de *mens*, met name voor de mens die op wat voor wijze dan ook het slachtoffer is geworden van economische of ideologische uitbuiting. Dat CEHILA zich in dit perspectief stelt, heeft meteen al een aantal consequenties voor z'n werkwijze.

(1) De groep gaat bij haar onderzoek niet uit van een bepaalde kerkelijke structuur of stroming, om vervolgens na te gaan hoe deze in Latijns Amerika wortel heeft geschoten, maar van de menselijke samenleving, om zich vervolgens af te vragen wat de evangelieprediking voor deze cultureel-anthropologische werkelijkheid heeft betekend. (2) Hoewel het initiatief van rooms-katholieke zijde gekomen is, interesseert CEHILA zich krachtens z'n uitgangspunt voor het christendom in alle verschijningsvormen, zodat het team qua werkwijze en samenstelling voluit oecumenisch is. (3) Aangezien de theologische bezinning, die in de conferentie van Medellín haar eerste referentiepunt vond, momenteel in de fase verkeert die als Theologie van de Bevrijding bekend staat, spreekt het vanzelf dat CEHILA, als het op de interpretatie van de geschiedenis aankomt, aan deze theologie z'n criteria ontleent.

Het was de kerkhistoricus Enrique Dussel uit Mendoza in Argentinië,

die zich al vóór Medellín moeite had gegeven voor een analyse van de continentale kerkgeschiedenis op het spanningsveld van verdrukking en bevrijding, en die zijn desbetreffende vingeroefeningen neerlegde in zijn boek *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, 1967). Dussel werd dan ook de geestelijke vader van CEHILA, en fungeerde vanaf de eerste voorbereidende vergadering, die in mei 1972 in Montevideo plaatsvond, als voorzitter van de organisatie. Naast hem kwam als uitvoerend secretaris de Colombiaan Jaime Díaz.

#### REGIONALE WERKGROEPEN

In die eerste fase kreeg CEHILA z'n identiteit als commissie ter voorbereiding van een handboek, dat zou verschijnen onder de titel *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Dat is ook thans nog het voornaamste project waaraan gewerkt wordt. Het maakte van meet af aan een indeling in regionale werkgroepen nodig, teneinde de geografische uitgestrektheid van Latijns Amerika beter te kunnen overzien en ook het bijeenroepen van vergaderingen te vergemakkelijken. Momenteel zijn er acht van zulke regionale werkgroepen, te weten: (1) de „Zuidhoek” met Argentinië, Chili, Paraguay en Uruguay; (2) Brazilië, dat met zijn Portugese en Afrikaanse invloeden een heel eigen eenheid vormt; (3) de landen van de oude Inca-cultuur, t.w. Peru, Bolivia en Ecuador; (4) Colombia en Venezuela; (5) Midden-Amerika, dat naar men weet uit een min of meer homogene groep van zeven landen bestaat; (6) Mexico; (7) het Caribisch gebied, voor zover dit een „latijnse” cultuur bezit; (8) de immigranten van Latijns Amerikaanse herkomst in de Verenigde Staten en Canada.

Deze indeling is niet geheel vanzelfsprekend. Men had Chili anthropologisch gezien ook bij Peru en Bolivia kunnen trekken, en ook was het denkbaar geweest de landen van Bolívars 'Gran Columbia' (Ecuador, Colombia, Venezuela en Panama) als een eenheid te beschouwen. De wens, het continent in een aantal hanteerbare „blokken” op te delen, heeft hier blijkbaar de doorslag gegeven. Opvallend is de uitsluiting van de Britse en Nederlandse gebiedsdelen in het Caribisch gebied. Haïti, ofschoon Frans-talig, wordt nadrukkelijk wél opgenomen in het project, omdat men het als een schoolvoorbeeld beschouwt van de menselijke tragedie, waarvan in meerdere of mindere mate heel Latijns Amerika het slachtoffer is. De overgebleven Franse gebiedsdelen zijn, zover ik weet,

nog niet ter discussie gekomen; waarschijnlijk beschouwt CEHILA ze als een quantité négligeable.

#### PERIODISERING

Een andere behoefte, die meteen opkwam bij de voorbereiding van de *Historia general de la Iglesia en América Latina*, was een voor alle werkgroepen aanvaardbare periodisering. Na uitvoerig overleg op de beide eerste algemene vergaderingen, die respectievelijk in januari 1973 te Quito en in juli 1974 te San Christóbal de las Casas (Chiapas, Mexico) gehouden werden, is er tot een indeling in drie tijdperken en een onderverdeling in acht perioden besloten.

Het eerste tijdperk is dat van de Spaanse en Portugese kolonisatie, dat loopt van 1492 tot 1808. Het kerkelijk handelen in die tijd laat zich logisch ontleden in de fasen van evangelisatie, organisatie en effect op de samenleving. Maar aangezien er voor de overgang van de ene in de andere fase geen algemeen toepasselijke chronologie te vinden is, blijft het in dezen bij een onderverdeling in thema's, die alleen uit een soort systeemdwang als perioden (1, 2 en 3) betiteld worden. Het tweede tijdperk loopt tot ca. 1930, en heeft als centraal thema de rol van de Kerk in het gedekoloniseerde Latijns Amerika. Het valt uiteen in de perioden 4, 5 en 6, betreffende de politieke emancipatie (1808-1840), de consolidatie van de nieuwgevormde staten (1840-1870) en de reorganisatie van de Kerk na het Eerste Vaticaans Concilie (1870-1930). Het centrale thema van het derde tijdperk is de ontwikkeling van een Latijns Amerikaans zelfbewustzijn in de Kerk, onderverdeeld in de periode van de katholieke lekenbewegingen en de ontdekking van het sociale vraagstuk (1930-1962) en de jaren sinds het Tweede Vaticaans Concilie (1962-heden; samen de perioden 7 en 8).

Men kan tegen deze periodisering allerlei bezwaren inbrengen. De criteria zijn nogal formeel en richten zich in hoofdzaak op de successen en tegenslagen van de institutionele rooms-katholieke kerk. Ook zou de onderverdeling van de tijdperken overtuigender geweest zijn, als men niet van een missiologisch op een kerkpolitiek principe en vandaar weer op een principe van kerkelijk zelfbewustzijn was overgestapt, maar kans gezien had om over de gehele linie eenzelfde principe aan te houden. De waarde van de thans gevolgde periodisering is echter, dat ze voor alle regionale werkgroepen redelijk bruikbaar is, zodat het straks gemakkelijk wordt, de

ontwikkeling in de verschillende regionen periode na periode te vergelijken en parallel te schakelen. Een eerste, voorlopige uitgave van het handboek is gepland in delen, die elk één regio behandelen, hetgeen om technische redenen het eenvoudigst is. Maar CEHILA denkt nu reeds aan een tweede uitgave, waarin de bijdragen van elke regio per periode samengebracht en gecoördineerd worden. En dat zal aan het desideratum van een *geïntegreerde* Latijns Amerikaanse kerkgeschiedenis zeer ten goede komen. Men kan natuurlijk met Johan Huizinga zeggen, dat periodisering van de geschiedenis altijd op uitwendige, toevallige cesuren berust en daarom hoe kleurlozer, hoe beter is. Maar zelfs al beschouwt men ze als niet meer dan een noodzakelijk kwaad, dan nog is de wens gerechtvaardigd, dat de aangebrachte cesuren de interpretatie, die men aan het historisch verloop der dingen wil geven, verduidelijken en niet verdoezelen. Daarom wordt binnen de regionale werkgroepen ook wel geprobeerd, aan de algemene, formele periodisering een betekenis te geven, die met deze wens rekening houdt. Een mooi voorbeeld daarvan geeft Eduard Hoornaert, de coördinator van de regionale werkgroep Brazilië, als hij de Braziliaanse kerkgeschiedenis indeelt in perioden, waarin het kerkelijk handelen beurteilungen aan banden gelegd en daaruit weer bevrijd werd. Voor de koloniale tijd vindt hij twee „repressieve” perioden, nl. 1557–1614 (gouverneur Mem de Sá en de onderdrukking van de indianen) en 1750–1808 (onderdrukking van het Braziliaans onafhankelijkheidsstreven, met name in Minas Gerais). Na een periode waarin de geestelijkheid zich onbelemmerd in het politiek emancipatieproces kon engageren, volgt er volgens Hoornaert van 1840–1930 een tijd, waarin weliswaar de institutionele kerk een zekere mate van vrijheid genoot, maar tal van religieuze volksbewegingen – van spiritualistische, messiaanse of chiliastische aard – onderdrukt werden. Een nieuwe periode van onvrijheid begint volgens dit schema bij de Braziliaanse revolutie van 1964 (uitvoerige analyse met grafiek in *Revista Eclesiástica Brasileira*, maart 1973).

#### KRITISCHE VRAGEN

De *Historia general* gaat verschijnen in negen delen, met een totale omvang van circa 4500 bladzijden. De voorbereiding voor Brazilië en Mexico is het verst gevorderd, zodat deze delen reeds in 1976 kunnen verschijnen. Voor het laatst blijft bewaard de uitgave van het deel dat als band 1 genummerd zal worden, met een inleiding en overzicht over de gehele

Latijns Amerikaanse kerkgeschiedenis. Het bezig zijn met zo'n encyclopedisch werk heeft iets hachelijks. Buitenstaanders zullen er tegen aankijken als tegen een standaardwerk-voor-jaren, en de suggestie ligt voor de hand, dat hier nu *het* rendement van bijna vijf eeuwen christendom in de Nieuwe Wereld gepresenteerd wordt. Als je dat als medewerker bedenkt, slaat je de schrik om het hart, want is de stand van het kerkhistorisch onderzoek voor zo'n uitgave nu werkelijk rijp? Op tal van terreinen, waarover CEHILA zich een oordeel aanmatigt, is nog maar nauwelijks het meest elementaire vooronderzoek gedaan. Men zou zich 200 promovendi wens, om de meest voor de hand liggende bronnenstudie te gaan uitvoeren.

Het heeft dan ook van allerlei kanten niet aan kritiek op CEHILA ontbroken. Wie zoveel hooi op z'n vork neemt, kan niet anders dan oppervlakkig haastwerk leveren; het is riskant, ja onverantwoord, de hele kerkgeschiedenis van een continent op het Procrustesbed van de bevrijdingstheologie te willen leggen; ideologische vooronderstellingen zullen de auteurs verhinderen, het historisch gebeuren genuanceerd tot z'n recht te laten komen. En mocht het al mogelijk blijken, de geschiedenis te beschrijven onder een gezichtspunt, dat vandaag aan de dag waardevol is, zal het werk dan niet over vijf of tien jaar hopeloos verouderd zijn? Inderdaad, wij leven in een wereld waar waardeorden bijzonder snel veranderen, en Latijns Amerika vormt daarop geen uitzondering. Maar dat is een reden te meer om snel te werken! Het gevaar is niet denkbeeldig, dat men uit bezorgdheid om vooral solide te werk te gaan het moment zou laten passeren, waarop aan een publicatie als deze de grootste behoefte bestaat. Juist nu tekent zich in dit continent een gemeenschappelijke roeping en een christelijk saamhorigheidsbesef af. Juist nu breekt het inzicht zich baan, dat de slaafse afhankelijkheid van Noord-Atlantische theologie, pastoraal en ontwikkelingshulp eindelijk eens moet ophouden; dat de Latijns Amerikaanse mens, juist ook de gelovige mens, in zijn geschiedenis van object tot subject moet worden. Niemand weet, welke tegenkrachten zich in de naaste toekomst in het werk zullen stellen. Door de tekenen der tijden te onderkennen, kan CEHILA nu een kerkgeschiedenis uitgeven, die veel meer is dan een brok academische eruditie: het kan een wezenlijke bijdrage worden voor het zelfbewustzijn van de Kerk hier en nu.

Daar komt nog een overweging bij. Als CEHILA het aandurft midden in het dynamisch proces van de geschiedenis te gaan staan, zullen ook de negen delen van de *Historia general* geen andere pretentie hebben dan een momentopname te zijn van een voortgaand historisch onderzoek. Het is een provisorisch werk, zowel omdat er steeds meer zaak-informatie over het verleden ter beschikking komt, alsook omdat de actuele criteria voor de interpretatie zich zullen ontwikkelen en, naar wij hopen, verdiepen. Dat CEHILA deze consequentie inderdaad aanvaardt, blijkt uit het reeds vermelde feit, dat men reeds vóór het verschijnen van de *Historia general* aan een tweede, anders gestructureerde uitgave denkt. Het blijkt ook uit de nu reeds uitgewerkte plannen, om de resultaten van het onderzoek in gepopulariseerde vorm toegankelijk te maken voor catecheten, religieuzen, christelijke vakbondleiders, onderwijspersoneel en voor de belangstellende leek in het algemeen. Er zullen cursussen over Latijns Amerikaanse kerkgeschiedenis moeten worden aangeboden, ook op elementair niveau, zodat CEHILA zijn historie niet alleen *over* het hele volk Gods, maar ook *voor* het hele volk Gods schrijft.

Trouwens, om momentopnamen van het teamwerk te zien, behoeft de lezer niet te wachten tot het verschijnen van de negen dikke delen. Meer dan honderd medewerkers in het gehele continent besteden een groter of kleiner deel van hun tijd aan dit project, en het spreekt vanzelf dat er dan halverwege wel eens iets publiceerbaars zijn weg naar de uitgever vindt. Zo heeft voorzitter Dussel een tussentijdse balans van zijn inzichten opgemaakt onder de titel *Historia de la Iglesia en América Latina: colonizaje y liberación 1492-1973 (Barcelona, 1974)*, en de reeds genoemde coördinator Hoornaert publiceerde zijn interpretatie van koloniaal Brazilië in *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800 (Petrópolis, 1974)*. Tijdschriftartikelen komen natuurlijk nog gemakkelijker tot stand.

Een andere wijze waarop CEHILA publieke belangstelling trekt en allerlei mensen tot medewerking stimuleert, is de organisatie van internationale symposia. Het eerste symposion was gewijd aan fray Bartolomé de las Casas, de bekende dominicaner missionaris, die opkwam voor de mensenrechten van de indianen; het werd naar aanleiding van zijn 500e geboortedag in juli 1974 gehouden in het Mexicaanse stadje San Cristóbal, waarvan hij eenmaal bisschop was. Bij die gelegenheid vond ook de eerste algemene werkvergadering van CEHILA plaats. Het tweede symposion

is gepland voor juli 1976 in Balboa (Panama), en zal gaan over de rol van het protestantisme in Latijns Amerika. Voor het derde symposion, waarvan plaats en datum nog niet vaststaan, is als onderwerp de positie van het Latijns Amerikaanse Christendom in het kader van de universele kerkgeschiedenis voorgesteld.

#### PROTESTANTISME

Dat bij de werkzaamheden van CEHILA het rooms-katholicisme op de eerste plaats komt, spreekt gezien de historische ontwikkeling vanzelf. Het protestantisme heeft in Latijns Amerika nooit meer dan een marginale plaats ingenomen, en als het in enkele landen niettemin grote verbreiding gevonden heeft (Chili 14 %, Brazilië 8 % van de bevolking), dan is dat voornamelijk vanwege de fenomenale groei der Pinksterkerken in de laatste decennia. Toch is de deelname aan zo'n veelomvattend historisch onderzoek juist ook voor het protestantisme van uitnemend belang. In iedere regionale werkgroep hebben enige protestanten zitting, die voluit kunnen meepraten in de beleidsvorming, en die daardoor gedwongen worden om hun bijdrage betreffende de geschiedenis van het protestantisme te stellen in de brede context van het CEHILA-programma. Doordat de groepen niet alleen inventariserend, maar vooral ook interpretatief te werk gaan, is er een krachtige stimulans gekomen om met voorbijzien van de verbrokkeling in het Latijns Amerikaans protestantisme te letten op de gemeenschappelijke kenmerken ervan, en zich voortdurend af te vragen wat de protestantse evangelieprediking voor de integrale bevrijding van de mens heeft betekend. De protestantse medewerkers vormen ook een eigen inter-regionale werkgroep, die voor het eerst in maart 1975 in Bogotá vergaderd heeft, en waarvan een tussentijds rapport voor het einde van dit jaar in boekvorm zal verschijnen. Zo'n ruim opgezet verband voor het bestuderen van de protestantse kerkgeschiedenis zou zonder het initiatief van CEHILA misschien nog jarenlang niet tot stand gekomen zijn! Een belangrijke vraag was, hoe de geschiedenis van het Latijns Amerikaans protestantisme in de *Historia general* ingepast moest worden. Zou er een apart boekdeel over verschijnen? Zou iedere band van de eerste, per regio geprogrammeerde uitgave aan het slot een hoofdstuk over het protestantisme in die regio bevatten? In Bogotá werd besloten het nóg anders te doen. Er wordt niet alleen binnen iedere regio, maar ook binnen iedere periode een sectie voor het protestantisme gereserveerd, zodat de



protestantse kerkgeschiedenis weliswaar in kleine eenheden verspreid, maar daardoor ook verregaand in de structuur van het werk geïntegreerd te boek komt te staan. Daarnaast denkt men aan de mogelijkheid de diverse protestantse bijdragen in een apart boek te bundelen, voor de lezer die alleen informatie over het Latijns Amerikaans protestantisme wil hebben.

#### PUBLIC RELATIONS EN FINANCIËN

CEHILA werd geboren onder de vleugelen van de Latijns Amerikaanse bisschoppenconferentie (CELAM). In februari 1973 nam de organisatie echter met instemming van dit lichaam eigen statuten aan, zodat ze nu autonoom kan optreden. Dat garandeert enerzijds de vrijheid van het wetenschappelijk onderzoek, terwijl anderzijds ook CELAM zich niet gecompromitteerd behoeft te voelen door eventuele vrijmoedigheden in de publicaties van CEHILA. CELAM heeft het kerkhistorisch projekt niettemin z'n morele steun en blijvende belangstelling toegezegd. CEHILA onderhoudt voorts contact met het Vaticaans Secretariaat voor de Eenheid der Christenen, met de Wereldraad van Kerken, met de Nationale Raad van Christelijke Kerken in de USA en met verscheidene protestantse organisaties in Latijns Amerika. Ook is CEHILA toegetreden tot de Internationale Commissie voor Vergelijkende Kerkgeschiedenis (CIHEC), die ressorteert onder de historische commissie van het UNESCO-comité voor wijsbegeerte en menswetenschappen.

De waarde van deze contacten ligt voornamelijk meer op ideëel gebied – uitwisseling van inzichten, verbreding van publiciteit – dan op het gebied van materiële steun. Reis- en vergaderkosten van de organisatie zijn wel eens ad hoc betaald door bevriende instanties (Adveniat, Theological Education Fund), maar vaste inkomsten zijn er niet. De medewerkers leveren hun bijdrage geheel belangeloos en dragen soms nog uit eigen middelen in de dekking van onkosten bij. Wat er tot nu toe gepubliceerd is, geschiedde op commerciële basis. Maar waar visie en persoonlijk engagement aanwezig zijn, daar zullen ook de materiële middelen telkens weer gevonden worden. De snelle ontwikkeling, die CEHILA in een paar jaar tijds heeft meegemaakt, geeft gegronde hoop voor de toekomst.

J. A. B. JONGENEEL

## Christelijke literatuur in de Indonesische taal

In dit artikel vragen wij aandacht voor de christelijke literatuur in de Indonesische taal. Wij doen dit op basis van een door ons in 1972–1974 ingesteld onderzoek naar de aard en de omvang van de christelijke literatuur in het Indonesisch, waarvan de resultaten zijn neergelegd in een tweeledig werk: 'Bibliografi Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia', dat momenteel bij de christelijke uitgeverij *B. P. K. Gunung Mulia*, Kwitang 22, Jakarta wordt uitgegeven.

In het eerste gedeelte van dit artikel bespreken wij de geschiedenis van het christelijke lektuurwerk in de Maleise taal tot 1945 (er was toen nog geen Indonesische taal), welke wij ook in de inleiding tot bovengenoemde publicatie in kort bestek behandeld hebben.

In het tweede gedeelte van dit artikel geven wij een schets van de naoorlogse situatie van het christelijke literatuurwerk in Indonesia, waarbij wij ernaar streven om tot een inventarisering der problemen te komen en zullen proberen de richting aan te wijzen, waarin de antwoorden gezocht moeten worden. Over dit tweede onderwerp van ons artikel vindt men niets in bovengenoemde bibliografie, en wel omdat dit onderwerp niet beschrijvend van aard is, maar geheel op het uitvoerende vlak ligt.

#### DE GESCHIEDENIS VAN DE CHRISTELIJKE LITERAATUUR IN DE INDONESISCHE TAAL

De geschiedenis van de christelijke literatuur in Indonesië is eeuwenoud. Reeds door de Grote Kerkvergadering van 1624 te Jakarta, toen nog Batavia geheten, werd op verzoek van de Gouverneur-Generaal beraadslaagd, of er een drukkerij te Jakarta moest komen, en zo ja, of er dan enkel met consent gedrukt mocht worden<sup>1</sup>). Hoewel ons het antwoord aan de Gouverneur-Generaal niet bekend is, weten wij wel, dat deze drukkerij er na verloop van tijd inderdaad gekomen is, zodat tijdens het bewind van de Verenigde Oost-Indische Compagnie (1602–1795) niet alleen te Amsterdam en elders in Nederland, maar ook te Jakarta christelijke boe-

ken gedrukt konden worden. In laatstgenoemde plaats verscheen onder meer de verbeterde vertaling van het Kort Begrip, de Catechismus, de Formulieren en Gebeden, van de hand van ds. Melchior Leijdecker<sup>2</sup>). Te Amsterdam werden onder meer de in het Maleis gestelde preken van ds. Caspar Wiltens gedrukt, terwijl in deze plaats ook de complete Maleise psalmberijming van de hand van George Henric Werndly van de persen rolde<sup>3</sup>). Eén jaar later, in 1736, gaf deze Zwitserse predikant, die van 1719–1722 predikant te Makassar geweest was, een Maleise spraakkunst uit, met als aanhangsel „twee Boekzalen van boeken, in deze tale zo van Europeërs, als van Maleiers geschreven”<sup>4</sup>). Zodoende zijn wij goed geïnformeerd over de aard en de omvang van de Maleise literatuur in de zeventiende en de eerste helft van de achttiende eeuw.

In de bibliografie van Werndly wordt onder meer melding gemaakt van acht in druk verschenen en zeven niet in druk verschenen, dus van totaal vijftien vertalingen van de Bijbel uit genoemde periode. Eén ervan is de door de koopman Albert Corneliszoon Ruil gemaakte Maleise vertaling van het Evangelie naar Mattheüs, welke in 1629 te Enkhuizen werd gedrukt, volgens J. L. Swellengrebel waarschijnlijk het oudste voorbeeld van een gedrukte vertaling van een bijbelboek in een niet-Europese taal, uitgegeven ten bate van de Evangelieverkondiging<sup>5</sup>). Ook wordt door Werndly in zijn overzicht gewag gemaakt van de eerste Maleise vertaling van het gehele Nieuwe Testament, van de hand van ds. Daniël Brouwerius, welke in 1668 te Amsterdam werd gedrukt<sup>6</sup>). Pas in de achttiende eeuw kwam de complete bijbelvertaling gereed, welke het levenswerk van ds. Melchior Leijdecker is. Hoewel het manuscript al in 1701 persklaar was, werd het werk pas in 1733 in Latijns en vervolgens in 1758 in Arabisch-Maleis schrift gedrukt<sup>7</sup>). Tot de verschijning van de vertaling van het Oude en Nieuwe Testament door de zendeling Hillebrandus Cornelis Klinkert respectievelijk in 1879 en 1870<sup>8</sup>) en ook daarna nog heeft de Leijdecker-Bijbel, vooral in de Molukken, groot gezag gehad. Nog in onze eeuw is zij herdrukt.

Aan het einde van de achttiende eeuw, na het gereedkomen van de complete psalmberijming en de volledige bijbelvertaling in het Maleis, is het christelijk lectuurwerk in verval gekomen. Hierin komt pas na 1816 verandering, wanneer het Nederlandse gezag na het Engelse tussenbestuur (1811–1816) hersteld wordt. Anders dan ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie geeft het nu de ruimte aan het particulier initiatief

in het algemeen, en dus ook aan het initiatief van de Nederlandse christenheid. In 1814 wordt te Amsterdam het *Nederlands Bijbelgenootschap* opgericht, dat zich al gauw actief inzet voor de vertaling en verspreiding van de bijbel in het Maleis en in allerlei streektalen van de archipel<sup>9</sup>). Hiernaast opereren verschillende verenigingen, die zich richten op het uitgeven en verspreiden van christelijke literatuur in het Maleis. Wij vermelden hier de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur*, die in 1853 werd opgericht, en de *Papieren Zendeling*, die vanaf het jaar 1906 activiteiten ontplooiden en in de twintiger jaren van onze eeuw voortleefde als de *Lectuurcommissie van de Nederlands Indische Zendingbond*. Vooral de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur* heeft zich zeer verdienstelijk gemaakt. L. Tiemersma moet tot haar publicistisch actiefste bestuursleden gerekend worden, terwijl J. L. Martens, die jarenlang voorzitter van de *Vereniging* was, in de jaren 1854–1894 bijna al de vertalingen in het Maleis maakte. De catalogus van 1894 vermeldt 40 nummers, namelijk 36 kleine geschriften (traktaatjes) en 4 grote werken (het Maleis Psalmboek van 1885, dat weliswaar in 1912 nog herdrukt is, maar toen reeds terrein verloor aan *Mazmoer dan Tahllil* van C. Ch. J. Schröder; de Christenreize van John Bunyan, waarvan in 1921 een derde druk verscheen; het dagboek van J. E. Gossner uit het jaar 1894, dat later zijn plaats moest afstaan aan H. I. Schokkings *Bekalan rohani sehari-hari*; en de kerkgeschiedenis van Donner, die in 1927 geheel gewijzigd onder de titel *Hikajat Sidang Djoema'at* verscheen). Toen de *Vereniging* in 1928 vijfenzeventig jaar bestond, is een jubileumboekje uitgegeven, waarin een kort overzicht van de geschiedenis der *Vereniging* gegeven wordt. Daaraan ontleen wij het gegeven, dat Maleise weekbladen zoals *Bentara Hindia* en maandbladen zoals *Penaboer*, *Tjahaja Siang* (Minahassa) en *Penghantar* (Ambon), die rond de eeuwwisseling opkwamen, de taak van de *Vereniging* om in de behoefte aan colportage-lectuur te voorzien, overnamen. „Daardoor zag onze *Vereniging* zich als vanzelf een geheel andere taak aangewezen, namelijk het uitgeven van boeken voor ontwikkelde christenen en voorgangers der gemeenten, waardoor ook het karakter der *Vereniging* veranderde. Was haar oorspronkelijk doel in het Laag-Maleisch werkjes uit te geven, nu verschenen de boeken in het algemeen gebruikelijk Maleisch, door Volkslectuur aangenomen. Had de *Maleisisch-Christelijke Lectuur Vereniging* oorspronkelijk ook gratis verspreiding der lectuur ten doel,

nu werd zij eenvoudig uitgeefster der werken zonder meer<sup>10</sup>). Verder treffen wij in het jubileumboekje van de *Vereniging* een lijst van 70 uitgaven aan, die op dat moment verkrijgbaar zijn; hierop komt nauwelijks nog een publicatie uit de eerste jaren voor.

Behalve de boekenlijsten van de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur* verschaffen de Nederlandse zendingsbladen uit deze tijd de nodige gegevens over de Maleis-Christelijke literatuur van vóór de Tweede Wereldoorlog. Speciaal denken wij aan het door de *Nederlands Indische Zendingsbond* uitgegeven zendingstijdschrift *De Opwekker*, waarin een overzicht is opgenomen van de tot en met 1941 uitgegeven christelijke lectuur in de Maleise taal, geschreven door A. K. de Groot, op dat moment secretaris van de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur*<sup>11</sup>). Hierin worden werken van meer dan 20 uitgeverijen opgesomd. Behalve de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur* en de *Lectuurcommissie van de Nederlands Indische Zendingsbond* verzorgen het Leger des Heils te Bandoeng, *Kalam Hidoep* te Makassar, het *Depot Indjil* te Buitenzorg (= Bogor) en het Advent Zendinggenootschap te Bandoeng een belangrijk deel van de uitgaven, terwijl de drukkerijen van de Bazelse zending te Bandjermasin, van de Protestantse Kerk in de Minahassa te Tomohon, van de Molukse Protestantse Kerk te Ambon en van de Gereformeerde Zending te Soemba van grote regionale betekenis zijn. Wat door Martens, Tiemersma en A. Vermeer in de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur* begonnen is en door H. Kraemer namens de *Nederlands Indische Zendingsbond* is voortgezet, is tenslotte in de jaren voor de Tweede Wereldoorlog geworden tot een brede stroom van protestants christelijke lectuur, in Indonesië, waarbij overigens wel de kanttekening geplaatst moet worden, dat daarbij nog zeer weinig eigen werk van Indonesiërs en Chinezen is<sup>12</sup>). De Batak E. St. Harahap, die de zendingsgeschiedenis van zijn stam schreef: *Hikajat Perdjalanen Indjil di Tanah Batak (1861-1936)*, de Ambonese predikant ds. Tutuarima, het enige Indonesische bestuurslid van de *Vereniging ter bevordering van Maleis-Christelijke Lectuur*, die drie deeltjes overdenkingen *Bidji Gandoem* publiceerde, zijn stamgenoot A. Latumahina, schrijver van een boek over de leiding der gemeente: *Penghantar Djemaat dan Madjelis Geredja* en biograaf van Schröder: *Kehidoepan dan Pekerdjaan Toean C. Ch. J. Schröder*, alsmede de Minahasser J. E. Tulung, die een boekje over een aantal bijbelse

figuren: *Pantjaran Chalas, jaitoe Oeraian beberapa Oknoem Al-Kitab* en over Jezus: *Siapakah pada sangkamoe Isa Al-Maseh?* verzorgde, zijn de voornaamste vooroorlogse Indonesische auteurs van christelijke literatuur<sup>13</sup>).

De rooms-katholieke lectuurvoorziening dateert van de vorige eeuw. Een van de eerste werken die gedrukt werd, was de Maleise catechismus uit het jaar 1865. Pater J. Meurs gaf in de vorige eeuw onder meer de levensloop van verschillende oudtestamentische personen, het evangelie (verkort), de catechismus, een gebeden- en een gezangboek uit. Eerst in onze eeuw na de oprichting van *Penerbitan Yayasan Kanisius* te Jogjakarta in 1922 (op initiatief van pater J. Hoeberechts SJ) en van *Penerbitan Nusa Indah* te Ende-Flores in 1925 heeft de rooms-katholieke literatuurproductie een hoge vlucht genomen<sup>14</sup>). Door *Penerbitan Yayasan Kanisius* werd in 1972 een herdenkingsboekje uitgegeven, waarin tientallen door deze in de loop der jaren verzorgde uitgaven, chronologisch gerangschikt, vermeld zijn, maar helaas vangt dit overzicht pas aan met de situatie van het jaar 1950, zodat wij geen gegevens over de vooroorlogse situatie in handen krijgen<sup>15</sup>). Ook A. K. de Groot helpt ons in zijn reeds geciteerde artikel op dit punt niet verder, omdat hij in zijn overzicht van de Christelijke Maleise lectuur tot en met 1941 de rooms-katholieke literatuur niet opgenomen heeft; weliswaar zegt hij toe later hierop terug te komen, maar ons staan geen gegevens ter beschikking die aangeven, dat dit ook inderdaad gebeurd is<sup>16</sup>).

Niet alleen in Nederland en Indonesië, maar ook in Maleisië en Singapore is voor de Tweede Wereldoorlog Maleis Christelijke literatuur gedrukt. In Maleisië bevond zich een tijd lang een pers van de *London Missionary Society* en de *American Board*, terwijl in Singapore de *American Mission Press* en de *Methodist Episcopal Church Press* de uitgave van verschillende boeken en traktaten, onder andere apologetische publicaties, in zowel Latijns als Arabisch schrift verzorgden<sup>17</sup>). A. K. de Groot, die in zijn bovengenoemde artikel de nodige aandacht besteedt aan de buiten Indonesië gedrukte Maleis Christelijke lectuur van voor de Tweede Wereldoorlog, vermeldt verder de activiteiten van onder meer *Publisher Princeton* en *British and Foreign Bible Society*<sup>18</sup>). Ook in Indonesië werden van deze persen gerolde boeken en traktaatjes gecolporteerd en gelezen.

Voor de Tweede Wereldoorlog is de christelijke literatuur in hoofdzaak

door colportage verspreid. Eind 1938 waren er in Indonesië 167 colporteurs werkzaam, die hun boeken uit de depots betrokken. Er waren depots te Bogor (Buitenzorg), te Ambon, te Tomohon etc. Maar het centrale depot was te Bandoeng gevestigd. Over de aard en de omvang van de verspreiding der christelijke literatuur van voor de Tweede Wereldoorlog zijn wij summier ingelicht door K. J. Brouwer; in 1938 verschenen er geregeld 119 periodieken in een aantal van bijna anderhalf miljoen exemplaren, bovendien 41 soorten geregeld verschijnende vlugschriften in bijna 137.000 exemplaren en ruim 123.000 boeken, terwijl er in 1940 in Indonesië 5098 gehele bijbels, 24.757 Oude of Nieuwe Testamenten, 82.297 evangeliën en andere bijbelgedeelten, dat wil zeggen totaal 112.352 stuks verkocht werden<sup>19</sup>). Sommige boeken zoals het Maleis psalmboek en Gossner's dagboek verschenen in een oplaag van 10.000 exemplaren, maar het duurde meer dan 25 jaren, voordat deze werken uitverkocht waren<sup>20</sup>). In de regel was de oplage (veel) kleiner. Enige geschriften beleefden een herdruk, sommige zelfs een derde, vierde, vijfde of zesde druk, maar *Pengoendjoekkan bagaimana orang patoet meminta do'a* met 25 herdrukken spande de kroon<sup>21</sup>).

#### DE CHRISTELIJKE LITERAATUUR IN DE INDONESISCHE TAAL NA 1945

De periode na 1945 trekt in het algemeen de vooroorlogse lijnen door. Het aantal christelijke schrijvers, het aantal christelijke uitgeverijen, het aantal christelijke boeken en Bijbels, en ook het aantal christelijke boekwinkels stijgt gestaag, hoewel men zich kan afvragen of de stijging gelijke tred houdt met de bevolkingsexplosie, doch daarover staan ons geen concrete gegevens ter beschikking.

Voordat wij op elk van deze onderwerpen afzonderlijk ingaan, moeten wij nog aan een algemeen gegeven, namelijk aan de *indonesisatie*, aandacht besteden. De zelfstandigwording van de Indonesische kerken, die voor de Tweede Wereldoorlog een aanvang genomen heeft, riep om de zelfstandigwording van de lectuurdienst. Deze laatste is niet vóór, maar pas na de Tweede Wereldoorlog op gang gekomen. In 1946 is een Noodcommissie van Kerk en Zending opgericht, waarin de Gereformeerde zendingspredikant J. Verkuyl een grote rol speelde. Deze commissie werd in 1949 een officieel orgaan van de Raad van Kerken in Indonesië, welke in 1950 officieel is geïnstalleerd; zij kreeg de naam *Badan Penerbit Kristen*, sedert 1972 gewijzigd in *B.P.K. Gunung Mulia*<sup>22</sup>). De leiding

kwam geheel in Indonesische handen, terwijl Indonesische schrijvers voor een belangrijk deel van de kopy zorgen.

Bij verschillende naast *B.P.K. Gunung Mulia* bestaande particuliere of van één kerk uitgaande uitgeverijen van protestantse huize is de indonesisatie nog niet begonnen of nog niet voltooid. De leiding is nog geheel of gedeeltelijk in buitenlandse, vooral Amerikaanse handen, terwijl wat op de markt gebracht wordt hoofdzakelijk of uitsluitend bestaat uit vertalingen van meestal Amerikaanse boeken met vrijwel geen of in het geheel geen door Indonesiërs geschreven werken. Zo bevat onder meer de catalogus van *Yayasan Pekabaran Injil* te Jakarta, uitgegeven op 1 oktober 1973, geen enkele door een Indonesiër geschreven publicatie. Echter beslist niet alleen deze uitgeverij gaat aan dit euvel mank. Gerust kan gesteld worden, dat bij *B.P.K. Gunung Mulia* de indonesisatie het verst is doorgevoerd, want ook bij de rooms-katholieke uitgevers *Penerbitan Yayasan Kanisius* en *Penerbitan Nusa Indah* is de buitenlandse, vooral Europese invloed op het uitgeven nog groot, ofschoon menig door een Indonesiër geschreven boek door hen op de markt gebracht is.

Wanneer het juist is om het op grote schaal vertalen van christelijke boeken uit het Nederlands, Engels en Duits een „noodoplossing en geen definitieve oplossing” te noemen, omdat het diepste van de Indonesische volksziel alleen bereikt wordt door Indonesische en niet door buitenlandse christenschrijvers<sup>23</sup>), dan dient aan het recruter en opleiden van *christelijke schrijvers en journalisten* in Indonesië grote aandacht besteed te worden. Schrijven is een kunst die geleerd moet worden, te beginnen met het schrijven van een brief, via het schrijven van een paper of een scriptie, tot en met het schrijven van een artikel of een boek. Studenten die in staat gebleken zijn om helder, vlot en inhoudsvol scripties te schrijven, zouden voor christelijk schrijver of journalist opgeleid moeten worden. Bij mijn weten ligt in Indonesië hier nog een geheel terrein braak, maar een pluspunt is, dat het *Departemen Pendidikan dan Komunikasi* van *Dewan Gereja-gereja di Indonesia* zich van het probleem ten volle bewust is. Verder gaat veel potentieel verloren, doordat tot schrijven bekwame personen – mede om financiële redenen – dikwijls druk bezet zijn met allerlei werkzaamheden, die even goed door anderen verricht kunnen worden.

In Indonesië zijn er om en nabij vijftig *christelijke uitgeverijen*. Een overzicht van deze uitgeverijen hebben wij in onze bibliografie opgeno-

men. En zijn verschillende kleine uitgeverijen, die slechts een paar publicaties op de markt brachten, zoals *Balai Kitab Masehi Gereja Kristen Indonesia Jatim* te Surabaya. Verder zijn er diverse middelgrote uitgeverijen met een boekenfonds van enige tientallen publicaties, zoals *Badan Penerbit Gereja Sidang-Sidang Jumaat Allah* te Malang, *Penerbit Gandum Mas* te Malang, *Taman Pustaka Kristen* te Jokjakarta en *Sekretariat Nasional Kongregasi Maria/Cipta Loka Caraka* te Jakarta. Tot de werkelijk grote uitgeverijen met een boekenfonds van honderd of meer uitgaven behoren de reeds meerdere malen genoemde *B.P.K. Gunung Mulia*, *Penerbitan Yayasan Kanisius*, *Penerbitan Nusa Indah*, en verder: *Yayasan Penerbitan Kristen Injili* (= Yakin; voorheen *Christian Literature Crusade*) te Surabaya, *Penerbit Kalam Hidup* (voorheen: *Kantor Kalam Hidup*) te Bandoeng, *Lembaga Literatur Baptis* (voorheen: *Penerbitan Gereja<sup>2</sup> Baptis*) te Bandoeng en *Yayasan Pekabaran Injil Immanuel* te Jakarta. Sommige van deze uitgeverijen brengen uitsluitend christelijke literatuur op de markt, maar andere zoals *Taman Pustaka Kristen*, *Sekretariat Nasional Kongregasi Maria/Cipta Loka Caraka* en de meeste grote uitgeverijen ook werken met een algemene strekking.

Tussen de diverse uitgevers bestaat weinig tot geen contact. Ieder denkt en werkt voor zichzelf. Hoe dit voeren kan tot verspilling van geld en energie kan het volgende voorbeeld duidelijk maken. Het is geen sinecure om een Latijns-Indonesisch woordenboek samen te stellen. Zowel *Penerbitan Nusa Indah* als *Penerbitan Yayasan Kanisius* gaf een eigen Latijns-Indonesisch woordenboek uit. Gewoon door wederzijds informatie te geven over voorgenomen uitgaven kunnen dergelijke dingen voorkomen worden. Hier en daar is er een zekere vorm van samenwerking, maar deze verkeert nog wel in een zeer pril stadium. Verschillende piëtistisch-orthodoxe uitgeverijen staan met elkaar in verbinding, terwijl anderzijds *B.P.K. Gunung Mulia* en *Penerbitan Yayasan Kanisius*, alsmede *B.P.K. Gunung Mulia* en *Penerbitan Nusa Indah* gezamenlijke uitgaven verzorgen. Coördinatie van de werkzaamheden der verschillende uitgeverijen, zowel op technisch vlak, als op financieel vlak, als op het vlak van de planning, lijkt geboden. Een (half)-jaarlijkse ontmoetingsbijeenkomst van alle christelijke uitgeverijen in Indonesië teneinde de werkzaamheden op elkaar af te stemmen en dubbel werk te voorkomen is natuurlijk ideaal. Bij de aard en de omvang van de *christelijke boeken, brochures, pamfletten, bladen en tijdschriften* die op de markt gebracht worden, moeten

wij uitvoeriger stilstaan. In de eerste plaats is het nodig om op te merken, dat de meeste christelijke uitgevers in Indonesië geen wetenschappelijk verantwoorde, maar zuiver stichtelijke lectuur op de markt brengen. Zij mikken op het gewone vrome gemeentelid. Aan stichtelijke lectuur is op de Indonesische boekenmarkt dan ook geen gebrek, maar wetenschappelijk verantwoorde lectuur, niet alleen op universitair, maar ook op gemeenteniveau, is nog schaars. Over stichtelijke geschriften wil ik geen kwaad woord zeggen en ook geen kwaad woord horen, maar wel dient gesteld te worden, dat met het produceren en uitgeven van dit soort christelijke lectuur niet volstaan kan worden. Naarmate het intellectuele peil in de christelijke gemeente stijgt, zal ook de behoefte aan wetenschappelijk verantwoorde lectuur groter worden. Rooms-katholieke uitgevers zijn over het algemeen zich hiervan sterker bewust dan protestantse, speciaal orthodox-piëtistische en met de Pinkstergemeenten verbonden uitgeverijen.

In onze bibliografie hebben wij een systematisch overzicht gegeven van de Maleis-christelijke en Indonesisch-christelijke lectuur na 1900. Enige duizenden titels op het terrein van (1) de algemene godsdienstwetenschap, (2) de bijbelse vakken, (3) de historische vakken, (4) de systematisch vakken, en (5) de praktische vakken werden bijeengebracht. Hier geven wij een eerste evaluatie van dit materiaal.

Wij beginnen met (1) de *godsdienstwetenschappelijke lectuur*. Op dit terrein is in Indonesië naar verhouding weinig gepubliceerd. Wij kennen geen enkele studie op het gebied van de algemene godsdienstarchaeologie, godsdienstfilologie, godsdienstgeografie, godsdienstsociologie en godsdienstpolitieke, godsdienstpaedagogische, godsdienstpsychologische, godsdienstfenomenologische en godsdienstwijsgerige publicaties die verschenen zijn in hoofdzaak van moslimse huize; vele hiervan zijn niet zuiver wetenschappelijk van aard, omdat zij apologetische doeleinden dienen. Er is in Indonesië nog geen zuiver wetenschappelijk onderzoek op godsdienstig gebied gedaan, waarbij christenen, moslims, hindoes en boeddhisten op voet van gelijkheid (kunnen) samenwerken. Juist naar een dergelijk onderzoek der religie dienen de christenen in Indonesië met kracht te streven. Aan de theologische hogescholen dient hiervoor ruimte geschapen te worden. Niet alleen predikanten, maar ook godsdienstwetenschappers zijn nodig. Wij kennen aan de publicatie van een goede inleiding tot de algemene godsdienstarchaeologie, godsdienstfilologie, gods-

dienstgeschiedenis, godsdienstgeografie, godsdienstpolitiek, godsdienst-sociologie, godsdienststatistiek, godsdienstpaedagogie, godsdienstpsychologie, godsdienstfenomenologie en godsdienstfilosofie hoge prioriteit toe. Een dergelijk ambitieus programma kan slechts door de gezamenlijke krachtsinspanning van rooms-katholieke en protestantse geleerden gerealiseerd worden. In het algemeen hebben de Rooms-Katholieken (van Indonesische zijde: N. Drijarkara, S.J., Kono Banggai Kahya, F.X., Sutarjo e.a.) meer oog voor de hier liggende taken dan Protestanten. De enige protestantse bijdrage van betekenis op dit terrein, namelijk C. J. Bleeker, *Pertemuan Agama-Agama Dunia*, Bandung 1963, die een derde druk beleefde, is bij mijn weten – helaas – uitverkocht.

Op het terrein van de verschillende religies in en buiten Indonesië bestaan de nodige publicaties. Wat in Indonesië over de *ethnische religies* (ten onrechte vaak nog primitieve religies genoemd) verscheen is beslist te weinig. Hetzelfde kan opgemerkt worden over het *Confucianisme*. Geen van deze religies is publicistisch actief. Dit kan niet gezegd worden van het Hindoeïsme, het Boeddhisme en de Islam in Indonesië. Zorgde het *Hindoeïsme en Boeddhisme* voor tientallen publicaties op de Indonesische markt (hoofdzakelijk gedrukt te Denpasar, Bali), de *Islam* gaf honderdtallen geschriften uit. Wat van deze zijde over het christendom verscheen is grotendeels beneden de maat. Onder het mom van dialoog en vergelijkende godsdienstwetenschap wordt dikwijls polemieek en apologetiek oude stijl bedreven. Deze literatuur zou men kunnen gaan weerleggen en incidenteel is dat ook wel gedaan<sup>24</sup>), maar wellicht kan men er beter stilzittend aan voorbijgaan. Een dialoog met deze literatuur heeft even weinig zin als een dialoog met Jehovah-getuigen. Wanneer men kennis heeft genomen van de grote vrijheid die de Islam zich permitteert om over het christendom te schrijven, verbaast men zich over de geringe persvrijheid van het christendom in Indonesië. Kraemers boek over de Islam is verboden<sup>25</sup>), eveneens Sidjabats artikel over de Islam in Indonesië<sup>26</sup>), eveneens het getuigenis van Yusuf Roni<sup>27</sup>. Wordt hier niet met twee maten gemeten? Wellicht moeten de christenen in Indonesië meer op hun (gelijke) rechten staan, maar aan de andere kant komt het mij wijzer voor om over te gaan tot het publiceren van het materiaal der conferentie van christenen en moslims op instigatie van de Wereldraad van Kerken gehouden van 12 tot 18 juli 1972 in Brummana, Libanon<sup>28</sup>) en van soortgelijke conferenties, waaruit een geest van godsdiensttolerantie waait.

Wellicht is ook een vertaling van B. J. Bolands dissertatie over de Islam in het moderne Indonesië<sup>29</sup>) een bijdrage tot een klimaatsverandering. Op het punt van (2) de *bijbelse vakken* is een vrij grote hoeveelheid literatuur geproduceerd. Hierbij denken wij vooral aan de diverse bijbelvertalingen en bijbelcommentaren, maar ook aan de tientallen uitgaven op het gebied van de geschiedenis, de theologie en de ethiek van het Oude en Nieuwe Testament. De samenwerking tussen Protestanten en Rooms-Katholieken op het terrein van de bijbelvertaling van de *Lembaga Alkitab Indonesia*, die een geweldige stap vooruit is, wordt ook door Rooms-Katholieken gebruikt. Een uitgave van deze nieuwe bijbelvertaling met voetnoten (kanttekeningen) is er nog niet. Weliswaar is de serie commentaren van *B.P.K. Gunung Mulia* nog niet voltooid, maar zij is reeds voor meer dan de helft gereed en dat is bemoedigend. De bijbelse atlas, de bijbelse encyclopedie, de bijbelse concordantie en het bijbelse woordenboek van H. M. Gering, die betrekkelijk veel gebruikt worden, dienen eenzelfde sympathiek doel als de bijbelcommentaren, maar zijn wetenschappelijk gezien niet te handhaven. Naar verbetering, c.q. vervanging van deze werken dient gestreefd te worden. K. Riedels *Kamus Istilah Theologia dari Perdjandjian Baru*, Djakarta 1952 is helaas uitverkocht. Herdruk verdient overweging of wel vervanging door F. J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim*, 1951 of door een ander boek, dat de bijbelse kernbegrippen behandelt. Met het oog op wat de Islam over de bijbel en haar *Umwelt* schreef, is het nodig publicaties te overwegen over (a) Abraham, (b) de canongeschiedenis, (c) de Dode Zee rollen, (d) de geslachtsregisters van Jezus Christus en (e) last but not least de verhouding van Paulus tot Jezus.

Op het gebied van (3) de *historische vakken*, dat wil zeggen van de algemene kerk- en zendingsgeschiedenis en van de Indonesische kerk- en zendingsgeschiedenis, is ook reeds het nodige gepubliceerd. Wat de *algemene kerk- en zendingsgeschiedenis* betreft is veel aandacht besteed aan het uitgeven van biografieën. Waarom de persoon en het werk van Augustinus wel, maar van Thomas van Aquino niet, van Jeanne d'Arc wel, maar van Bernhard van Clairvaux niet, van Ignatius van Loyola wel, maar van Franciscus Xaverius niet, van William Carey wel, maar van von Zinzendorf niet, en van Ann H. Judson wel, maar van Hudson Taylor niet in een afzonderlijke publicatie in de Indonesische taal beschreven werd, zal wel een zaak van toeval zijn. Ook allerlei bewegingen zoals het piëtisme,

het baptisme, de Jehovahgetuigen, de Adventisten, het Leger des Heils en de Wereldraad van Kerken, en allerlei terreinen zoals de godsdienstoefening, de zondagschool, de catechese, de apologetiek en de ontmoeting van het Evangelie met het communisme in Azië en Afrika werden in het Indonesisch historisch behandeld, maar op de dogmengeschiedenis, de geschiedenis van de Europese mystiek (vergelijk de Javaanse mystiek) en de geschiedenis van de ontmoeting van het christendom met de niet-christelijke religies is tot nu toe niet afzonderlijk ingegaan. Vooral de bestudering van kerk en zending in Azië is van groot belang voor de Indonesische christenheid. J. D. Wolterbeeks boek *Geredja-Geredja di Negeri-Negeri Tetangga Indonesia*, Djakarta 1959 is uitverkocht. Een bewerking van deze studie is wenselijk, maar wellicht is vervanging beter, hetzij door vertaling van de op Azië betrekking hebbende hoofdstukken uit K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, I-VII, New York 1970-1971, hetzij door een serie uitgaven, die één voor één de kerkgeschiedenis der voornaamste Aziatische landen behandelen.

Wat de *Indonesische kerk- en zendingsgeschiedenis* betreft is ook reeds veel werk verzet. Standaardwerken verschenen van de hand van Th. Müller-Krüger over de protestantse, en van de hand van M. P. M. Muskens Pr. c.s. over de rooms-katholieke kerk- en zendingsgeschiedenis, biografieën van I. L. Nommensen, Paulus Tosari, Kyahi Sadrach, R. A. Jaf-ray, C. Ch. J. Schröder, Joseph Kamm, J. L. G. Ottow, J. G. Geissler, I. S. Kijne en F. J. S. Romainum werden gepubliceerd; maar aan A. C. Kruyt, B. M. Schuurman, H. Kraemer, T. S. G. Mulia, J. Leimena en anderen is nog geen aandacht besteed. Een eenvoudige biografische kerkgeschiedenis van Indonesië à la L. Bode-Diederich dan Barus Siregar, *Beberapa Pemberita Indjil*, Djakarta z.j. voor een groot publiek verdient overweging. Ook allerlei afzonderlijke onderwerpen en terreinen werden reeds besproken. De dissertatie van F. Ukur over de kersteningsgeschiedenis van de Dajaks op Kalimantan<sup>30</sup>) doet de behoefte gevoelen aan soortgelijke monografieën over andere gebieden. Juist bij de totstandkoming van dergelijke geschriften is royale medewerking van Nederlandse zijde nodig, opdat de kennis die in Nederlandse boeken en tijdschriften over de godsdienst, de zending en de kerk in Indonesië ligt opgeslagen wordt overgedragen in de Indonesische taal.

Wat (4) *de systematische theologie*, dat wil zeggen de dogmatiek, de ethiek, de apologetiek en de polemiek betreft, zijn er ook reeds honderd-

tallen uitgaven. Deze zijn alle orthodox of midden-orthodox. Een vrijzinnige stroming in de Indonesische theologie is nauwelijks aan te wijzen. Hierin verschilt Indonesië met India. Over *de dogmatiek* werd zowel in het algemeen als in het bijzonder geschreven, maar een fundamentele dialoog met het heidendom (het geloof aan goden, geesten en een hoogste godheid), met het Hindoeïsme (het geloof in de veelvormigheid der goddelijke Openbaring), met het Boeddhisme (het geloof in datgene wat door Boeddha geleerd is om los te komen van deze wereld) en met de Islam (het geloof in Gods eenheid, grootheid en macht) heeft nog niet plaats gevonden. Wel is hiermee door H. Hadiwijono in zijn boek *Iman Kristen*, Jakarta 1973, een begin gemaakt. De vraag van verschillende Indiase theologen, of Jezus Christus gezien kan worden als de vervulling van de autochtone religies in Azië, is in Indonesië nog niet gesteld en beantwoord. Hoewel het gezien de Islam in Indonesië begrijpelijk is, dat aan Israel (Rom. 9-11) geen afzonderlijke publicatie gewijd is, is het toch de vraag, of dit theologisch gerechtvaardigd kan worden; immers ook de Indonesische christenen zijn „in Israel ingelijfd”. Juist Israel kan de Indonesische christenheid afhelpen van haar westers c.q. Nederlands gewaad, gepraat en gelaat. Kritische doordenking vragen ook het probleem van het syncretisme, het probleem van het heil der heidenen, het vraagstuk van de stamkerken (moeten niet alle Indonesische stammen samen één brood eten en één drank drinken?) en de hermeneutiek (is de historisch-kritische methode van bijbelverklaring wel relevant voor Indonesië?), alsmede de in Europa en Amerika welbekende vraagstukken van geloof en wetenschap en van de secularisatie, die niet buiten de grenzen van Indonesië gehouden kunnen worden.

Wat *de christelijke ethiek* betreft moet opgemerkt worden, dat J. Verkuyl na de Tweede Wereldoorlog de grote stoot tot een ethiek *in loco* gegeven heeft, en dat Indonesiërs zoals J. Leimena, A. M. Tambunan, P. D. Latuihamallo, O. Notohamidjojo, T. B. Simatupang, S. A. E. Nababan en Eka Darmaputera hieraan elk op eigen wijze gestalte hebben gegeven, c.q. geven. Hoewel R. Soedarmo en H. Hadiwijon een volledige christelijke dogmatiek schreven, is er tot nu toe geen door een Indonesiër geschreven complete christelijke ethiek, die J. Verkuyls zesdelig werk *Etika Kristen* aanvullen, corrigeren en zo nodig vervangen kan. De zojuist genoemde Indonesiërs schreven over allerlei concrete onderwerpen uit de ethiek zoals gezinsplanning, volksgezondheid, armoede, sociale opbouw,

sociale zekerheid, volkerenemancipatie, revolutie, 'nation-building', rechtsstaat, geleide democratie en tolerantie. Toch zijn er ook nog zeer vele onderwerpen te noemen, die tot nu toe geen of onvoldoende aandacht kregen zoals de vergelding (oog om oog en tand om tand), de ascese, de *westernization*, *adat-istiadat* in de verschillende streken, het sukuïsme, de rangen en standen in de maatschappij, de bevolkingsexplosie, het gemengde huwelijk (niet alleen protestant met rooms-katholiek, maar ook christen met heiden, hindoe of moslim), de polygamie, de echtscheiding, het overspel, de prostitutie, de narcotica, de *dukun*, de corruptie, het energie-vraagstuk, de erosie, de grenzen van de staatsmacht, het gevangeniswezen, de bewapeningswedloop (atoombewapening) en de beroepsethiek.

Wat de *apologetiek* en *polemiek* betreft dient de irenische gezindheid van het christendom vooropgesteld te worden. Christenen behoren volgens de leer van het evangelie van Jezus Christus niet alleen met medechristenen, maar ook met anders-gelovigen in vrede samen te leven. Helaas voldoet niet alle apologetische en polemische lectuur, die van christelijke zijde op de Indonesische markt verscheen, aan dit vereiste. Eerlijke apologetiek en polemiek respecteert „de integriteit der andere religies” (Ihromi).

Tenslotte (5) *de praktische theologie*. Heeft J. Verkuyl ongeveer het gehele veld van de christelijke ethiek in kaart gebracht, J. L. Ch. Abineno heeft de kaart van nagenoeg het gehele terrein der praktische theologie vervaardigd. Hierdoor zou hem een eredoctoraat toegekend kunnen worden. Alleen een handboek over het diakonaat ontbreekt nog.

Ondanks de inspanning van vooral Abineno is het Indonesisch aspect in het leven der Indonesische kerken, c.q. in de Indonesische praktische theologie nog uiterst zwak. Wij behandelen de verschillende terreinen der praktische theologie één voor één: *Het kerkrecht* wordt in de regel bestudeerd op basis van M. H. Bolkesteins goede boek *Azas-Azas Hukum Geredja*, Djakarta 1956, maar dit is niet langer up to date. Allerlei in de laatste twintig jaren spelende kerkrechtelijke problemen in de Indonesische kerken worden erdoor niet beantwoord. Een principiële uiteenzetting van de verhouding kerk-staat in het vrije Indonesië – met inbegrip van de financiële kant – treffen wij noch bij Bolkestein, noch bij Abineno, *Sekitar Theologia Praktika*, Djakarta 1968, noch elders aan. Op het terrein van de *catechese* is er nog veel te weinig door Indonesiërs geschreven materiaal te vinden. Dientengevolge komen typisch Indonesische proble-

men in de catechese ook veel te weinig aan de orde. Wat de *liturgiek* betreft valt het niet *in loco* zijn van de Indonesische kerken, zo mogelijk nog sterker op. Het kerkgebouw is dikwijls in een westerse stijl opgetrokken. De dominee beklimt de preekstoel in een zware, zwarte toga. De gemeente zingt westerse melodieën. En als er in de kerk een muziekinstrument is, dat is dat een orgel. Waarom geen in oosterse stijl opgetrokken kerkgebouwen? Waarom geen luchtig aan het klimaat aangepast ambtsgewaad? Waarom geen volksmelodieën in de eredienst? En waarom geen *gamelan* en andere Indonesische muziekinstrumenten? Voorts: Waarom geen *wayang* in de kinderkerkdienst? Waarom geen doop door onderdompeling? Waarom geen oogstfeesten als dankstond voor het gewas? Al deze en aanverwante dingen zijn ons inziens in Indonesië veel te weinig in discussie. Het ontwerp van een Indonesische geloofsbelijdenis, dat door een van de organen van de Indonesische Raad van Kerken gemaakt werd, is helaas niet 'contextueel'. Desalniettemin is dit proces van een eigen indonesische vormgeving der *leitourgia* reeds op gang gekomen. Wenselijk is een voor geheel Indonesië van kracht zijnd dienstboek, tenminste wanneer dit geen kopie van het *Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk* of van het Anglicaanse *Book of Common Prayer* wordt. Erin kunnen opgenomen worden de voornaamste door de plaatselijke kerken aangenomen orden van dienst. Over de *homiletiek*, het *pastoraat*, het *diakonaat* en de *missiologie* kan iets dergelijks gezegd worden. Ook in de lectuur over deze disciplines wordt dikwijls aan voor Indonesië wezenlijke aspecten voorbijgegaan. Echter juist op het terrein van de praktische theologie is de Indonesische bijdrage onontbeerlijk.

Samenvattend kan gesteld worden, dat er na 1945 zeer veel en dikwijls ook goed werk verzet is door schrijvers, vertalers en uitgevers. Weliswaar staan er nog vele zaken op het verlanglijstje (variërend van een inleiding tot de ethnische religies tot en met een instructieboekje voor ouderlingen en diakenen), maar dat is de normale situatie in ieder land. Wat in het algemeen nodig is voor een verdere evenwichtige opbouw van een voor Indonesië relevant boekenfonds kan in de volgende vijf punten worden samengevat: (1) een fikse uitbreiding van het aantal Indonesische auteurs, zodat binnen afzienbare tijd iedere uitgeverij een behoorlijk aantal door Indonesiërs geschreven boeken op de markt brengt; (2) een vermeerdering van het aantal publicaties, dat ingaat op allerlei in de Indonesische maatschappij en kerken spelende problemen, zodat de christelijke



literatuur die verschijnt geen „Fremdkörper” is, maar *in loco, indigenus, up to date* en actueel; (3) een toename van het aantal wetenschappelijk en literair verantwoorde werken, zodat wat van christelijke zijde wordt uitgegeven niveau heeft; (4) een strengere selectie van boeken, die uit het Nederlands, Duits, maar vooral uit het Engels vertaald worden in het Indonesisch; en tenslotte (5) een juist evenwicht tussen publicatie van specifiek christelijke en (meer) algemene lectuur (zoals schoolboeken, studieboeken, belletrie, etc.). Om dit te realiseren is in de eerste plaats nodig een kritische houding van schrijvers, vertalers en uitgevers ten opzichte van eigen en ander werk. Boekbesprekingen in de diverse tijdschriften dienen eveneens kritisch te zijn.

Nog twee onderwerpen moeten onze aandacht hebben, voordat wij dit artikel besluiten, namelijk de boekhandel en het lezen van boeken. Wij beginnen met het eerste onderwerp: *de boekhandel*. Deze dringt de colportage weliswaar hoe langer hoe meer terug, maar toch is de laatstgenoemde nog niet zonder betekenis. In iedere christelijke *daerah*, maar ook in iedere grote stad (boven de honderdduizend zielen) zou een christelijke boekhandel moeten zijn. Wat de grote steden betreft, in Jakarta, Surabaya, Bandung, Semarang, Medan, Palembang, Ujung, Pandang, Surakarta, Malang, Yogyakarta, Kediri, Menado en Pematang Siantar zijn inderdaad christelijke boekwinkels (in sommige van de genoemde plaatsen zelfs meer dan één, zoals is aangegeven in onze bibliografie), maar of in Bandjermasin, Pontianak, Padang, Cirebon, Madiun, Jambi en Pekalongan ook christelijke boekwinkels zijn is ons onbekend. De moeilijkheid in Indonesië is, dat de boekhandel in de regel direct met de uitgeverij verbonden is. Zo heeft bijvoorbeeld *B. P. K. Gunung Mulia* vier officiële boekwinkels: Jakarta, Medan, Surabaya en Ujung Pandang; terwijl bijvoorbeeld *Toko Buku Immanuel* te Jakarta bijna uitsluitend boeken van *Yayasan Pekabar an Injil Immanuel* te Jakarta verkoopt, zijn in de boekwinkels van *B. P. K. Gunung Mulia* boeken van diverse uitgeverijen te koop. In de laatste tijd worden er ook rooms-katholieke boeken geëtaaleerd, terwijl omgekeerd in de rooms-katholieke boekwinkels ook boeken van *B. P. K. Gunung Mulia* te koop zijn. Deze ontwikkeling moet zeer toegejuicht worden. Zij maakt de christelijke boekwinkel meer zelfstandig tegenover de christelijke uitgeverijen en geeft haar meer armslag om ook meer algemene boeken, van welke uitgeverij dan ook, ten verkoop aan te bieden. Zoals het zinvol is om eens per jaar een vergadering te

houden van alle christelijke uitgeverijen in Indonesië om gezamenlijk de belangen van het uitgeven van christelijke literatuur te behartigen, zo is het ook zinvol te overwegen om een vereniging van alle christelijke boekwinkels in Indonesië op te richten, die de belangen van de koop en de verkoop van het christelijk boek behartigen, onder meer van gedachten wisselende over de verhouding van de boekwinkel tot de colportage, over de mogelijkheid om gezamenlijk één prijslijst uit te geven van alle voorradige boeken en van alle elk jaar nieuw uitgegeven publicaties, over nieuw te openen boekwinkels, over welke algemene boeken wel en niet ten verkoop aangeboden kunnen worden, etc. Voorbeeldig is, dat de catalogus van *Toko Buku Nusa Indah* te Ende en van *Toko Puskat te Yogyakarta* ook boeken vermelden van andere uitgeverijen dan respectievelijk *Penerbitan Nusa Indah* en *Pusat Kateketik*, maar ideaal blijft een gezamenlijk optreden van alle protestantse en rooms-katholieke boekhandelaars.

Tenslotte nog een enkel woord over *het gebruik van boeken*. Veel literatuur in Indonesië wordt intensief gebruikt, maar veel literatuur zeer beslist ook niet. Onlangs bleek ons op een rondreis door Zuid-Celebes, dat vele christenen in de *diaspora* alleen maar een bijbel en een gezangboek bezitten en soms nog niet eens dat. En een onderzoek door mijn studenten ingesteld naar het materiaal, dat in Ujung Pandang op Zondagscholen, lagere en middelbare scholen en catechisaties gebruikt wordt, leverde op, dat dikwijls in het geheel geen catechetisch materiaal gebruikt wordt, hoewel dit in de boekhandel voorradig is. Wij zouden andere voorbeelden kunnen noemen, maar volstaan met deze twee. Eerlijkheidshalve moeten wij aan het bovenstaande toevoegen, dat er uitzonderingen zijn, die de regel bevestigen: op genoemde rondreis ontmoetten wij ook een ambtenaar in regeringsdienst, die vele tientallen boeken van *B. P. K. Gunung Mulia* in huis had en met genoegen las. Wanneer wij naar de oorzaken vragen, die het niet optimaal gebruiken van de voorradige christelijke boeken verklaren kunnen, moeten wij in hoofdzaak op de volgende drie factoren wijzen: (1) in tegenstelling tot West-Europa, en zeker tot Nederland, heeft Indonesië geen boekcultuur. Evenwel zonder het boek een voorname plaats te geven in de cultuur kan Indonesië geen modern land worden. Opvoeding tot lezen van boeken, dient deel uit te maken van het programma van iedere lagere en middelbare school. Aangetekend kan worden, dat de christenen in Indonesië gemiddeld meer lezen dan

de niet-christenen. Verder (2): Vaak wordt er ook niet gelezen, omdat men niet weet wat kan/moet gelezen worden. Hier ligt een geweldige taak voor scholen, kerken en boekwinkels om via aanbevelingen, reclame, prospectussen, e.d. het boek onder de ogen der mensen te brengen. En tenslotte (3) dikwijls is er wel de wil om te lezen, maar ontbreekt het geld. Geholpen kan hier worden door in de eerste plaats de prijzen van basislectuur voor christenen (de Bijbel, het gezangboek, catechetisch materiaal) zo laag mogelijk te houden en in de tweede plaats leesbibliotheken in de gemeenten te stichten, die des zondags na de kerkdienst open zijn, waaruit men gedurende 14 dagen of een maand een bepaald boek tegen een paar rupiah lenen kan.

Hiermede zijn wij gekomen aan het einde van de taak, die wij ons gesteld hadden. Over de christelijke dagbladen, weekbladen, maandbladen en kwartaalbladen schreven wij niet afzonderlijk<sup>31)</sup>, maar hetgeen wij over de boeken en brochures stelden, geldt *mutatis mutandis* voor de bladen. In Prediker 12 : 12 staat geschreven: „veel lezen is vermoeiing des vleses” (Statenvertaling). Maar wie in het geheel niet of nauwelijks leest, onthoudt zichzelf verrijking van de geest. Ook in Indonesië is verrijking van de geest levensnoodzaak.

1) C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, *De Protestantse Kerk in Nederlandsch-Indië, Haar Ontwikkeling van 1620—1939*, 's-Gravenhage 1947, p. 32.

2) Van Boetzelaer, *op. cit.*, p. 122, 123.

3) Van Boetzelaer, *op. cit.*, p. 257.

4) Van Boetzelaer, *op. cit.*, p. 257; J. L. Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor, Anderhalve Eeuw Bijbelvertaling en Taalkunde in de Indonesische talen, I.: 1820—1900*, Amsterdam-Haarlem 1974, p. 18, 235, 236.

5) Swellengrebel, *op. cit.*, p. 11.

6) Van Boetzelaer, *op. cit.*, p. 122, Swellengrebel, *op. cit.*, p. 11, 12.

7) Van Boetzelaer, *op. cit.*, p. 252 e.v., Swellengrebel, *op. cit.*, p. 13 e.v., 173 e.v.

8) Swellengrebel, *op. cit.*, p. 182 e.v.

9) Swellengrebel, *op. cit.*, p. 21 e.v.

10) A. Vermeer, L. Tiemersma, G. J. P. Vernet, E. E. Martens, N. W. van Hartingsveldt, *1853—1928 Vijfenzeventigjarig Jubileum der Maleisch Christelijke Lectorvereniging* (1928), p. 7.8.

11) A. K. de Groot, Overzicht van in Ned. Indië uitgegeven Christelijke Maleise Lectuur in: *Zendingstijdschrift De Opwekker, Orgaan van den Ned. Ind. Zendingbond*, 87e jrg. januari 1942, p. 34—65.

12) A. K. de Groot, *op. cit.*, p. 54.

13) A. K. de Groot, *op. cit.*, p. 39, 41, 42, 52, 55.

14) *Sedjarah Geredja Katolik di Indonesia*, Kursus Kader Katolik, Sekretariat Nasional K.M./C.L.C., Djakarta 1971, p. 146.

15) *50 Tahun Kanisius 1922—1972 Percetakan Penerbitan Kanisius sebagai Karya Gereja*, Yogyakarta 1972, p. 28—36.

16) A. K. de Groot, *op. cit.*, p. 34: „Later komen wij hierop (op de persarheid van de Pinksterkerken en -kringen, van de Rooms-Katholieke Kerk en van de Rutherfordbeweging, -J.) uitvoeriger terug, alsmede op de Moslimsche en Chineesch Maleische persarheid.”

17) *Christian Literature in Moslem Lands, A Study of the Activities of the Moslem and Christian Press in all Mohammedan Countries, Prepared by a joint Committee appointed by the Committee of Reference and Council of the Foreign Missions Conference of North America and the Committee on Social and Religious Surveys*, George H. Doran Company, New York 1923, p. 138, 139.

18) A. K. de Groot, *op. cit.*, p. 43—51.

19) K. J. Brouwer en H. Geurtjens M.S.C., *Zending en Missie in Indië*, Deventer z.j. p. 34—37.

20) A. Vermeer, L. Tiemersma, G. J. P. Vernet, E. E. Martens, N. W. van Hartingsveldt, *op. cit.*, p. 5.6.

21) A. K. de Groot, *op. cit.*, p. 36.

22) K. J. Brouwer, *Zending in een gistende Wereld*, Amsterdam 1951, p. 94, 95.

23) J. Verkuyl, *Daar en nu, Over de Assistentie aan de Kerken in Azië, Afrika en Latijns Amerika in de huidige situatie*, Kampen (1966), p. 81.

24) H. Suasso, Sekedar Tjatatatan mengenai „Indjil Barnabas”, dalam: *Orientali*, III, 1971, 1, p. 78—86.

25) H. Kraemer (dibantu oleh C. Taroreh) *Agama Islam*, Djilid I dan II, Djakarta z.j.

26) W. B. Sidjabat, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia, dewasa ini*, dalam: W. B. Sidjabat dkk., *Panggilan kita di Indonesia dewasa ini*, Djakarta 1964, p. 110—135.

27) A. M. Yusuf Roni, *Risalah Kesaksian, Mengapa saya memilih Kristus sebagai juruselamat*, Jakarta t.t.

28) A. Wessels, Een nieuwe Lente in de Ontmoeting tussen Christenen en Moslims?, in: *Wereld en Zending*, tweede jaargang, 1973, 6, p. 425—445.

29) B. J. Boland, *The Struggle of Islam in modern Indonesia*, 's-Gravenhage 1971.

30) F. Ukur, *Tantang-Djawab Suku Dajak*, Djakarta 1971.

31) Zie voor een overzicht van de week-, maand- en kwartaalbladen onze bibliografie. *Sinar Harapan* (protestant) en *Kompas* (rooms-katholiek) zijn de christelijke dagbladen, die ook door menige niet-christen gelezen worden.

## Het levensverhaal van Tuan Markus

### INLEIDENDE OPMERKINGEN

De schrijfster van dit verhaal is *mevr. H. L. Tobing*, afkomstig uit de Bataklanden, thans werkzaam als lectrice in de Indonesische taal aan de Yale Universiteit in de Verenigde Staten.

Dit verhaal handelt over de Duitse zendeling Marcks, die 36 jaar in de Bataklanden leefde en werkte. Mevr. Tobing heeft deze zendeling nog persoonlijk gekend. Zij ontleent verder haar gegevens aan de biografie, die de eerste ephorus (bisschop) van de Batakkerk, dr. Justus Sihombing over hem schreef. Mevr. Tobing heeft deze biografische schets in het Engels weergegeven en mevr. Gramberg heeft haar verhaal in het Nederlands vertaald.

Wij nemen met dankbaarheid dit verhaal op om twee redenen. De eerste reden is, dat de huidige generatie van degenen die op de een of andere wijze deelnemen aan de wereldzending zich weinig bewust is van de betekenis van die pionier-zendingen die het Evangelie hebben voorgeleefd en die zich één hebben gemaakt met het volk temidden waarvan zij zich bevonden. Otto Marcks (in de Bataklanden genoemd Tuan Markus) is een van die pioniers geweest. Ik heb niet alleen de ephorus Sihombing met diepe eerbied over hem horen spreken, maar iedere Batak die hem nog gekend heeft, kan niet nalaten te getuigen van de diepe invloed die deze man uitoefende, niet alleen door zijn woorden, maar vooral door zijn leven.

Men spreekt tegenwoordig veel over authentiek leven en over een 'life-time commitment'. In een figuur als Marcks waren deze woorden vlees en bloed geworden en daardoor spreekt hij nog nadat hij gestorven is.

De tweede reden is, dat Marcks op 25 september 1875 geboren is – zoals mevr. Tobing vertelde – en het dus in dit jaar 100 jaar geleden is dat hij geboren werd. Stephen Neil schreef eens, dat de beschrijving van dergelijke figuren soms iets heeft van hagiografie. Dat zal wel waar zijn. Maar ik denk, dat deze pionier zelf zou spreken over: solo gratia.

J. Verkuy!

Tuan Markus werd op 25 september 1875 in Bonn, Rheinland, geboren. Hij heeft zijn vader nooit gekend; die stierf toen Tuan Markus nog heel jong was. Hij zei wel eens: „Ik behoor tot de kinderen die in deze wereld hun vader niet kennen – maar ik leerde mijn Vader in de hemel kennen.” Hij heette eigenlijk Otto Marcks. Maar aangezien de Bataks deze naam moeilijk konden uitspreken, werd hij Tuan Markus genoemd. Dat vond hij best; hij noemde zichzelf „si Markus”, omdat hij zich een Batak voelde. Toen hij ongeveer 1½ jaar oud was, hertrouwde zijn moeder en bracht haar zoon onder bij Frl. Lungstruss in Bonn, die aan het hoofd stond van een diaconiehuis (Versorgungshaus). Over deze tijd schreef Tuan Markus in januari 1896: „... en zo werd Frl. Lungstruss een echte tweede moeder voor mij”. In een brief van 13 febr. 1901, geschreven naar aanleiding van een suggestie van zijn superieuren in Barmen, dat het goed zou zijn als hij ging trouwen, merkte hij op: „Ik heb geen enkele indruk van mijn vader of mijn moeder”. Waarschijnlijk werd hij nog steeds door deze herinneringen uit zijn jeugd gekweld, vooral omdat hij niet alleen in de steek gelaten was door een vader die stierf, maar – wat veel erger was – door een moeder die nog leefde. Het gedrag van zijn moeder was niet in overeenstemming met het Bijbelwoord: „Kan ook een vrouw haar zuigeling vergeten, dat zij zich niet ontfermen zou over het kind van haar schoot?” (Jes. 49 : 15).

Zes jaar lang woonde Tuan Markus in het diaconiehuis. Toen werd hij opgenomen in het gezin van ds. Romberg in Burbach, waar hij echte liefde ondervond. Ds. Romberg zond hem eerst naar een lagere, later naar een middelbare school, waar hij een uitstekende leerling was. Hij had een bijzonder goed stel hersens, werkte hard en behaalde hoge cijfers. Toen hij nog op de middelbare school was, kreeg hij een baantje, namelijk om klasgenoten, die dat nodig hadden, bij te werken. Het geld dat hij hiermee verdiende, spaarde hij op voor het geval hij onder dienst zou moeten; maar daarvoor werd hij om zijn zwakke gezondheid afgekeurd.

Vanwege het feit dat hij de belijdeniscatechisatie vier maanden later dan zijn klasgenoten ging volgen, mocht hij niet samen met hen belijdenis doen. Ds. Romberg schreef een brief naar het „Königliches Consistorium”, maar het was onmogelijk om voor hem een uitzondering te maken, vooral omdat hij nog wel bij een dominee in huis was! Hij moest dus vier maanden wachten, voordat hij – en nu alleen – als lid van de kerk werd bevestigd;

met het „examen” had hij geen enkele moeite, hij had een grondige kennis van de Bijbel, de Catechismus, de kerkliederen enz.

Tuan Markus heeft zich al heel jong aan God gewijd, sinds het moment dat hij een preek hoorde van Elias Schrenk, die beschreef hoe gelukkig een mens wordt als hij de zekerheid heeft dat zijn zonden vergeven zijn (Ps. 32 : 1—5). Later zei hij „Door deze prediking werden mijn ogen geopend. Ik zag Gods goedheid, ik smaakte en voelde hoe de last van mijn zonden van mij werd afgenomen.”

In 1894 werd hij toegelaten op de theologische school in Barmen. Ook hier was hij een uitstekend student; hij beheerste vele talen, zoals Grieks, Hebreeuws, Frans, Nederlands en Indonesisch. Hij hielp dikwijls om de evangeliën uit het Grieks in andere talen te vertalen. Eens zei hij: „Een taal te horen spreken is even mooi als naar muziek te luisteren.”

In 1900 studeerde hij af. Zoals de gewoonte was op de theologische school, moest hij na het laatste examen een preek houden voor de gemeente; hij koos als tekst Ps. 40 : 3: „Hij trok mij op uit de kuil van het verderf, uit het slijk van de modderpoel; Hij stelde mijn voeten op een rots, mijn schilden maakte hij vast.” Uit die preek werd duidelijk door hoeveel lijden hij heengegaan was en hoe hij zich had vastgehouden aan de genade van God.

Tuan Markus had een zwakke gezondheid. Toen hij zijn opleiding voltooid had, verwachtte hij naar een zendingsterrein van de Rheinische Mission gezonden te worden. Daarvoor had hij een medische verklaring nodig, maar de dokter die hem op 23 juli 1900 onderzocht, ontdekte dat hij een abnormaal grote lever had en verklaarde: „Deze man is niet sterk en niet erg geschikt voor het werk in de tropen”. Na deze diagnose zond de Rheinische Mission hem naar Batakland, om in een Batakse gemeente te werken. Hij kwam daar begin december 1900 aan en verbleef korte tijd in Pearaja, in het huis van Tuan Metzler, die later zijn schoonvader zou worden, om Bataks te leren. Bij zijn aankomst kreeg hij een brief van de dokter waarin stond: „Ik moet u sterk aanraden om niet langer dan 9 maanden in Sumatra te blijven en daarna voor een rustperiode naar Europa terug te keren”. Tuan Markus dacht hierover na, maar kwam tot de conclusie: „Ik heb op Gods leiding gewacht. Als ik langer dan 9 maanden hier kan blijven, zal ik weten dat het niet om mijzelf ging, maar om

Gods werk”. Uit deze woorden blijkt wel hoe ootmoedig hij zich altijd overgaf aan Gods wil.

En nu gebeurde het wonder, dat – tegen de diagnose van de dokter in – Tuan Markus meer dan 36 jaar in Batakland gebleven is. Hoeveel werk hij ook te doen had en hoe weinig rust hij ook gekend heeft, hoe dikwijls hij door regen overvallen werd of nachtelijke tochten ondernam – hij was altijd gezond en sterk. Het was echt een wonder van God.

Het was al eens eerder gebeurd dat een Europese zendeling naar Batakland kwam tegen het advies van de dokter. Tuan W. Metzler vertelde toen hij met pensioen ging: „Toen ik voor de eerste maal naar Indonesië ging, gaf de dokter mij niet veel kans om het in een land met zo'n heet klimaat uit te houden, maar ik heb vastbesloten geantwoord: „In leven en in sterven ben ik van de Heer; ik moèt gaan.” En ik heb meer dan 50 jaar in dit land gewerkt; mijn klasgenoten, die sterk en gezond waren, zijn allen dood. En dat doet mij denken aan de vrouw die een licht gebarsten aarden pot had. Ze ging er zo voorzichtig mee om, dat ze die pot lange tijd gebruiken kon. Zo heeft God ook met mij gedaan en daarom heb ik, met mijn zwakke lichaam, zo lang geleefd”. – Dit is maar een voorbeeld. Ik wil de diagnose van de arts niet in twijfel trekken. Maar wij moeten toch erkennen dat Gods genade veel verder reikt dan menselijke overleggingen. Ik wil nu iets vertellen over het werk van Tuan Markus in Batakland. Toen hij daar kwam, konden de oude stamhoofden geen Latijns schrift lezen. De zending besloot om een school te openen voor zonen van stamhoofden; dat gebeurde in 1901 in Narumonda. (Er werden overigens ook andere jongens toegelaten). De ephorus benoemde Tuan Markus en Tuan Pohlig als docent; zij onderwezen Bijbelkennis, algemene vakken en nederlands, omdat dat in die tijd noodzakelijk werd geacht. Het was de bedoeling om een opleiding op christelijke grondslag te geven, die de studenten zou voorbereiden voor werk in de gemeente, als zij later dorps- hoofd, gouvernementsambtenaar of landbouwer zouden zijn. Tuan Markus was een ijverig en enthousiast docent; hij had als enige bezwaar dat hij aan zijn studenten even hoge eisen stelde als aan zichzelf! Het diploma van de school was geen waarborg voor het krijgen van een baan; daar moesten de abiturienten zelf voor zorgen. Voor zover wij hebben kunnen nagaan, werden van twee cursussen vijf studenten dorps- hoofd, drie rechter, één officier van gezondheid, één belastingambtenaar,

één gevangenisdirecteur, één kwam bij publieke werken, één in de bestrijding van de opiumhandel, één in de landbouw, één werd stationschef, één secretaris, vier regeringsambtenaar. De overigen werden goede boeren of dorpsonderwijzers. Later werd deze school omgevormd tot een opleiding voor onderwijzers en godsdienstleraars; Tuan Meerwaldt was toen directeur. In Sipoholon waren 120 leerlingen; de beide scholen leverden elk jaar 45 onderwijzers af, maar zelfs dat was niet voldoende om alle plaatsen te bezetten.

Nadat met de opleiding van de zonen van hoofden gestopt was, stelde de ephorus Tuan Markus aan als leider van de gemeente in Sitorang. Hij bezocht bijna ieder huis in elk dorp en bracht daardoor vele mensen tot de gemeente. Na korte tijd (in 1906) werd hij overgeplaatst naar Sipahutar, als opvolger van Tuan Minderman, die docent werd in Narumonda.

Sipahutar (vroeger heette het Pohan) was berucht om zijn zwarte magie. De dalen waren er diep, zodat de bronnen als 't ware weggedoken waren onder in de diepe ravijnen. Er waren 17 gemeenten, die ver uit elkaar lagen. Tuan Markus ging ze dikwijls te voet bezoeken, niet alleen overdag, maar ook 's nachts, om te preken, zieken te bezoeken, treurenden te troosten. Hij deed dat zowel 's zondags als op weekdays en op die tochten maakte hij vaak liederen, die nu nog in de gezangboeken „Endehon na Debata” en „Haluaon na Gok” te vinden zijn.

Er waren mensen die niet zo erg op hem gesteld waren, omdat hij recht door zee was en de mensen openlijk op hun fouten en tekortkomingen placht aan te spreken. Als hij tot de hoofden of in 't openbaar sprak, zei hij dikwijls: „Voor goede mensen ben ik zachtmoedig, maar voor hen die slechte dingen doen, ben ik als een grommende tijger”.

Guru Manasse Silitonga vertelde het volgende over Tuan Markus' werk in Sipahutar: „Hij was vriendelijk tegen iedereen die hij ontmoette, altijd groette hij het eerst. Eens zei hij tegen ons: „Wij dominees moeten in de leer gaan bij de handelaars, die altijd de mensen die ze tegenkomen 't eerst aanspreken, om hun waren te kunnen verkopen. Zo moeten wij ook de aandacht van de mensen trekken”.

Tuan Markus maakte nauwkeurig aantekeningen van zijn reizen en zijn werk. Alles wat in zijn agenda genoteerd stond, moest worden afgewerkt, ongeacht de tijd of weersomstandigheden. Dikwijls luidde hij 's morgens

om 6 uur de kerkklok in de gemeente die hij bezocht – tot schrik van de onderwijzers om zo'n vroege aankomst!

Na enige tijd in Sipahutar gewerkt te hebben, groeide het aantal kerk-gangers zo, dat besloten werd om een grotere kerk te bouwen. Tuan Markus hielp de timmerlui bij hun werk en dacht soms pas bij zonsondergang aan ophouden, zo verlangde hij ernaar dat de kerk klaar zou komen. Het houtwerk was spoedig gereed, maar de kerk werd nog steeds niet gebouwd en sommige stukken begonnen te rotten. Toen riep Tuan Markus de leden van de gemeente bij elkaar en sprak ze met luide stem toe: „Sommige van deze planken voor de nieuwe kerk zijn rot, opgegeten door de witte mieren. Als jullie niet spoedig de kerk bouwt, zal het jullie vergaan als die planken.” Dat bracht de schrik erin en meteen werd met de kerkbouw begonnen.

Tuan Markus had een warm hart voor mensen die het moeilijk hadden. Hij hielp vele armen, hij placht zelfs aan dobbelaars geld te lenen, om een bedrijfje op te zetten, als ze een nieuw begin wilden maken en beloofden om niet meer te dobbelen. Hij hielp de onderwijzers in z'n gemeente door hen geld voor te schieten om een sawah of een varken te kopen; hij hield dan elke maand een deel van hun salaris in, tot ze de schuld hadden afbetaald. Als hij een oude man met een lading brandhout tegenkwam, hielp hij hem dragen”.

Een onderwijzer uit Tapania na Uli vertelde de schrijver het volgende voorval:

„In een zekere gemeente was een onderwijzer die vaak dronken was. Tuan Markus waarschuwde hem, maar het hielp niet. Tenslotte werd hij overgeplaatst naar een dorp ongeveer 6 km vandaar. Op zekere dag kwam Tuan Markus in dat dorp op bezoek en vroeg de tuakverkoper of de guru nog steeds dronk. Het bleek dat hij daar vaak kwam, blijkbaar kon hij het drinken niet laten. Tuan Markus werd erg boos, vroeg welke palmboom de tuak leverde, ging er naar toe en zei: „Je mag voortaan geen tuak meer geven, want je maakt de guru dronken”. En de palmboom droogde op, er kwam helemaal geen tuak meer uit. De eigenaar van de boom was niet boos; hij begreep dat hier de macht van God aan het werk was”.

In Sipahutar gaf Tuan Markus bijbelonderricht, naast het geregelde werk op de zondag; hij beheerde het erfdeel van minderjarigen en had toezicht

op de bouw van kerken. Liefde, eenvoud en nederigheid kenmerkten zijn leven.

In 1910 werd hij overgeplaatst naar Pearaja, om zijn schoonvader, Tuan Metzler, te helpen. De gemeente zag hem met leedwezen vertrekken, want hij was erg geliefd, maar de pogingen om hem daar te houden, hadden geen resultaat.

Nadat hij enkele jaren in Pearaja gewerkt had, schreef hij, 19 augustus 1919, een brief naar Barmen, waarin hij vroeg om uit Pearaja weg te mogen gaan. Hij schreef: „Ik wist van te voren dat ik niet geschikt was voor zo'n grote bloeiende gemeente als Pearaja. U antwoordde dat het een proef zou zijn. En nu vraag ik u dringend om terug te mogen gaan naar Sipahutar of een andere verwaarloosde en moeilijke gemeente”. Maar de leiding in Barmen wilde hem niet laten gaan, en hij hield dus als voornaamste taak de zorg voor deze grootste gemeente van de Batak-kerk. Verder corrigeerde hij, samen met dr. Warneck, de vertaling van het Nieuwe Testament en de „Kurze praktisch-methodische Einführung in die Bataksprache” ten dienste van Europese zendelingen die naar Batakland wilden gaan. Dit en het Batak-Hollandse Woordenboek dat hij samenstelde, zijn een bewijs van zijn grote kennis van de Bataktaal. Hij schreef ook drie schoolboekjes, één om lezen te leren en twee als leesboeken voor de tweede en derde klas; hij gebruikte een nieuwe methode die veel succes had. De beide leesboekjes bevatten goede verhalen voor kinderen; het is jammer dat ze niet meer verkrijgbaar zijn.

Tuan Markus was voor zichzelf erg sober. Zijn kleren waren eenvoudig, donker, van grove stof. Hij droeg zelden schoenen. Gebruikte enveloppen keerde hij om, zodat hij ze nog eens kon gebruiken; beschreven briefkaarten knipte hij in repen om er de kachel mee aan te maken en zo lucifers te sparen.

Het volgende verhaal is van Guru Jisman Hutapea:

„In deze brief wil ik iets vertellen over Tuan Markus in de tijd toen ik met hem in Pearaja werkte tot 1917. Tuan Markus verzorgde verschillende gemeenten; hij had de leiding van de volgende bijeenkomsten:

1) Eenmaal per week bijbelstudie voor onderwijzers. Hij schreef de les uit op drie of vier schoolborden, zodat wij die konden overschrijven. Wanneer deed hij dat? Ik heb eens gezien dat hij er 's morgens om vier uur mee bezig was; zijn vrouw hield de petroleumlamp vast. Hij schreef ook

de woorden en de muziek op van nieuwe liederen voor de zondagscholen, die eens per maand vergaderden. Als de les afgelopen was, besprak hij de klachten die van gemeenteleden tegen een onderwijzer waren binnengekomen. Als de onderwijzer zijn schuld erkende, placht Tuan Markus zichzelf op de wang te slaan, zeggende: „Laat ik gauw weggaan, zodat ik de klachten tegen onze guru niet kan horen”.

2) Elke zondagmiddag hield hij gebedssamenkomsten met ouderen. Donderdagsavonds werd er, als er maanlicht was, verteld over het werk van de zending, ook over de verbreiding van het evangelie in andere landen. Hij gaf belijdeniscatechisanten een cursus van een jaar en instrueerde de zondagschoolonderwijzers van het hele district. Elke morgen, voor zover hij niet op reis was, hield hij jeugdbijeenkomsten. Tuan Markus had een afkeer van dronkenschap. Dikwijls sprak hij over de tragische gevolgen ervan. Eens schreef hij gedurende een samenkomst een vierstemmige melodie op het bord. Toen de onderwijzers de muziek geleerd hadden, waren zij erg verbaasd toen ze de woorden lazen die erbij hoorden:

De tuak smaakt goed bij de 'tambul'.

Deze ene fles is niet genoeg.

Geef me er alsjeblijft nog één.

Waarmee betaal ik het?

Kijk maar in je zak.

Betaal eerst maar eens voor die tuak van mij, vrind!

Ze wisten niet wat ze ermee beginnen moesten. Ze wilden wel lachen om die gekke woorden, maar ze durfden toch niet goed. Tuan Markus kreeg een kleur als vuur toen hij dat lied zong; dat was zijn manier om te tonen hoe boos hij zich maakte over alcoholdrinkers.

Hij was ook erg gekant tegen dobbelen. Op de oever van de Aek Sigeaon stond een boom, waaronder heel dikwijls mensen zaten te dobbelen. Eens, toen hij op weg was naar Banuarea, zag hij een stel dobbelaars onder de boom; toen ze hem zagen, vluchtten ze allemaal naar de overkant van de rivier, behalve de leider. Die zei: „Wat moet ik ervan zeggen, Tuan, dobbelen is het enige dat ik kan”. Tuan Markus antwoordde: „Dobbelen is verkeerd, je mag het niet meer doen”. „Ja Tuan”, was het antwoord. Bij zijn terugkeer uit Banuarea zag hij ze weer onder de boom zitten

dobbelen. Deze keer liepen ze niet weg, maar zeiden: „Geef ons maar aan bij de politie; laten we maar in de gevangenis terecht komen!” Tuan Markus verloor z'n geduld en schreeuwde: „Boom, laat al je bladeren vallen, zodat deze mannen niet meer in jouw schaduw kunnen dobbelen”. Woedend ging hij weg. Twee of drie weken later verloor de boom zijn bladeren; eerst dachten de mensen, dat hij wel weer nieuw blad zou krijgen, maar al gauw merkten ze dat hij dood was.

Tuan Markus ontzegde zichzelf alle comfort. Bij een feest of plechtigheid zat hij samen met de mensen op de grond en at met zijn handen; hij wou nooit een lepel gebruiken. Zijn vrouw vertelde mij eens: „Als mijn man naar de dorpen gaat, doe ik nooit de deur op slot, want ik weet niet hoe laat hij 's nachts thuis kan komen. Een keer vergat ik het en deed de deur wel op slot. Ik hoorde hem niet kloppen, want hij deed 't heel zachtjes en ik was vast in slaap. Toen ging hij maar op de voorgalerij slapen. Hij zou eerder zelf allerlei ongemak verduren, dan een ander last te bezorgen. Als hij een verre tocht moet maken en laat terug denkt te zijn, geef ik hem brood mee, maar dat zal hij nooit in het huis van een ander opeten; als er in de buurt een bron is, eet hij het daar op”.

Hij had medelijden met mensen in nood. Dikwijls gaf hij geld aan de armen. Ik ken een oude man, die elke maand een „pensioentje” van hem kreeg. Eens liet zijn vrouw mij schuldbrieven zien van mensen aan wie Tuan Markus geld geleend had toen ze in moeilijkheden waren. „Maar wat voor waarde hebben die?” vroeg ik. Mevr. Markus antwoordde dat hij ze alleen voor z'n administratie bewaarde. Als de mensen het geld terugbetaalden, was dat goed; zo niet, dan vroeg hij er niet om.

Hij kende alle leden van zijn gemeente en niet alleen van gezicht. Hij bezocht bijna elk gezin minstens één keer en dan praatte hij met alle gezinsleden, kinderen net zo goed als volwassenen. Tegen kinderen was hij bijzonder aardig.

Toch had hij bij al die goede eigenschappen één slechte gewoonte: hij luisterde te gemakkelijk naar klachten en geloofde altijd de man die het eerst bij hem kwam om het verhaal van een ruzie te doen. Het was dan voor de andere partij erg moeilijk om zich te verdedigen of zijn kijk op de zaak naar voren te brengen. Maar als bleek dat de eerste gelogen had, werd hij erg boos op hem.

Ik herinner me nog iets: Als hij ergens binnenkwam, wilden de mensen

dadelijk de beste mat voor hem neerleggen of hem een stoel aanbieden als teken van gastvrijheid. Maar Tuan Markus ging gewoon op een oude of vuile mat zitten”. Tot zover het verhaal van Guru Hutapea.

Het zendingsbestuur plaatste Tuan Markus na zijn verlof in 1928 in Pangaribuan, een heel grote gemeente, bestaande uit Pangaribuan met 16 kerken en Habinsaran, een woeste streek, met 20 kerken; het was duidelijk dat hier een zware taak voor hem lag.

Ik heb zelf in een van de dorpen van Pangaribuan gewoond. Op een morgen werd ik erg vroeg wakker en zag Tuan Markus voorbijgaan. Op mijn vraag wat hij in deze buurt deed, antwoordde hij: „Het dorps-hoofd van A. eiste betaling van belasting van een arme weduwe. Ik heb haar zojuist het geld gebracht, zodat ze haar belastingschuld kan voldoen”. De volgende voorvallen zijn slechts enkele van de verhalen die ik van de mensen in Pangaribuan heb gehoord.

Er was ergens een vrouw gestorven. Pandita Simorangkir leidde de dienst en volgde de liturgie, maar de vrouw was nog niet in de kist gelegd. Even later kwam Tuan Markus en vroeg waarom dat nog niet gebeurd was. De pandita fluisterde hem toe dat ze aan typhus gestorven was; ze was bedekt met bloed en faeces en de mensen waren bang voor besmetting. Onmiddellijk stond Tuan Markus op en zei: „Liefde kent geen besmetting en ziekte”. Hij tilde de vrouw op en legde haar in de kist; zijn kleren waren helemaal besmeurd met bloed en faeces. We schaamden ons allemaal diep!

Toen hij net in dit district was aangekomen, zond hij een brief naar een afgelegen dorp om zijn bezoek aan te kondigen. De sintua (ouderling) daar kende Tuan Markus niet. Omdat hij nog niet bekend was in die streek, vroeg Tuan Markus een van z'n bedienden om hem de weg te wijzen. Onderweg begon het te regenen; Tuan Markus gaf de bediende zijn hoed en jas. Toen zij aankwamen snelde de sintua toe om de man met hoed en jas de hand te schudden, „Ik ben de tuan niet”, zei deze. Toen de sintua Tuan Markus z'n excuses aanbood, zei hij alleen maar: „Je hebt toch niets verkeerd gedaan?”

Eens ging hij tijdens de Moslimse vastenmaand met een onderwijzer naar een verafgelegen dorp. Daar ontmoette hij een Moslimse onderwijzer, die hem vroeg: „Wilt u de maaltijd bij mij gebruiken? Ik heb zoveel over u gehoord!” Dat vond Tuan Markus best. Terwijl het maal gereed-

gemaakt werd, praatte hij met de onderwijzer, die echt sympathie voor hem begon te krijgen. Toen het eten klaar was, werden alleen Tuan Markus en zijn metgezel bediend – dus zei hij: „Volgens uw adat is het niet passend, dat alleen de gasten eten”. Dat was een dilemma voor de Moslimse gastheer: als hij niet mee at schond hij de Batakse adat, als hij het wel deed, ging hij tegen de godsdienstige voorschriften in; tenslotte besloot hij om toch maar met Tuan Markus te eten.

Op een andere tocht sliepen Tuan Markus en een onderwijzer ergens in een huis. De onderwijzer had, zoals meestal het geval was, alleen een sarong bij zich. Onder een sarong slapen is nooit erg bevredigend – òf van boven òf van onderen ben je bloot. Toch viel hij in slaap. Midden in de nacht werd hij wakker en ontdekte dat hij een deken over zich heen had. „Dat is de deken van de Tuan”, dacht hij, „waar zou hij zijn?” Hij keek rond en daar lag Tuan Markus te slapen in de padikist van boomschors, zonder iets over zich heen.

Eens ontstond er brand in een dorp ± 20 km van de zendingspost. Tuan Markus haastte zich erheen en toen hij de brandende huizen zag en de verkoolde resten, moest hij aldoor huilen. Hij gaf het dorpshef wat geld en zonder een woord te zeggen, ging hij weer weg. Maar de dorpelings voelden zich toch door zijn tranen getroost.

Toen hij eens te paard door een bos reed, zag hij plotseling bij een bocht in de weg een tijger vlak voor zich. De tijger brulde. Tuan Markus sprong van z'n paard en zei: „Als je werkelijk m'n paard wilt opeten, ga dan je gang maar!” Hij legde het zadel op zijn hoofd, beval het paard om achter te blijven en wandelde weg. Toen hij een eindje gelopen had, zag hij het paard aankomen. „Zo, heeft de tijger je niet opgegeten? Laten we dan maar verder gaan”. En hij besteeg zijn paard en reed door. Dat paard begreep precies wat Tuan Markus wilde; als die zei dat hij moest blijven staan, stond hij stil; hij hoefde nooit te worden vastgebonden.

Soms nam de tuan een rugzak mee met een blik melk, een sinaasappel, wat suiker, medicijn en postzegels. Als hij in de dorpen die hij bezocht hoorde dat er mensen ziek waren, gaf hij hen medicijnen. Maar de postzegels dan? Er waren altijd wel mensen die niet konden schrijven en een zoon in den vreemde hadden. Als de ouders geen bericht van hun zoon kregen, schreef Tuan Markus hem een brief, die hij dan meteen kon frankeren. De beschrijving van Paulus in 2 Cor. 6 : 10 paste precies bij

hem: „als bedroefd, maar altijd blijde; als arm, maar velen rijk makend; als niets hebbend en toch alles bezittend”.

Dat blijkt ook uit het volgende verhaal: Op een avond kwam hij in het huis van een sintua. „Wat is er voor nieuws, sintua? vroeg hij. Het antwoord was: „Er is iets heel droevigs. P. heeft zijn vader in het gezicht geslagen”. Tuan Markus ging onmiddellijk naar het huis van P. en zei tegen hem: „Wat een schandelijk gedrag. Hoe durf je je vader in 't gezicht te slaan!” „Ik kon het niet helpen. Ik was zo woedend dat ik mijn handen gebruikte voor ik het wist”. „Dat is erg onbehoorlijk; je moet voedsel voor je vader gereedmaken en hem om vergeving vragen; ga gauw een big kopen”. „Maar ik heb geen geld”. „Ik zal het wel betalen. Ga het nu dadelijk klaarmaken. Vanavond zullen de sintua en ik naar het huis van je vader gaan”. Zo geschiedde. Tuan Markus vroeg P.'s vader om met hem mee te gaan naar het huis van zijn zoon. Eerst weigerde hij, maar hij kon tenslotte geen weerstand bieden aan Tuan Markus' verzoek. Samen aten zij in P.'s huis. Na de maaltijd greep Tuan Markus P.'s handen en zei: „Deze handen hebben iets verkeerd gedaan; ze hebben je vader geslagen. Vraag hem om vergeving”. P. deed het met tranen in de ogen. „En nu moet u dat verzoek om vergeving aanvaarden en zijn handen in de uwe nemen”, zei Tuan Markus tot de vader. Die vergaf zijn zoon en het maal werd met een gebed besloten.

Er zouden nog veel meer verhalen te vertellen zijn over Tuan Markus' zegenrijke werk in Pangaribuan, maar dat is in dit artikel niet mogelijk. Wel willen wij in herinnering brengen het leed dat ook een deel van zijn leven was. Begin 1933 werd zijn vrouw, met wie hij 18 jaar getrouwd was geweest, ziek. Ze werd naar het ziekenhuis in Tarutung gebracht, waar de doktoren alles voor haar deden wat in hun vermogen was; ze is daar echter na korte tijd gestorven. Toen het droeve nieuws Pangaribuan bereikte, trokken veel mensen naar Tarutung, want zij was als een moeder voor hen geweest. Toen ze daar aankwamen, bleek dat de overledene al naar de kerk in Pearaja gebracht werd. Ze probeerden te zingen, maar dat lukte maar enkelen, ze waren tē bedroefd. Gevolgd door een grote menigte mensen uit Sipahutar gingen ze naar de kerk. Daar aangekomen namen gemeenteleden uit Pangaribuan de kist op en droegen die tot voor in de kerk. Daar waren veel predikanten en officiële personen. De kerk was stampvol, veel mensen stonden buiten op het erf. Ieder liep langs de kist



om nog eenmaal haar gezicht te zien. Nadat de ephorus gesproken had, zei Tuan Markus: „God heeft gegeven, God heeft genomen, Zijn Naam zij geloofd”. (Job 1 : 21). Hij sprak erover hoe goed God voor hem was geweest, omdat Hij deze vrouw als echtgenote en deelgenoot in al zijn werk gegeven had en voegde eraan toe: „Al is zij nu heengegaan, ik zal toch nooit vergeten om Zijn Naam te prijzen”. Na de dienst droegen de Europese collega's de kist naar het graf, gevolgd door de onderwijzers en de sintua's. Tuan Markus las de liturgie; iedereen wierp aarde op de kist, onder het zingen van liederen die de christelijke hoop tot uitdrukking brachten.

Toen alles afgelopen was, wilden de mensen Tuan Markus de hand drukken, maar hij was verdwenen; nòch in het huis van de ephorus, nòch bij een van de andere vrienden was hij te vinden. Hij was teruggelopen naar Pangaribuan, 35 km ver, om daar als gewoonlijk, de volgende dag de vrouwengroep te leiden. 's Avonds laat kwam hij er aan. De vrouwen vroegen zich de volgende morgen af, wie de leiding nu op zich zou nemen; daar zagen ze tot hun grote verrassing Tuan Markus binnenkomen, die, net als altijd, zijn toespraak hield.

Zijn sterke geloof was een grote steun voor de gemeente; ondanks het verlies van zijn vrouw bleef hij met evenveel enthousiasme zijn werk verrichten: „Hier blijkt de volharding en het geloof der heiligen”. (Openbaring 13 : 10).

Een jaar later zou er een cursus voor pandita's beginnen in het seminarie in Sipoholon. De ephorus wees Tuan Markus als tweede docent aan naast Tuan de Kleine. Toen de mensen in Pangaribuan dat hoorden, trokken ze in verscheidene auto's naar de ephorus, om ervoor te pleiten dat Tuan Markus bij hen zou blijven. Na een lang gesprek zei de ephorus tenslotte: „Ik kan wel zien hoeveel jullie van Tuan Markus houden. Maar zouden jullie niet willen dat er veel van zulke pandita's in onze kerk werkten?” Ja, dat wilden ze zeker. „Nu, dat is mijn wens ook en daarom juist koos in Tuan Markus om hier les te geven. Zijn studenten zullen zeker onder zijn invloed komen, zodat er over enige tijd meerderen zoals hij zullen zijn”. Tegen dat argument konden de mensen niet op en ze gingen rustig naar huis.

Terug in Pangaribuan probeerden ze aan de weet te komen, wanneer hij weg zou gaan, opdat ze hem als teken van hun dankbaarheid een

mchtig afscheid zouden kunnen bereiken; maar Tuan Markus gaf nooit precies uitsluitel. Ze wachtten en wachtten; op een goede dag was hij verdwenen. Niemand zag hem gaan; zijn barang werd hem later nagestuurd.

In Sipoholon gaf hij college zoals een professor aan de universiteit. Hij deed dat altijd staande, met een zachte stem, zodat de studenten hem niet altijd goed konden verstaan. Daar kon hij dan erg ongeduldig over worden, zodat het voor hen vaak moeilijk was om zijn onderricht te begrijpen. Hij nam hen ook wel mee op tournee en dan leden ze soms honger, of hij ging met hen naar een warong, waar hij de mensen uit het evangelie vertelde en voor hen zong.

Naast zijn docentschap aan het seminarie in Sipoholon had Tuan Markus ook de zorg voor de gemeente in Sipahutar, 32 km verder gelegen. Er was daar geen predikant en de gemeente was dankbaar voor zijn pastorale zorg. Hij nam altijd twee of drie studenten van het seminarie mee, die dan in een van de 17 kerken een dienst moesten leiden. Maar op zijn laatste tocht was hij alleen. Voor hij naar bed ging zette hij de wekker, omdat hij vroeg vertrekken wou naar een verafgelegen gemeente in Tapan na Uli; maar hij vergiste zich en zette de wekker op 1 in plaats van op 4 uur. Hij stond onmiddellijk op toen de wekker afliep en vertrok in het pikdonker. De tocht voerde hem langs een smalle weg, niet meer dan een meter breed, met aan weerskanten een ravijn. Door de duisternis misleid viel hij in het ravijn, ± 6 meter diep; hij kon onmogelijk langs de steile wand naar boven klimmen en zat daar gevangen als een wild zwijn in een val. Met al z'n kracht gooide hij zijn jas naar boven op de weg, in de hoop dat voorbijgangers zouden begrijpen dat hij in het ravijn lag. Tegelijkertijd bad hij God om redding. En toen gebeurde er een wonder zoals hij ons naderhand vertelde: „Ik weet niet hoe ik eruit gekomen ben. Het was net een droom. Het was alsof iemand mij bij de haren naar boven trok”. Daarna zette hij zijn tocht voort. In Tapan na Uli aangekomen, klopte hij aan bij de onderwijzer, die er niets van begreep dat de Tuan zo vroeg kwam: het was pas 4 uur. Toen realiseerde Tuan Markus zich pas dat hij zich in de tijd vergist had. De onderwijzer vroeg hoe het kwam dat zijn kleren zo bemodderd waren en was diep onder de indruk toen hij het verhaal hoorde van de val in het ravijn en zijn redding. Nadat

hij op de gewone tijd de kerkdienst geleid had, keerde hij terug naar Sipahutar.

De volgende morgen – 6 december 1937 – kon hij vervoer krijgen tot Pasar Tarutung, waar hij 's avonds om 8 uur in een stortregen aankwam. De chauffeur vroeg hem of hij de tocht naar Sipoholon wel voort zou zetten, maar hij antwoordde dat hij een jas had die hem wel tegen de regen beschermen zou; iemand bood hem een paraplu aan, maar die weigerde hij. Ongeveer 2 km verder kwam hem een auto zonder lichten tegemoet; de chauffeur zag door de duisternis en de zware regen niet, dat er iemand op de weg liep; hij reed Tuan Markus aan, die enkele meters werd meegesleurd voordat de auto kon stoppen. De chauffeur stapte uit en droeg Tuan Markus naar de wagen, maar toen hij zag dat het een Europeaan was, werd hij bang, legde hem aan de kant van de weg en reed door. Kort daarna zagen twee fietsers hem daar liggen en stapten af. Tuan Markus smeekte hen om hem naar het ziekenhuis te brengen; zijn voet was vermorzeld en flarden van zijn broek zaten in de wond. Dr. Johansen verzorgde en verbond hem en nam hem mee naar zijn huis. Ondanks de hevige pijn die hij leed, bleef hij helder van geest. Maar op dinsdag 7 december 1937 stierf hij 's avonds om 10 uur.

De volgende morgen werd hij naar de kerk van Peraja gebracht; honderden mensen kwamen om hem voor het laatst te zien en liepen diepbedroefd langs de baar. Hij werd ook in Pearaja begraven, naast zijn geliefde vrouw die hem was voorgegaan.

Toen het droeve nieuws zich verspreidde, waren er velen die de vraag stelden waarom hij die zulk een goede pastor was geweest, op deze wijze moest sterven. Maar ze deden dat niet om een oordeel uit te spreken, maar alleen omdat hij zulk een goed mens was geweest. De ephorus probeerde er een antwoord op te geven: „Wij moeten niet vragen naar het waarom. Want wie heeft de zin des Heren gekend. Wij kunnen Zijn beschikkingen niet doorgronden en Zijn wegen niet naspeuren (Rom. 11 : 33, 34). Wij moeten geloven dat Zijn wegen heilig zijn en dat wij nu niet begrijpen kunnen wat Hij doet (Joh. 13 : 7). Maar kostbaar is in de ogen des Heren de dood van Zijn gunstgenoten (Ps. 116 : 15). Hij oogst niet het onrijpe graan, maar alleen het rijpe. Dat is de wijze waarop God met Zijn kinderen handelt.”

Een Japanse kapitein zei later over de dood van Tuan Markus: „Dat was

een goede dood, want hij stierf in het harnas. Voor iemand die in het leger is, is het veel beter om in een veldslag te sterven dan in zijn huis. Sterven middenin je werk, dat is een eervolle dood”.

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

## Verlag van de bijeenkomst van de uitgebreide adviesgroep voor 'Urban and Industrial Mission' van de Wereldraad van Kerken, 13-20 maart 1975 in Tokyo

### 1. INLEIDING

Tien jaar geleden heeft het bureau van de Wereldraad van Kerken voor het kerkelijk industriewerk, de Urban-Industrial-Mission (UIM) desk, onder de toenmalige leiding van dr. Paul Löffler een adviesgroep voor UIM in het leven geroepen. Deze groep kreeg tot taak om vanuit het werk dat overal ter wereld plaatselijk gebeurt de desk én de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie (CWME) te adviseren over het te volgen beleid binnen de Wereldraad. Deze adviesgroep bestaat naast de UIM-secretaris van de Wereldraad en een door CWME aangewezen voorzitter uit (twee) vertegenwoordigers van alle 'regio's': Noord-Amerika, Latijns Amerika, Europa, Afrika en Azië (inclusief Australië). Deze groep vergadert éénmaal per twee jaar gedurende een volle week met een forse agenda.

Twee jaar geleden heeft de directeur van CWME, ds. Emilio Castro het idee geopperd om na zo'n tien jaar adviesgroep-werk het geluid van de basis van het UIM-werk beter tot zijn recht te laten komen in een conferentie waarin juist de mensen van de basis in werkgroepen hun inzichten kunnen geven en daarmee een meer directe invloed op het Wereldraad-beleid in het UIM-veld uit te oefenen.

Deze conferentie vond plaats van 13 tot en met 20 maart in Tokyo, in hotel Aoyama Kaikan. Dit jaar fungeer ik als voorzitter van de Europese Contact Groep (ECG) en ben als zodanig qualitate qua lid van de adviesgroep.

In de loop van de woensdagavond kwamen bijna alle deelnemers in Aoyama Kaikan aan en werd er uitvoerig door iedereen kennis gemaakt terwijl bekenden een rustig hoekje zochten om bij te praten.

In de loop van de week zou blijken dat Aoyama Kaikan een erg slechte plaats is om conferenties te houden. Ten eerste is het een erkende plaats voor het afsluiten van huwelijken, iets wat in Japan traditioneel in maart

gebeurt. Voortdurend was er muziek en overvolle gangen hierdoor. Vervolgens bleken we maar twee dagen de conferentiezaal te kunnen gebruiken en moesten wij daarna weg naar een veel kleinere zaal, waar wij bovendien ook nog een hele dag niet de beschikking over hadden.

Voor de werkgroepen werden inderhaast twee hotelkamers Japanse stijl gehuurd, d.w.z. Tatami kamers van vier bij vier meter waar dan 24 mensen op de vloer moeten zitten discussiëren en schrijven.

Andere groepen zaten in de hal wat veel te rumoerig was om er goed te kunnen werken.

Achteraf bleek dat de Nationale Raad van Kerken, die in Tokyo is gevestigd, veel pressie heeft uitgeoefend om de conferentie van Kyoto (waar de omstandigheden ideaal zijn voor dergelijke conferenties en waar alle afspraken al waren gemaakt) naar Tokyo te krijgen. Dit omdat Kyoto te veel het oecumenisch centrum van Japan dreigde te worden, en daarmee Tokyo overvleugelde. Toen echter besloten was om dan maar in Tokyo te vergaderen, bleek er geen geschikte ruimte meer te vinden te zijn.

Zoals gezegd, was de conferentie een uitgebreide adviesgroep UIM-vergadering. Bij de oprichting van de UIM-desk was weliswaar geen aflopend mandaat gegeven, maar de desk was toch ook met een zekere beperking in het leven geroepen: zodra ze niet meer nodig was, kon ze beter worden opgeheven.

Daarom leek het de CWME goed om nu na 10 jaar door een grote groep van mensen die in de eigen basissituatie UIM-werk doen, te laten beoordelen of dat moment al was aangebroken.

Tevoren was dan ook de volgende taakstelling geformuleerd:

1. a. De afgelopen 10 jaar van Wereldraad betrokkenheid bij UIM de revue laten passeren en evalueren.
- b. Het huidige scala van betrokkenheden, programma's, prioriteiten en strategieën van UIM bezien en beoordelen.
- c. Toekomstige adequate doelstelling van en rol van de Wereldraad ter zake van UIM formuleren.
2. a. Raad en advies geven aan de Wereldraad over de wenselijke en geëigende 'next steps' in dit werk.

- b. Ontdekkingen uit het UIM-werk naar voren brengen die van belang kunnen zijn voor de vijfde assemblee in Nairobi in november.
  - c. Indien mogelijk een boodschap formuleren voor de kerken.
3. Een mogelijkheid scheppen dat mensen, die in UIM vanuit de kerken werkzaam zijn in allerlei lokale situaties in alle continenten, elkaar ontmoeten, van elkaar leren en de mogelijkheden ontdekken voor een voortgezette wederzijdse hulpverlening.

Eenmaal gestart, bleek de conferentie 73 deelnemers te hebben, afkomstig uit 33 landen.

Er zou aan deze taken gewerkt worden in drie groepen met ieder een invalshoek voor het totaal: Volk, Kerk en Wereld.

Na een plenaire uiteenzetting en verwelkoming, werd aan iedere regio twee uur gegeven ter bespreking van het werk in die regio. Het groeps-werk kreeg het hoofddaccent en iedere dag werd er een theologisch symposium gehouden. De plenaire slotzittingen waren afrondend voor het werk van de groepen.

#### 2. ORIËNTATIE-ZITTING EN INLEIDINGEN VAN EMILIO CASTRO EN MASAO TAKENAKA

In de oriëntatie-zitting werden de leden van de eigenlijke adviesgroep aan de aanwezigen voorgesteld en werd iedereen over de praktische gang van zaken en het programma ingelicht.

*George Todd* herhaalde met iets andere woorden de bovengenoemde doelstellingen voor de conferentie en benadrukte nog eens het karakter van het UIM-werk als niet typisch voor de institutionele oecumene. In UIM-werk wordt de geschiedenis niet geschreven in grote conferenties die naar de plaats waar ze gehouden zijn, worden aangehaald. In UIM-werk zijn het juist de namen van de werkers in de lokale projecten die een bekende klank hebben en waar men van weet.

Bij de toelichting van de drie werkgroepen gaf hij ieder als huiswerk wat vragen:

*Kerk:* Welk kerkbeeld hanteren we in UIM-werk? Botst dit met de institutionele visie? Zo ja waar? Is het een UIM-taak daar dan wat aan te doen? Belemmeren kerkelijke structuren UIM-werk? Zijn kerken soms deel van die maatschappelijke structuren die mensen onderdrukken?

*Volk:* Wat is bijbels gesproken het volk of een 'peoples movement', een beweging van mensen onderweg? Welke sociologische bevolkingsgroepen hebben we op het oog? En welke 'peoples movement'? Hitler's nazidom was zeker in het begin ook een massale volksbeweging; bedoelen we die ook als wij zeggen dat wij strijden voor een 'peoples movement'?

*Wereld:* Wat is de specifieke taak, rol en bijdrage van kerk en christenen in gebieden als: huisvesting, gezondheid, werk en werkloosheid, agrarische problemen, vorming en training, daden van een regering, handelingen van bedrijven en management etc.? Wat is de relatie van UIM-werkers met de experts en de zgn. technocraten in de samenleving, aan universiteiten, bij de overheid of in bedrijven? De meeste UIM-contacten liggen nu bij de werkvloer en slumbewoners. Welke relatie moet de Wereldraad onderhouden met het programma over 'Human Settlements' van de Verenigde Naties?

Tenslotte kregen alle groepen de opdracht na te denken over de wijze waarop de kloof tussen de 'Story telling theology' van UIM en de professionele kerkelijke theologie overbrugd kan worden.

*Emilio Castro*, de directeur van CWME hield daarop een inleidende rede waaruit ik als de belangrijkste vraagpunten van ons werk citeer:

- In hoeverre herkennen wij Gods handelen in het proces van bevrijding van mensen? Is dit identiek of wordt het door ons overgeïdealiseerd en overgeromantiseerd?
- Waar vindt UIM nu ten diepste haar inspiratie voor de strijd van de armen?
- Wat voor oecumenische mondiale structuur hebben wij als UIM nodig? De meeste oecumenische structuren blijken niet daadwerkelijk mee te werken aan de strijd voor de armen. Is de Wereldraad de minst slechte oplossing? Heeft ze wel verband genoeg met de basisgroepen in kerken en UIM?
- Wat betekent de moratorium-gedachte van de Afrikaanse kerken voor het UIM-werk? en het programma voor het oecumenisch samen gebruiken van personeel?
- Kleine minoriteitskerken in Azië en Afrika hebben door hun financiële band met de kerken in het rijke deel van de wereld vaak een machtspositie in hun samenleving. Hoe gebruiken we die? En hoe staat dit

gebruik van macht in verhouding met de boodschap van machteloosheid van het Evangelie?

*Masao Takenaka*, de voorzitter van de adviesgroep en van de conferentie, gaf een kort overzicht van de geschiedenis van de adviesgroep. Vervolgens maakte hij aan de hand van drie voorbeelden duidelijk dat de nadruk op lokale actie in het UIM-werk juist de opening kan geven naar een wereldwijd denken. Ook de motivatie voor UIM-werk bracht hij opnieuw onder woorden, gebruik makend van de verklaring van de Koreaanse christenen uit 1973, waarin staat:

„Wij als Christelijke gemeenschap geloven:

- a. dat wij van Godswegen de opdracht hebben om vertegenwoordigers te zijn voor God, de Rechter en de Heer van de geschiedenis, en als zodanig te bidden dat het lijdende en verdrukte volk bevrijdt wordt.
- b. dat wij vanwege Christus onze Heer de opdracht hebben om te leven temidden van de verdrukten, de armen en de geminachten, zoals Hij in Judea deed; en dat wij worden opgeroepen om op te staan en de waarheid te spreken tegenover de machten die er zijn, zoals Hij deed voor Pontius Pilatus van het Romeinse Rijk.
- c. dat wij door de Heilige Geest worden gedreven om deel te nemen in zijn veranderende kracht en zijn beweging voor het scheppen van een nieuwe samenleving en geschiedenis, alsook voor het bekeren van onszelf.

Laten wij te allen tijde er duidelijk over zijn dat dit trinitarisch geloof de bron is voor al onze actie.”

### 3. UIT DE REGIONALE RAPPORTEN

Van meet af aan was er een duidelijk verschil in strategie en praktische werkzaamheden tussen de vijf verschillende regio's.

Globaal gezegd is er in Latijns Amerika, in Azië en in de socialistische landen sprake van identificatie met de werkende klasse, een accepteren van de klassenstrijd-ideologie in de marxistische zin van het woord en van een theologie van de revolutie en de bevrijding.

In Afrika en de Verenigde Staten is sprake van een strijd voor participatie van mensen met de methodieken van 'community organisation'. De theologie is radicaal maar niet revolutionair.

In West-Europa, Australië en delen van Japan vindt men de meer klassieke benadering via het bedrijfsleven. Er wordt over het algemeen een gematigde theologie gehanteerd, die maximaal leidt tot solidarisering met de arbeiders en de armen, maar niet tot identificering. Cijfermatig zijn er grote verschillen: In West-Europa tellen wij meer dan 250 projecten in ons werk, wat meer dan de helft van het mondiale totaal is. De vier West-Europese vertegenwoordigers hadden dan ook duidelijk het gevoel dat zij niet genoeg gerepresenteerd waren temidden van de talloze Aziaten die samen 42 projecten vertegenwoordigden.

Anderzijds had ik het gevoel dat er toch veel te leren is van de Aziaten, hun theologie en methoden van werken. Hoewel naar het oordeel van Michael Atkinson uit Engeland (die al voor de vierde keer Europa bij de adviesgroep vertegenwoordigde) er nu voor het eerst sprake was van enige herkenning van wat de Europeanen trachten te bereiken en van enig begrip voor de verschillen tussen rijke en arme landen, had ik toch het gevoel, toen ik het Europese rapport had toegelicht en er namens Europa over had gediscussieerd met de zaal, dat er nog niet echt sprake is van erkenning als deelgenoten in dezelfde strijd aan de kant van de Latijns-Amerikanen en een deel van de Aziaten.

Misschien was het uitgereikte statistische overzicht en de audio-visuele presentatie er de oorzaak van dat men in ieder geval door had dat UIM in Europa niet meer hoeft te strijden tegen extreme armoede, tegen slumproblemen (al hebben we onze krotten, maar dat zijn voor slumbewoners paleizen!), of tegen *directe* uitbuiting en onderdrukking op politiek, sociaal en economisch terrein.

In de Europese presentatie waren drie min of meer representatieve verhalen opgenomen, naast het beschrijven van de algemene trends en de huidige economische issues. Het was het uitwisselingsproject van Gossner Mission uit Mainz, van IBM-arbeiders in het kader van een totaal bewustwordingsprogramma; het verhaal van de staking bij Hoogovens in 1973 en de verklaring van de daar werkende industriepastores en het verhaal van de politiseringsacties onder Zuid-Italiaanse arbeiders in een voorstad van Milaan.

Vanuit Amerika werd gemeld dat er allerlei acties worden georganiseerd tegen de sfeer én de werkelijkheid van toenemende onderdrukking en reacties die door het Nixon-regime is veroorzaakt en die in alle geledingen

van de Amerikaanse samenleving voelbaar is. De economische crisis heeft dáár een werkloosheid van in totaal 2,6 miljoen blanken, 500.000 zwarten en 500.000 Puerto Ricanen veroorzaakt. Deze cijfers tonen aan dat de werkloosheid onder de spaanssprekende en zwarte bevolking (samen 11 % van de bevolking) meer dan 20 % is. Voeg hierbij een stijging van een prijsindex van 14,6 % in 1974, en een daling van het Bruto Nationaal Produkt van 5 % én een daling van de industriële productie van 10,2 % dan is het decor voor een serie geweldige menselijke problemen opgetrokken.

De belangrijkste kerken in Amerika hebben zich in dat jaar echter voornamelijk bezig gehouden met het verstevigen van de eigen structuur en het zich zorgen maken over de terugloop van inkomsten door de totale recessie. Een onderzoek heeft bovendien uitgewezen dat de overgrote meerderheid van pas afgestudeerde theologen als ideaal beeld voor ogen heeft: „een middelmatig grote kerk in een gemeenschap van minder dan 10.000 mensen, die een behoorlijk salaris betalen en die liefst gelegen is in een gebied met behoorlijke recreatie-mogelijkheden in een pittoreske omgeving.”

UIM richt zich op dit moment vooral op de meest ontrechten in de Amerikaanse samenleving: de illegale immigranten uit Azië en Latijns Amerika. Men heeft zich nauw aangesloten bij de Civil Rights Movement en richt veel activiteiten op het veranderen van het gedrag van de politie die steeds aggressiever en gewelddadiger gaat optreden. Ook is op grond van Saul Alinsky's theorieën een „Organisatie van burgergeld” opgericht om het voor gewone arbeiders mogelijk te maken te ontsnappen aan de desinvesteringspolitiek van grote financieringsinstellingen in de oudere urbane gebieden.

Tenslotte moet hier worden vermeld het werk van verschillende groepen die zich richten tot bedrijven om de desinvesteringsresolutie van de Wereldraad te realiseren met soms redelijk succes.

Vanuit Canada kan daaraan worden toegevoegd dat hier vooral aandacht wordt besteed aan de praktijken van de grote oliemaatschappijen die „half Canada” proberen te kopen van de indianen voor een belachelijke prijs, omdat er olie is gevonden.

In veel nieuwe steden wordt het probleem van de werkloos geworden trappers en jagers tegemoet getreden. Tenslotte wordt gewerkt aan de

bewustwording in de samenleving van een brain-drain naar de USA en van de overweldigende invloed van Amerikaanse bedrijven die van Canada een „moderne rijke kolonie” hebben gemaakt.

In Latijns Amerika is de situatie momenteel zeer verward en ingewikkeld. Net als in Noord-Amerika bestaat hier geen goed functionerende contactgroep, zoals die wel in Europa, Afrika en Azië (min of meer) bestaat. De lokale projecten zijn georganiseerd in MISUR (Mission Urbana y Rural). Deze had tot voor kort een relatie (vooral financieel) met ISAL, de organisatie van Latijns Amerikaanse kerken. Dit is echter een conservatief lichaam dat nauwe banden heeft met de rechtse dictaturen waardoor zij niet erg gemotiveerd was om de MISUR-projecten te financieren. Thans draaien er 48 projecten in Latijns Amerika die elk op eigen wijze trachten plaatselijk of van de Wereldraad geld bijeen te brengen voor het werk. Het organiseren van basis-groepen heeft het hoofddaccent van het werk. Er wordt duidelijk partij gekozen vóór de onderdrukte volksmassa's.

Met klassenstrijd-theorie, theologie van de revolutie en van de bevrijding en met vormings- en trainingsprogramma's wordt gewerkt aan 'conscientisation'.

Samen met de slumbewoners en andere groepen uit de zwakste laag van de bevolking wordt gewerkt aan onderwijs voor kinderen, opzetten van landbouw-, visserij- of soms zelfs productie-coöperaties. Steeds is daarbij de richtlijn: hulp geven om zelf-hulp te creëren.

In Afrika bestaan drie contactgroepen: een franssprekende West-Afrikaanse, een engelstalige Oost-Afrikaanse en een zuidelijk Afrikaanse groep. Door de politieke situatie kon de laatste maar éénmaal bij elkaar komen in de laatste jaren. Van die gebieden is dan ook weinig meer bekend dan dat het werk vanzelfsprekend zwaar wordt tegengewerkt door de blanke minderheidsregeringen, die een communist maken van iedereen die een volksbeweging organiseert.

Uit de beide andere groepen komen berichten over veel landbouwprojecten; cursussen die de mensen helpen hun mogelijkheden beter te benutten; huisvestingsacties voor slumbewoners etc. Sinds de conferentie van de AACC (All Africa Conference of Churches) in Lusaka worden ook de UIM-teams bezig gehouden door de zgn. moratorium-gedachte: „In hoeverre moeten wij in Afrika nog geld en mensen uit de rijke landen

gebruiken om stukken werk op te zetten". De grondgedachte is dat de Afrikaanse kerken werkelijk Afrikaanse kerken, gericht op de Afrikaanse samenleving en zoekend naar Afrikaanse modellen moeten zijn. Dat wordt ernstig belemmerd door de westerlingen en hun geld. De UIM-projecten in Afrika worden vrijwel alle gefinancierd via de Wereldraad, daarom is de moratorium-discussie hier speciaal een uitdaging om het werk zonder hulp toch te doen.

Uit Azië tenslotte wordt op imponerende wijze verteld hoezeer het betrokken zijn op de armsten der armen een gevaar voor conservatieve, vaak militaire regimes is. Overal in Azië zitten UIM-werkers in de gevangenissen omdat zij staatsgevaarlijk zijn. Het meest schrijnend is dit in de Filipijnen en in Zuid-Korea.

'Community organisation' is de hoofdtaak zoals die door de Aziaten wordt gezien. Zowel op het uitgestrekte platteland als in de grote steden worden mensen getraind om voor zichzelf en voor de menswaardigheid van hun bestaan te vechten.

#### 4. DE WERKZAAMHEDEN IN DE GROEPEN

##### a. 'The People'

In de inleiding van George Todd was al aangegeven dat er verschillende mogelijkheden zijn om de begrippen „volk” en „volksbeweging” te verstaan. Ook in ons taalgebruik moeten we vaak andere woorden gebruiken om weer te geven wat Aziaten of Latijns-Amerikanen bedoelen te zeggen wanneer zij het hebben over 'the people'. Soms is het „de mensen” in de zin van die concrete groep slumbewoners waar zij dagelijks mee werken. Soms is het „de bevolking” als tegenstelling tot „leidende of heersende klasse”. Het zijn voor hen steeds de mensen waar zij mee werken, die zij trachten te organiseren tot zelfhulp. Ik zelf wil dan ook de uitdrukking 'peoples movement' het liefst vertalen met beweging van mensen onderweg. Ik heb het gevoel dat wij ook in Europa met deze term kunnen werken, en dat zij een gemeenschappelijke basis geeft aan het UIM-werk over de gehele wereld. Immers de situatie mag totaal verschillend zijn, ook wij trachten met mensen onderweg te zijn. Onderweg vanuit de situaties van verdrukking, onmondigheid en niet-verantwoordelijkheid, naar een participatie van mondige mensen die verantwoordelijk zijn voor

hun eigen handelen en alles wat door dat handelen tot stand komt. In Azië, Afrika en Latijns Amerika zal zich de strijd daarbij in de eerste plaats richten op de basisbehoeften van de mensen: voedsel, kleding, huisvesting, sociale erkenning en legale gelijkstelling.

In de discussies in deze groep bleek toch dat er drie verschillende wijzen van gebruik van het woord 'people' waren:

- a. een interpretatie van „alle mensen in een samenleving” die afkomstig was uit de geïndustrialiseerde samenlevingen;
- b. een marxistische interpretatie: „de arbeidersklasse”, afkomstig uit Azië en Latijns Amerika;
- c. een theologische interpretatie: „de mensen met wie wij werken als christelijke koinonia” die uit Afrika kwam.

De mensen die ieder van deze drie interpretaties vertegenwoordigden, bleken in dezelfde groepjes uiteen te vallen toen het gesprek ging over de rol van de kerk ten opzichte van 'the people'. Drie kerkbeelden waren er:

- a. werken vanuit de bestaande institutionele kerk die ons heeft gezonden;
- b. we werken gewoon door en of er een instituut is of niet kan ons niet schelen, het gaat om de zaak;
- c. UIM-werk laat een nieuwe institutionele kerk ontstaan.

Duidelijk onderscheiden meningen waren er ook ten aanzien van het gebruik van geweld, bezorgdheid voor de verlossing óók van de huidige onderdrukkers, nadruk op lokale, nationale of internationale strijd.

In alle discussie bleek verder dat de landen van de tweede wereld elkaar beter verstaan kunnen, ondanks toch ook wel grote verschillen, dan dat zij de geïndustrialiseerde wereld en haar problemen verstaan. Het omgekeerde was natuurlijk ook waarneembaar.

Uiteindelijk is de groep gekomen tot 4 vormen van praktische solidariseren met 'the people':

- a. bewustwordingsprocessen op gang brengen;
- b. machtsvorming van onder af stimuleren;
- c. een netwerk van „bewegingen van mensen onderweg” opbouwen om te komen tot een nationale strategie;
- d. hetzelfde internationaal doen.

Belangrijk verschil blijft m.i. dat wij nooit zo sterk direkt leiding geven aan en beginnen met acties. We doen pas mee als de mensen zelf wat doen. Theologisch betekent dit dat het onmogelijk is om een theologische uitspraak te doen over de bevrijding van mensen zonder *eerst* een concrete analyse te hebben gemaakt van de historische tegenstellingen, van de bestaande onderdrukking en van de verdrukten in termen van machtsverhoudingen. Bovendien is het verhaal van de mensen zelf steeds de achtergrond van elke theologische reflectie, die dan ook alleen maar kan plaatsvinden in de dagelijkse praktijk van solidariteit met de strijd tot zelfbevrijding van de mensen om een rechtvaardige en humane samenleving op te bouwen.

Op grond hiervan is het duidelijk dat er geen universele en algemene theologische uitspraken gedaan kunnen worden voor alle situaties. De gezamenlijkheid van onze theologische reflecties ligt in het gezamenlijk engagement in de samenleving. Wanneer wij dat serieus nemen, dan moeten wij ook gezamenlijk staan in een radicale kritiek op de theologische erfenis (zelfs al zoeken we er nog steeds inspiratie en kracht in). Het praten over God is te vaak mede instrument geweest van onderdrukking en overheersing, terwijl het tegelijkertijd juist de kracht voor de bevrijding is.

#### b. *De kerk*

UIM-werkers over de gehele wereld blijken zich in een dialectische verhouding met de gevestigde institutionele kerk te bevinden. Soms bestaat bij hen de neiging om toch vooral duidelijk te maken aan de kerken dat UIM wel degelijk behoort tot de hoofdstroom van het Christendom en niet een seclarische afwijking daarvan is.

Op andere momenten komen zij in de verleiding de andere christelijke groepen en kerken er van te beschuldigen dat zij niet volledig willen deelnemen aan Gods zending in de geschiedenis temidden van de machtelozen.

Daarnaast is er de gezamenlijke ervaring dat mensen die opgenomen zijn in de UIM-beweging vaak tot eigen, nieuwe uitdrukkingswijzen van christelijke gemeenschap-zijn komen. Zij herkennen een christelijk leven als hun leven in de projecten omdat zij zelf met hun actie deze vorm van gemeenschap hebben bewerkstelligd. Hierin wil UIM zichzelf her-

kennen als waarachtige en totale uitdrukking van historisch discipelschap, net zo waarachtig en totaal als alle andere uitdrukkingswijzen.

In de discussie van *déze* groep is overigens ook weer duidelijk geworden dat er niet sprake kan zijn van één verstaan van kerk en evangelisatie. De eenheid wordt gevonden in de gezamenlijke uitgesproken wens zich in te zetten voor de armen en hen aan de beslissingen te laten deelnemen die hun leven bestemmen.

Mijn indruk is dat deze groep niet iets nieuws heeft geproduceerd, maar veeleer de al bestaande gezichtspunten opnieuw onder woorden heeft gebracht.

Een nieuw denken over de kerk is er niet uit gekomen, noch een fundamentele kritiek (als die al nodig zou zijn) op de institutionele kerk. De verschillen in context van de groepsleden gaf ook hier aanleiding om niet te komen tot universele uitspraken.

#### c. *De wereld*

Deze groep heeft haar taak, de rol van de kerk tegenover de grote wereldproblemen en hun verhouding tot experts, als volgt opgevat. Het is alleen zinvol om in een mondiaal samengestelde groep die zaken te bespreken die vanuit de dagelijkse praktijk van het plaatselijk UIM-werk om mondiale benadering vragen. Op deze wijze kwamen er twee grote probleemvelden naar voren: multinationale ondernemingen en het organiseren van werkers in landbouwgebieden.

Een poging is gedaan te komen tot een gemeenschappelijke analyse van de rol en macht van multi's, waarin de groep zelf tot eensluidendheid is gekomen, maar die later door de plenaire zitting van de tafel is geveegd.

Wel bleven in tact de motivatie waarom de kerk zich moet bezighouden met multi's:

- De kerk predikt de menselijke waardigheid, liefde en gerechtigheid. Multinationale ondernemingen scheppen onrecht, vernietigende rivaliteit en competitiezucht tussen mensen; daarom moet de kerk zich met multi's bezighouden.
- De kerk is het universele lichaam van Christus, daarom mag zij niet blijven staan bij lokale of nationale activiteiten.
- De kerk is betrokken bij ontwikkelingshulp om mensen te helpen die



de slachtoffers zijn van een uitsluitingssysteem. Als zij deze taal serieus neemt moet ze de wortels van de uitbuiting aantasten. Een van de wortels is de multinationale onderneming.

Wat betreft het organiseren van arbeiders in landbouwgebieden, werd als voornaamste probleem genoemd dat verschillende vormen van kerkelijke hulpverlening en de daarbij gebruikte technologieën zo weinig aandacht besteden aan de directe deelneming van de mensen zelf, vanaf het allereerste stadium. Daarmee blokkeert een dergelijk programma zichzelf al bij voorbaat, immers het komt niet van de mensen zelf, maar van bovenaf. Bovendien creëert een dergelijk programma van bovenaf nieuwe afhankelijkheden terwijl ze andere uit de weg ruimt. Aan de Wereldraad is dan ook gevraagd prioriteit te geven aan programma's die worden doorgevoerd vanuit het perspectief en de nood van een beweging van mensen onderweg die werkt aan gerechtigheid in sociale en politieke structuren.

Bovendien heeft ook deze groep nog eens benadrukt wat het grondprincipe van het wereldwijde UIM-werk is:

- **mensen motiveren** zelf te gaan deelnemen in planningsprocessen, die hun toekomst betreffen, op een zo vroeg mogelijk moment.
- **mensen bemoedigen** zichzelf in groepen te organiseren zodat zij de noodzakelijke druk kunnen uitoefenen teneinde hun verlangens gerealiseerd te zien.
- **mensen ondersteunen** zodat zij hun hoop zelf kunnen verwerkelijken door gemeenschappelijke inspanning.

Tenslotte heeft deze groep een advies gegeven aan de Wereldraad (hierom was gevraagd) over het al of niet deelnemen aan het UNO-programma over 'Human Settlements' en over de wijze waarop een dergelijke deelneming gestalte zou moeten krijgen.

##### 5. HET THEOLOGISCHE SYMPOSION

Iedere dag werd een theologisch symposion gehouden, dat soms goed, soms emotioneel en spiritueel en soms erg vervelend en nergens-op-slaand was. Toch werd ook in deze zitting weer duidelijk dat er geen sprake is van een „theologie van UIM”, zoals er een „theologie van de revolutie” of een „theologie van de hoop” is. Wat theologisch van belang was of

behulpzaam kon zijn, werd gezegd en kon overgedragen worden door anderen uit de praktijk van het eigen werk te vertellen. 'Story telling theology' is in deze conferentie een trefwoord geworden dat herinnert aan de wijze waarop de traditie van geloof in UIM-werk wordt doorgegeven. Overigens is dit dezelfde wijze waarop de evangelienschrijvers het hebben gedaan.

De eerste dag leidde George Todd de groep in een aangrijpend intercessiegebed.

De tweede dag luisterden wij naar Jürgen Moltmann, wiens bijdrage getiteld was: 'Hope in the struggle of the people'. Zelf heb ik veel van dit stukje theologisch denken geleerd.

De derde dag kwam de kater: een klassiek soort kerkdienstje. Daarop werd besloten om 's avonds de reflectie op het werk te houden, wat meteen erg goed ging. Canaan Banana (uit Zimbabwe verdreven en nu hoogleraar aan het Wesley Theological Seminary in Washington) heeft toen een uitstekende gebedsdienst gehouden.

##### 6. SLOTOPMERKINGEN

Het is jammer dat het overvolle programma geen ruimte bood om kennis te maken met een concreet stuk UIM-werk in Tokyo of omgeving. Weliswaar zijn er een aantal kleine excursies geweest op de zaterdagmiddag, maar deze hadden meer het karakter van sight-seeing-tours. Tijdens de verplichte ontvangst door de Japanse Raad van Kerken, kregen wij ten tweede male, maar nu in een verkorte versie, de lezing van Moltmann te horen, regel voor regel vertaald in het Japans. Een langdurige geschiedenis.

Positief heb ik ervaren de 'Story-telling theology', de kennismaking met een groot aantal zeer ervaren en gemotiveerde mensen uit alle werelddelen. Toch blijven meer negatieve gevoelens in mijn hoofd achter dan positieve. Naast de al genoemde problemen op organisatorisch gebied, moet toch gezegd worden dat de voorbereiding van de conferentie te wensen heeft overgelaten. De tijd om stukken werkelijk goed te bestuderen was te kort, het bleek dan ook dat velen niet alles hadden gelezen.

Daarnaast is er mijns inziens niet voldoende gewoekerd met het geweldig grote potentieel aan kennis en ervaring dat aanwezig was. Men vergaderde teveel plenair en als er al in groepen werd gewerkt, waren die nog te groot:

23 of 24 mensen. Dit is waarschijnlijk de hoofdoorzaak van het feit dat er geen écht nieuwe dingen op tafel zijn gekomen, waaruit een duidelijke ontwikkeling in het theologische denken of het praktische werken in UIM zichtbaar zou kunnen worden.

Wel bestaat bij alle deelnemers het gevoel, dat allen deelgenoten zijn in een beweging van mensen onderweg en die samenbindende factor biedt in ieder geval de mogelijkheid om samen verder te gaan.

J. L. DE VRIES

## De kerk en de toekomst van Namibië

### I. DE POLITIEKE SITUATIE EN DE UITDAGING AAN DE KERK

De politieke situatie is tot een uitdaging aan de zwarte kerken in Zuidelijk Afrika geworden. Het kan niet ontkend worden dat de Lutherse kerken zich in een nieuwe missionaire situatie bevinden, die hen dwingt te komen tot een nieuwe aanpak van de missionaire arbeid.

Om te beginnen is een kort overzicht van de geschiedenis van Zuidwest-Afrika/Namibië noodzakelijk. Zoals bekend was Zuidwest-Afrika de eerste Duitse kolonie. Het Duitse kolonialisme begon min of meer in 1880 en duurde tot de Eerste Wereldoorlog. Wat betreft Zuidwest-Afrika was dit een periode vol angst en wreedheid. Gedurende deze tijd werd het land tot proefkonijn van een blanke macht, die zich de totale vernietiging van land en mensen tot doel gesteld had.

„De Duitsers beroofden de belangrijkste stammen van hun macht door ze te versplinteren.” (S. Groth, *International Review of Mission*, april 1972, p. 184).

Gedurende deze periode van angst en haat speelde de zendingsgenootschappen (de Finse en Rijnlandse Zending) de rol van bemiddelaar. Beide zendingsgenootschappen waren bepaald door de tradities van Piëtisme en Lutheranisme.

„In de loop van hun lange geschiedenis groeide er een traditie van loyaliteit ten opzichte van de staat, die erg vaak tot een onkritische en onderdanige gehoorzaamheid heeft geleid. Uit angst voor het innemen van een politiek standpunt werd de profetische plicht van de kerk verwaarloosd.” (S. Groth, a.a.O., p. 185).

Na de Eerste Wereldoorlog kreeg Zuid-Afrika het mandaat over Zuidwest-Afrika. Daarom is op het ogenblik het probleem ZWA/Namibië van internationale betekenis, omdat Zuid-Afrika haar apartheidspolitiek in Namibië in de praktijk brengt.

Op 18 juli 1966 heeft het Internationale Hof van Justitie haar oordeel uitgesproken. Met het verwerpen van de beschuldiging van Ethiopië en

Liberië begon er een lange periode van overleg. Op 1 april 1969 werd ZWA/Namibië feitelijk ingelijfd als vijfde provincie van de Zuidafrikaanse Republiek.

Zo begon een ontwikkeling die het land in een revolutionaire situatie bracht. Het zgn. Odendaal-plan, dat in 1964 gepubliceerd werd, voorzag Namibië van een toekomst, die bepaald werd door de Zuidafrikaanse rassenpolitiek. Het in Zuid-Afrika al bekende Bantoestan-plan werd uitgebreid tot Namibië. Dat betekende 'resettlement' voor de meerderheid van de bevolking, ofwel voor 80-90 % van de Damara, Nama en Herero. Het betekende tevens een scheiding tussen blanken en zwarten, en een scheiding en verdeling van de inheemse bevolking. Ik ben het hier eens met de bevindingen van S. Groth (a.a.O., p. 184): „De vermengingspolitiek van deze blanke macht heeft een onvoorstelbaar effect op de bevolkingsgroepen. Er wordt een sfeer van angst en hopeloosheid geschapen. Voor de mensen is de toekomst donker.”

Deze situatie bracht de beide inheemse kerken in de oppositie tegen het apartheidssysteem van de Zuidafrikaanse regering.

De bevolking van Namibië is een geschiedenis vol wreedheid en bloedvergieten moe en vecht voor een vrijheid, waarvan het beroofd werd door de Duitse koloniale macht en de politiestaat Zuid-Afrika.

In mijn proefschrift getiteld „Mission und Kolonialismus in Südwestafrika” (1971) kwam ik tot de volgende conclusie:

„Het neo-kolonialisme en de politiestaat Zuid-Afrika confronteert de Zending en de Kerk met hetzelfde probleem als in de tijd van het Duitse kolonialisme. De Kerk en de Zending moeten voor zichzelf duidelijk stellen, of zij het gehele Evangelie brengen aan de blanke en zwarte bevolking van Zuid-Afrika en Namibië. Het vereist een intensieve studie om te ontdekken in hoeverre de zending op het verkeerde spoor is en om de richtlijnen voor de toekomst vast te stellen.”

De politieke situatie moest een uitdaging aan de Kerk worden, teneinde te komen tot een bestuderen van het verleden in het licht van het Evangelie. Misschien kan men wel zeggen dat de politieke situatie een belijgende kerk in Namibië tot stand heeft gebracht.

Een historische gebeurtenis verbrak het stilzwijgen van de Kerk, dat er vanaf het begin van de missionaire arbeid in Namibië geweest was. Op 21 juni 1971 vaardigde het Internationale Hof van Justitie een nieuwe wettelijke bepaling uit waarin de aanwezigheid van Zuid-Afrika in Nami-

bië illegaal werd verklaard. Minister-president Vorster van Zuid-Afrika verwierp deze veroordeling. Daarop volgde een reeks protestmarsen en demonstraties. Op 18 juli 1971 werd er een open brief naar de minister-president gestuurd, en van alle kansels van alle gemeenten in Namibië werd er een herderlijk schrijven de leiders van beide Kerken voorgelezen.

## II. WAT IS HET BELANG VAN DEZE TWEDE BRIEF AAN DE MINISTER-PRESIDENT?

1. Voor de eerste maal in de geschiedenis durfden de kerkleiders de politieke sfeer te betreden, tot verbazing van sommigen en ontsteltenis van anderen.
2. Voor de eerste maal wierpen de Afrikaanse christenen zich op als verdediger en spreekbuis van de „zwijgende meerderheid” en spraken ze de waarheid omtrent de werkelijke situatie en het lijden en de angst van de onderdrukten.
3. Tot die tijd beschouwden de Zuidafrikaanse regering en de blanke bevolking van Namibië zich als spreekbuis van de Afrikanen, want er werd zondermeer aangenomen dat de meerderheid van de zwarte bevolking de Zuidafrikaanse regering en haar rassenpolitiek aanvaardde. De Afrikaanse kerkleiders traden nu op de voorgrond en vernietigden zo het in hoge mate overschatten beeld van Namibië en de „fijne illusies” die daarover gekoesterd werden. Het beeld dat nu geschilderd werd, was donkerder, omdat het wees op de nood en ellende van de Afrikanen, die in de steek gelaten was door de liefdadigheid van de blanke.

Deze verrassende daad van beide Kerken had op de regering en de blanke bevolking van Zuid-Afrika en ZWA/Namibië een schokeffect en opende een nieuwe weg voor de kerk.

Hieraan zijn vele vragen voorafgegaan: „Welke taak is een christelijke gemeenschap opgedragen in de apartheidssituatie?” en „Is de kerk ongehoorzaam geworden aan haar eigen Meester, wanneer zij zo halsstarrig blijft in het ghetto van de stilte?” (S. Groth, a.a.O., p. 187).

Met deze daad verbrak de kerk het stilzwijgen dat haar opgelegd werd door een Europese piëtistische theologie, die geen geldigheid meer had in veranderde omstandigheden. Dit is niet een politieke daad van kerken, maar een daad die bepaald werd door de vrijheid van Jezus Christus,

die zo'n tijd lang door de zendelingen gepredikt was als een theoretische mogelijkheid. Het werd verwerkelijk: de Kerk van Christus moet, omdat zij het Evangelie van de vrijheid predikt, „de spreekbuis van de onderdrukten” zijn. Wij willen onze identiteit herwinnen en willen de dialoog beginnen met een regering die niet bereid was in ons een gesprekspartner te zien en niet bereid was de problemen van Namibië op te lossen.

„Wij kunnen niet langer stil zijn. Wij weten dat we, wanneer wij als Kerk stil blijven, schuldig worden aan het leven en de toekomst van ons land en volk.” Dit waren de woorden van de kerkleiders in hun herderlijk schrijven aan de gemeenten.

De „open brief aan de minister-president” kan niet beschouwd worden als alleen een daad van de beide inheemse Lutherse kerken, men moet het beschouwen als een daad van historische betekenis, niet alleen voor Namibië, maar ook voor Zuid-Afrika en andere landen.

Colin Winter, de verbannen bisschop van Windhoek, merkte op, dat „het voor de eerste keer was dat de blanken hier (in Namibië) en de blanken die ons vanuit Pretoria regeren vrijuit en onbevreesd te horen hebben gekregen hoe de zwarte bevolking precies denkt over de zogenaamde gescheiden ontwikkeling.”

Ik wil herhalen wat dr. L. Auala, één van onze kerkleiders, heeft gezegd in een gesprek met dr. Vorster:

„Wij moeten erkennen dat de Kerk het geweten van onze mensen is, en dat zij daarom evenzo het geweten van de gezagsdragers is. Dat is de taak die de Kerk van haar Heer Jezus Christus gekregen heeft. De pastorale taak is ook een hoedende taak, zoals wij lezen in Ezechiël 3 : 17-21: „Mensenkind, u heb Ik tot wachter over het huis Israëls aangesteld. Wanneer gij een woord uit mijn mond hoort, zult gij hen uit mijn naam waarschuwen.”

Vermeldenswaard is de opmerking van bisschop Auala tegen de apartheid:

„Apartheid is de oorsprong van alle problemen betreffende het samenleven van zwarte en blanke mensen”.

Mag de Zending schuldig verklaard worden aan de apartheid en haar gevolgen?

M.i. waren de zendingsgenootschappen in het verleden organisaties die in de meeste gevallen zich beijerden de regeringspolitiek te volgen. Ik

wil geen volledig overzicht geven van de zendingssituatie in de tijd van het Duitse kolonialisme en in de tijd van het neo-kolonialisme van Zuid-Afrika.

Ik hoop dat de woorden van de medewerkers van de United Evangelical Mission in Namibië, uitgesproken op 27 september 1971, voldoende zijn: „Wij erkennen,

- dat wij ons vaak ertoe hebben laten brengen samen te werken met de wereldlijke autoriteiten ten koste van onze inheemse broeders en zusters;
- dat wij het streven van onze inheemse broeders en zusters naar geaccepteerd worden en onafhankelijkheid zeer vaak niet hebben begrepen en ons geweten hebben gesust met de gedachte dat zij genoeg namen met hun rol als ondergeschikten;
- dat wij niet moedig en consequent genoeg gehandeld hebben, opdat de menselijke verschillen in de Kerk hun verdelende betekenis zouden verliezen.”

Voor de eerste keer in de geschiedenis van de zendingsgenootschappen in Namibië werd er door de zendingarbeiders een schuldbekentenis uitgesproken. Wij hadden deze bekentenis nodig voor de verduidelijking van de toekomstige onderlinge samenwerking tussen onze Kerken en de Europese zendingsgenootschappen. De schuld van het verleden stond als een hindernis tussen ons in en de tijd was gekomen ons los te maken van een met schuld beladen verleden en een nieuwe toekomst open te breken. Een onderzoek naar de rol die de Zending in het verleden gespeeld heeft, werd noodzakelijk.

Hoewel de United Evangelical Mission in Duitsland zich op 1 september 1971 solidair verklaarde met de Afrikaanse kerken, zien ze zich gesteld voor de vraag in hoeverre de Zending gedurende haar 130-jarige geschiedenis in Namibië schuldig is geworden. In hoeverre is de Zending ongehoorzaam geworden aan haar taak en is zij te weinig de spreekbuis geweest van de stemlozen en onderdrukten en heeft zij zo geen ondubbelzinnig getuigenis afgelegd t.o.v. de gezagsdragers.

Heeft de United Evangelical Mission zich niet schuldig gemaakt aan de „zonde van het zwijgen”? (vgl. S. Groth, a.a.O., p. 191).

### III. EEN NIEUWE MISSIONAIR-THEOLOGISCHE SITUATIE IN EEN MULTI-RACIAAL LAND

Het gevolg van de nieuwe situatie die geschapen is door de beide Afrikaanse kerken is een toets voor de prediking van de Kerk en daarmee voor de theologie van de Kerk in Namibië. De vraag wordt gesteld: „Hoe kunnen wij komen tot een inheemse theologie, die een antwoord kan zijn op de problemen en die haar oorsprong vindt in het leven in een multi-raciaal land?”

Eén ding is duidelijk: alle aandacht moet gericht worden op een nieuwe manier van prediking, omdat:

1. De westerse theologie geen antwoord geeft op de problemen van de inheemse bevolking van Namibië en Zuid-Afrika, omdat deze theologie wordt vertegenwoordigd, geleerd en verdedigd door blanke zendingsarbeiders. De zendingsarbeiders zullen de zwarte bevolking zeker aanmoedigen eigen ideeën naar voren te brengen, maar ze dachten daarbij aan niets meer dan een zwarte mening over thema's als polygamie, bruidsschat, voorouderverering etc. (vgl. dr. M. Buthlezi, *Der Standort der Missionare*, manuscript van sept. 1971, p. 6).
2. De westerse theologie niet meer geloofwaardig is, omdat zij de kracht van het Evangelie van Jezus Christus verloren heeft.
3. De westerse theologie eenzijdig gericht is op de „geestelijke vrijheid” van de mensen, de „bekering van het hart” leert en gehoorzaamheid, en de bijbelse betekenis van de „bevrijding van de omstandigheden van uiterlijke slavernij” kwijtgeraakt is. De westerse theologie kan de negers niet bevrijden van slavernij, minderwaardigheidscomplexen, wantrouwen jegens zichzelf en de voortdurende afhankelijkheid van anderen die tot zelfhaat leidt. (vgl. 'The Commission for Black Theologie' in SASO-Newsletter, Bd. nr. 3, p. 11).
4. De westerse theologie niet in staat is de sociaal-culturele en religieuze achtergronden van de neger in zich op te nemen.

#### *Thema's voor een Afrikaanse theologie:*

1. Afrikaanse theologie met betrekking tot sociale rechtvaardigheid en vrijheid.
2. De theologische fundering van een Afrikaanse theologie.

3. Theologie en vertolking.
4. Enkele noodzakelijke thema's en vragen voor een Afrikaanse theologie.
5. Wat betreft het algemene karakter van een Afrikaanse theologie. Het is duidelijk dat wij niet zomaar de oplossingen van een Afrikaanse of een Zwarte theologie, zoals die in Amerika of het Afrikaanse continent zijn gegeven, kunnen overnemen, alhoewel wij blij zijn ervan te kunnen leren. De unieke situatie in Zuidelijk Afrika dwingt ons een eenzame weg te gaan, waarbij wij de belangrijkste kenmerken van de Afrikaanse en de Zwarte theologie van onze broeders en zusters in Amerika en het Afrikaanse continent in gedachte houden. Ook voor ons moet theologie een „vertaling en vertolking van Gods eigen openbaring, in het bijzonder in Jezus Christus, in en voor een Afrikaanse context” (Harjula) zijn en moet zij „werken met begrippen die passen in en nodig zijn voor de Afrikaanse existentie”. Om met zulke begrippen te kunnen werken moet een Afrikaanse theologie voortdurend gebruik maken van en bouwen op bestaande raakpunten voor de christelijke gemeenschap.

De volgende *bestaande raakpunten* zijn erg belangrijk:

- a. mythologische raakpunten
- b. begripsmatige raakpunten, d.i. de Godsidee en de invloed ervan op het geloof, de scheppingsverhalen zoals die gevonden worden bij de meeste inheems-rationale groepen in Zuidelijke Afrika, etc.
- c. ethische raakpunten, d.i. de kwestie van „goed” en „kwaad”, „angst”, gemeenschappelijk en persoonlijk „gebed”, traditioneel huwelijk, en andere plechtigheden.

Wij zijn het ook met prof. Harjula (Tanzania) eens dat vastgelegd moet worden welke motieven, begrippen en ethische fundering niet alleen traditioneel zijn, maar eveneens nog geldend en vandaag in een gegeven culturele context een functionele betekenis hebben. Daarvoor hebben wij dan een nauwkeurige „milieu-analyse” nodig (Harjula). Het volgende belangrijke onderwerp waaraan wij moeten werken is:

- d. Theologie en semantiek. Het blijkt dat de theologische taal en de gewone taal in een Afrikaanse samenleving in het algemeen in hun

wezen gelijk en symbolisch zijn. Het moet de taak van de theologie in Zuidelijk Afrika zijn los te komen van de geïmporteerde taal en te komen tot een voor onze mensen begrijpelijke taal. Woorden als „verzoening”, „rechtvaardiging”, „Almachtige”, „eeuwig” en „oneindig” moet verduidelijkt worden, zodat ze hun „Sitz im Leben” kunnen krijgen in de wereld van onze Afrikaanse gemeenten.

Mèt dit jonge onderzoeksveld kunnen wij samenvatten:

1. Wij willen een theologie die de christenen in ons land kan helpen, „die nieuwe wegen inslaat om de christelijke boodschap gereed te maken voor de mensen van God en dientengevolge de eerste aanzet van een Zwarte theologie verwelkomt”.
2. Dit soort theologie is niet een reactie op iets, „maar een zuivere en positieve uitdrukking van de ideeën van zwarte christenen over God in het licht van hun zwarte ervaring”.
3. Deze theologie moet de weg wijzen naar een nieuw zelfbewustzijn, d.i. een zwart bewustzijn. Wij zijn het met één van onze broeders in Zuid-Afrika eens: „Onze oorspronkelijke vorm van uitdrukken is de proclamatie van ons zwart-zijn, steeds weer opnieuw. Wij zijn er niet voor de blanken, wij zijn er. Dát is onze realiteit, namelijk dat wij er zijn.”
4. Onze theologie moet opnieuw de culturele en traditionele waarden in Zuidelijk Afrika ontdekken, en moet in de gesecculariseerde wereld uitgaan en er het Evangelie van Jezus Christus prediken.

Het zal een lange en eenzame weg zijn. Maar wij geloven dat het de enige weg is om Jezus als de Kurios te verkondigen in een multi-raciaal land.

Ons thema is zorgvuldig gekozen opdat alle deelnemers de mogelijkheid zouden hebben er samen over na te denken. In de situatie waarin wij thans verkeren, kan het thema echter ook luiden: „De politieke verantwoordelijkheid van de christen in een multi-raciaal land”. M.i. houdt christelijke verantwoordelijkheid politieke verantwoordelijkheid in, omdat in de huidige pluralistische samenleving de politieke, sociale en economische verantwoordelijkheden niet gescheiden kunnen worden. Christenen hebben zoveel te maken met hun situatie dat de scheiding tussen „christelijk” en „wereldlijk” niet meer van toepassing is. Ongelukkigigwijs droeg de verkeerde uitleg van Maarten Luther's *twee-rijken-leer* ertoe bij,

dat de christenen achter de kerkmuren gedreven werden. Voor in het bijzonder de Lutherse christenen in Zuidelijk Afrika is het hoog tijd geworden de twee-rijken-leer van Luther opnieuw te overdenken. Ik wil er hier niet verder op in gaan, maar nu een aantal subthema's, waarin dit artikel kan worden onderverdeeld, gaan behandelen.

#### IV. CHRISTELIJKE VERANTWOORDELIJKHEID IN DE ZUIDELIJK AFRIKAANSE CONTEXT IS EEN POLITIEKE VERANTWOORDELIJKHEID

Vanuit de geschiedenis van de UELCSWA (United Evangelical Lutheran Church of Southwest-Africa) is het duidelijk geworden dat het onmogelijk is aan de politieke situatie in haar bestaan voorbij te gaan. In een land waar de zwarte bevolkingsgroepen op brute wijze worden onderdrukt, kan de kerk niet voortbestaan in een vacuüm-situatie waarin zij in de verkondiging van het Evangelie voorbijgaat aan de noden van de mensen. Ieder mens heeft een politiek standpunt, of hij zich ervan bewust is of juist niet streeft naar politieke invloed (Sonderdruck v. d. Luth. Monatshefte 8/72). Hij moet namelijk ergens in de maatschappij een positie innemen en een standpunt dat daarop betrekking heeft. Politieke participatie betekent het streven naar verandering van de heersende politieke situatie, ofwel in een democratische ofwel een totalitaire staat. Het doel van een politieke participatie moet zijn dat alle mensen de gelegenheid krijgen deel te hebben „aan de verworvenheden en de beslissingsprocedures”. Dan wordt het daar, waar een dictatoriale minderheid heerst over een hulpeloze meerderheid, van vitaal belang dat de kerk „de spreekbuis van de stemlozen”, van de ellendigen wordt. Mensen die door hun eigen „wettige” politieke partijen vertegenwoordigd worden, hebben geen idee van de frustratie van hen die dat voorrecht niet hebben. De strijd voor „gerechtigheid voor allen” staat niet buiten het programma van de kerk, staat niet buiten het programma van Jezus van Nazareth. De veronderstelling als zou Jezus een „apolitiek prediker” zijn geweest is een verdraaiing van de feiten van het Evangelie. Hij was degene die de strijd begon voor de benadeelden, de onderdrukten, hen die gedwarsboomd worden, hen die uitgeworpen zijn en hen die lijden.

Dat brengt ons tot het thema:

*Christelijk-politieke verantwoordelijkheid is de opdracht van het Evangelie*

Het is geen toeval dat in de prediking van Jezus van Nazareth de thema's *vrijheid, vrede, rechtvaardigheid* en *verzoening* – echt politieke thema's, zo men wil – veelvuldig voorkomen. De volgelingen van een „a-politieke Jezus” zullen er zeer zeker op wijzen dat Jezus de verlossing van alle mensen wilde.

Dat is waar. De verlossing van alle mensen is niet vervuld in het politieke en sociale streven van Jezus, maar het politieke en sociale streven van Jezus is niet in strijd met het doel van zijn komst. Jezus denkt in termen van de komst van het Koninkrijk van God in al z'n dimensies, een Koninkrijk waarin gerechtigheid zal zegevieren, een Koninkrijk waarin de armen, de outcasts, de vertrapten, de verachten en de schuldigen hun plaats geheel en al zullen innemen.

Als het waar is dat het Koninkrijk van deze wereld een schaduw moet zijn van het komende Koninkrijk van God, dan moeten deze tekenen van het Koninkrijk van God weerklinken in het Koninkrijk van de wereld. Voor ons heeft Jezus tijdens zijn leven inderdaad nooit een „politiek programma” uitgewerkt — ik denk dat hij vanuit zijn grote Wijsheid wist dat de politieke verhoudingen in deze wereld uiterst onstabiel zijn – maar zijn Evangelie spoort aan tot politieke actie. Wat meer is, het spoort de christenen aan geen genoegen te nemen met de bestaande verhoudingen, maar naar verbeteringen te streven.

De door mensen gemaakte structuren zijn nooit volmaakt geweest, daarom is het voor ons zo verbazingwekkend dat het regiem-Vorster aanspraak maakt op een „ideale oplossing” voor de problemen tussen de rassen in dit land. Daarom moet de kerk zich in al haar aspecten inzetten voor het tot stand komen van de dialoog met de heersende partij. In dit licht moet de „open brief” gezien worden: als een poging de Zuidafrikaanse regering uit te nodigen voor de dialoog, een dialoog die het welzijn van alle mensen tot doel heeft, zowel van de zwarte als van de blanke bevolking. De UELCSWA beperkt zich niet tot de zwarte rassen van dit land, maar streeft ook naar het onderhouden van vreedzame betrekkingen met de blanken. Het kan niet ontkend worden dat de vredestaak van de kerk in

strijd is met het gewelddadig tegenover elkaar zetten van de rassen van het land.

Wanneer de staking van de Ovambo's niet onder het motto van de verzoening had gestaan, dan was het verloop en het resultaat van de staking geheel anders geweest. Wanneer van onze preekstoelen geen broederliefde en geweldloosheid was gepredikt, dan waren de straten van onze stad niet zo rustig geweest; dat is onmiskenbaar het vreedstichtend Woord van het Evangelie, dat ons, de zwarten, ondanks de frustraties en vernederingen die wij dagelijks ondergaan, de kracht en de moed geeft om op een betere toekomst te hopen. De eschatologie van de hoop stelt ons in staat onze gemeente te leiden naar een vreedzame dialoog. Het is juist het Evangelie van de Hoop dat ons ervan weerhoudt anderen pijn te doen. Daarom zal de gedachte aan een gewelddadige revolutie nooit opkomen binnen onze UELCSWA. Wij, die de pijn van de bloedige kolonialistische en neo-kolonialistische onderdrukking hebben ervaren, zijn er niet op voorbereid om naar de wapens te grijpen. Het feit dat wij thans worden beschouwd als terroristen en communisten komt voort uit naïeve onwetendheid. Daarom zien wij, als UELCSWA, ons enige heil in het leren kennen van elkaar. Men leert elkaar niet kennen door eregast te zijn bij de een of andere speciale kerkdienst, maar slechts op maatschappelijk niveau.

Daarvoor is het kerkgebouw zeker niet de ideale plaats; neen, wij moeten elkaar leren kennen in het dagelijkse leven en niet in een omgeving waarin wij gedwongen worden een vroom gezicht te zetten. Alleen zo kan een natuurlijke relatie ontstaan.

Mijn eigen ervaring met blanken in dit land is, dat zij in eerste instantie erover verbaasd zijn dat een zwarte man in staat is een normaal gesprek te voeren. Ze beschouwen ons als stom en hun *angst* voor de toekomst komt voort uit de onwetendheid waarmee ze ons tegemoet treden. De Zuidafrikaanse regering is er vrijwel volledig in geslaagd om de blanke en de zwarte bevolking met een demonische verraderlijkheid van elkaar te vervreemden.

Maar zolang de blanken ons echter vanuit de hoogte behandelen en zolang zij de meester-knecht-verhouding ten opzichte van ons handhaven, zal deze discussie nooit kunnen plaatsvinden. Wanneer het Evangelie ons aanspoort tot eenheid, dan betekent dat dat wij dikwijls onze ideologieën,

ons meerderwaardigheidscomplex, onze liefdeloze relaties tegenover anderen moeten opofferen.

In het begin hebben wij gezegd dat ieder mens een politiek standpunt inneemt, èn wanneer hij z'n mond houdt over de bestaande structuren en ook wanneer hij zichzelf „neutraal” verklaart. Ik wil dat met een paar zinnen uitbreiden: politieke neutraliteit in een samenleving waarin onderdrukt wordt en geweld gepleegd is evenzeer een zonde als moord, omdat juist deze neutraliteit bijdraagt aan de toenemende onrechtvaardige verdeling van macht en aanzien. Want ook „neutraliteit” is een politiek standpunt. Neutraliteit camoufleert zeer vaak een zorgeloze levenshouding, en dat betekent niets anders dan het voorbijlopen van de gewonde op de weg naar Jericho.

Iemand zei eens dat de kerk een soort ambulance is die alleen maar op het slagveld komt om de doden en gewonden op te rapen. Heel vaak horen wij de verklaring: „Politiek heeft niets te maken met de verkondiging van het Evangelie”. Ik zou het juist anders willen zeggen: „Het Koninkrijk van God moet in de wereld, de wereld van de politici, werken als gist en zo de wil van God verkondigen. We kunnen hier spreken van de dialectische relatie tussen het Evangelie en de politieke actie. Ik wil het nogmaals herhalen: *Het Evangelie kan niet in een vacuüm gepredikt worden, maar het heeft te maken met de heersende omstandigheden.* En hier kunnen juist de blanke kerken veel doen. Zij zijn het naar wie de regering luistert, zij zijn leden van de wettige politieke partijen, en daarom zijn juist zij geroepen het Evangelie van de waarheid te schreeuwen in de oren van de onderdrukkers. In dit opzicht betekent solidariteit en deelgenootschap om – met gevaar voor het eigen bestaan – te kiezen voor de zaak van de kapotgemaakte en vertrapte broeder. Alleen dan kunnen wij geloven dat ze ons ernstig nemen.

#### V. CHRISTELIJK-POLITIEKE VERANTWOORDELIJKHEID EN DE KWESTIE VAN HET GEWELD

Aan iedereen die in dit land zijn christelijk-politieke verantwoordelijkheid ernstig neemt, wordt altijd meteen gevraagd wat zijn houding is in de kwestie van het gewelddadig verzet. Wij hebben herhaaldelijk heel duidelijk verklaard dat de UELCSWA geen geweld predikt; wij prediken het Evangelie van de verzoening. De ervaring in Zuid-Amerika heeft geleerd dat er zich gevallen kunnen voordoen waarin geweld niet meer

vermeden kan worden. Wij weten van de priesters die meehielpen een onmenselijke en onrechtvaardige regering ten val te brengen. Ik denk dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen het „lafhartig pacifisme” en het pacifisme dat door het Evangelie met „zachtmoedigheid” uitgedrukt wordt. De christen kan daarom het geweld niet in het algemeen veroordelen, maar moet het soms aanvaarden als het *uiterste middel* van een politieke actie. De toepassing van geweld moet echter zorgvuldig overwogen worden. Iedereen die naar deze mogelijkheid als uiterste maatregel grijpt moet bijvoorbeeld vaststellen of de schade die het toebrengt kleiner is dan de eventuele voordelen.

Ook de keerzijde van het begrip moet worden gerespecteerd. Geweldloosheid staat dichter bij het Evangelie dan de toepassing van geweld. Daarom geloof ik dat de geweldloze oppositie in dit land, zoals die door de kerk wordt gepredikt, haar doel zal bereiken, d.i. de vrede tussen de rassen in dit land. Het is duidelijk dat het een moeizame en lange weg zal zijn, een weg waarin eerst bruggen moeten worden geslagen om verder te kunnen gaan, om onze broederlijke gestalte te geven en de haat te overwinnen. Geweldloze oppositie is een positieve daad tegenover een negatieve maatschappij. Wanneer christenen in het Nieuwe Testament *vredestichters* worden genoemd, betekent dat niet dat ze „lafhartige pacifisten” zijn, maar dat ze de storm in gestuurd worden, de geweldloze strijd om de structuren en menselijke betrekkingen te veranderen. De structuren van de wereld aanvallen, betekent je in levensgevaar begeven, omdat de wereld er niet van houdt dat mensen zich met haar structuren bemoeien.

Daarom hebben ze Jezus Christus aan het kruis genageld, omdat zijn boodschap hen in hun ideologieën wakkerschudde.

In de ontmoeting tussen het Koninkrijk van God en het Koninkrijk van de wereld zal er wrijving ontstaan, omdat het Koninkrijk van de wereld in strijd is met en zich verzet tegen het Koninkrijk van God. Die wrijving is het gevolg van de rebellie van de wereld tegen haar Schepper. Christenen moeten er daarom rekening mee houden dat zij op het moment dat ze het Koninkrijk van God aan de wereld verkondigen een spanningsveld betreden. Velen van hen zullen de echte resultaten niet meemaken; maar wij hebben meer dan de wereld, want Hij die ons dat spanningsveld instuurt, zal ons uiteindelijk de overwinning geven.

(vert.: Tj. de Boer)



## Boekbespreking

Edmund Ilogu, *Christianity and Ibo Culture*. Brill, Leiden 1974, 262 pag.

Dit fraai uitgegeven boek van de anglikaan Edmund Ilogu (Nigeria) is de neerslag van een dissertatie voor de theologische faculteit van Leiden. Nóg zijn de verwijten aan het adres van de missionarissen, die een vervreemdend christendom hebben gebracht niet van de lucht. Ilogu wil in dit koor niet meezingen, maar liever een poging wagen een op de afrikaanse cultuur geënd christendom te ontwerpen (p. XV, p. 234). Na een kort inleidend hoofdstuk, waarin de auteur het doel van zijn studie uiteenzet en summier iets zegt over de gebruikte onderzoeksmethode (interviews), volgt een uitvoerige beschrijving van de traditionele Ibo-cultuur en Ibo-godsdienst (hfst. 2 en 3). Daarop staat Ilogu stil bij de dubbele ingreep in de Ibo-samenleving: die van het missionerende christendom en die van de westerse technocratie (hfst. 4 en 5). Hij stelt dan de vraag naar de mogelijke positieve 'interactie' van de waarden van Ibo-cultuur, christendom en technocratie (hst. 6). Wanneer zou een symbiose van deze drie syncretisme worden? S. zoekt een theoretisch antwoord bij drie Nederlandse theologen: W. A. Visser 't Hooft, A. Th. van Leeuwen, en H. Kraemer (hfst. 7). Dan is de weg vrij voor het eigen ontwerp van de auteur: een proeve tot synthese van christendom en Ibo-cultuur, vooral vanuit de gezichtshoek van de ethiek. Ook al is voor Ilogu een zekere uiteenlopendheid inherent aan het evangelie, zodat de christelijke gemeenschap altijd een 'colony of heaven on earth' is (p. 227), toch wil hij het christendom in Iboland naturaliseren. Hij noemt zijn ontwerp een poging de kern van de christelijke ethiek te vertolken in Ibo-denkvormen. Hij zoekt naar waarden die voor alle Ibo's, ongeacht hun godsdienstige interesse, aanvaardbaar zijn. De 'interactie' van de verschillende christelijke denominaties op elkaar laat S. buiten beschouwing (9). Een algemeen, niet hinderlijk christendom moet de Ibo-cultuur bevruchten, aanvullen en corrigeren, en ook de technocratische cultuur filteren. Het christendom moet in continuïteit staan met het algemeen-menselijk streven. Het boek van Ilogu maakt een wijze, evenwichtige indruk. Er spreekt een nuchter, gezond verstand uit. Ieder zweem van fanatisme ontbreekt. De bladzijden ademen een mild humanisme. Toch is het nu juist dat alles-omvattende dat het boek iets onwaarschijnlijk meegeeft. Ilogu fundeert de christelijke ethiek op het „Christus-gebeuren”, hij wil het sola fide van de reformatie respecteren, het 'Christus alleen' van Karl Barth, de 'nieuwewesepelgedachte' van de apostel Paulus, het 'agapisme' van de anglikaan Ramsey; hij wil de sacramentsgedachte van de katholieke kerk erkennen, en de situatie-ethiek van Paul Lehmann honoreren. \*) Men kan Ilogu zeker geen moed ontzeggen.

\*) (p. 211, voetnoot 8).

Maar zijn 'comprehensiveness', waarin de geseculariseerde Ibo, Karl Barth, Ramsey en voor mijn part Kardinaal Alfrink zich kunnen herkennen, moet zijn spanwijdte bekopen met ongrijpbare gladheid. Het is voor een Nederlander moeilijk te beoordelen of Ilogu de Ibo-cultuur objectief beschrijft of haar weergeeft zoals hij haar graag ziet: als het ware van huis uit al op het christendom toegesneden. Wat is trouwens objectief als het gaat om de beschrijving van een cultuur? Al zou Ilogu de Ibo-cultuur voor het doopsel gereed maken, dan zou men nog niet van vervalsing, maar van een creatief ontwerp kunnen spreken. Maar het zo menselijke, begrijpende christendom, wordt dat dan niet tot 'something additional' (p. 146), niets anders dan de fijne afwerking van bijvoorbeeld de Ibo-cultuur?

Ilogu verstaat in dit toch wel rijke boek de kunst om, telkens als de bezwaren van de lezer zich dreigen te ontladen, op het nippertje met een ontwapenende paragraaf, of hoofdstuk zelfs, te komen, over bijvoorbeeld de zonde, of het lijden. Maar ook dan mist de lezer het gevoel voor het tragische, dat die twee woorden bij westerse christenen toch oproepen. Ook had men in dit boek iets mogen verwachten over het bedenkelijke van het vigerende onderwijsstelsel, of van de schaduwwijzen van het westers arbeidsethos (denk aan de bezwaren van Ivan Illich). Maar tegenover scholing en ondernemersgeest staat de auteur even zonnig als tegenover de goede bedoelingen van de menselijke natuur. Als men ziet hoe in onze eigen omgeving ernstige christenen zich het hoofd breken over morele vraagstukken als dat van de abortus, dan moet men toch vrezen dat men bij de milde auteur niet verder komt dan een „waar maken jullie je nu toch zo druk om?” Hij verwijt ons wellicht onze loodzware, onevangelische ernst. Misschien moeten wij bij afrikanen als Ilogu toch wat optimisme en zorgeloosheid leren. Misschien is de bijdrage van een afrikaanse theologie niet op de eerste plaats te zoeken in een uitdijping van geloofsartikelen als de 'communio sanctorum', maar in een geheimzinnige, niet te thematiseren gemoedelijkheid. Ik wil de mogelijkheid open laten. Maar ik neig toch naar de gedachte dat de blijmoedigheid die uit dit mooie boek uitstraalt eerder zwakte dan verdienste is.

Enkele detailopmerkingen. Van de verhouding van de hoogste Ibo-God (Chineke) met lagere goden als de zonnegod, de aardgodin, de dondergod en de god van het uitspansel wordt gesuggereerd dat deze analoog zou zijn aan "the concept of pluralisme in the Godhead which in the Christian faith is expressed in the doctrine of the Trinity" (p. 39). Is dit geen vereenvoudiging? Enkele malen leest men, in verband met de christelijke ethiek, van 'moral triumph' (blz. 211, 213). Wel voegt Ilogu daar enkele bladzijden verder onopvallend aan toe dat de ethische eisen van de liefde in dit aardse bestaan niet volledig verwezenlijkt kunnen worden. (p. 215). Maar de gedachte van de bespeurbare meerwaarde van het christendom laat hem ook op blz. 227 nog niet los. Het christendom heeft ook naar onze overtuiging veel te bieden. Minder wapenfeiten dan hoop evenwel, gefundeerd op de overwinning van Jezus.

## Ten geleide

Na de thema-nummers over „kerkelijke hulpverlening” (W & Z, 1975-3) en „evangelisatie in de huidige wereld” (W & Z, 1975-4) nu, in dezelfde jaargang, een thema-nummer over „volwassen missionaire relaties”. Het lijkt allemaal een beetje dubbel op. We zijn er echter van overtuigd dat dit niet het geval is. Al spelen verschillende aspecten van de twee eerder genoemde thema's mee, dit thema heeft toch zijn eigen *brandpunt* dat zich toespitst op het herstructureringsproces van missionaire relatiepatronen.

Dit proces is heus niet vandaag pas op gang gekomen (in dit nummer wordt daar dan ook op gewezen). Wel is vandaag de dag in dit proces een *doorbraak* gekomen. Degenen die zich tot voor kort – ondanks allerlei mooi klinkende en zelfs welgemeende slogans – in veel opzichten nog „object” van missionaire activiteit voelden, melden zich nu zeer bewust en zeer vocaal, als primair „subject” van de missionaire opdracht in eigen omgeving. Maar dat niet alleen, ze willen tevens in breder verband actief meedoen met de planning en uitvoering van de missionaire taak in en voor alle continenten. We doelen hier niet alleen op het dóórbreken in het niet-westerse christendom van een bewust streven naar een eigen persoonlijkheid en identiteit, maar ook op de bereidheid en inzet van christenen en kerken uit de derde wereld om tot een stuk eigen missionaire verantwoordelijkheid te komen.

De „doorbraak” die nu plaatsvindt, zou gekarakteriseerd kunnen worden als een overgang van het ‘partnership’-denken naar het ‘partnership’-doen. Om het wat meer populair uit te drukken: de vanouds gevestigde Missie en Zendingen Co. wordt nu met het feit geconfronteerd dat haar vroegere min of meer tevreden en dankbare afnemer zich plotseling opwerpt als aandeelhouder. En nog wel een heel kritisch en dynamisch soort aandeelhouder, met nieuwe inzichten, voorstellen en eisen. Lastig, maar misschien wel heilzaam voor het missionaire bedrijf!

Een belangrijk kristallisatiepunt van dit doorbraak-proces is te vinden in het *moratorium-debat*, dat via de „oproep tot een moratorium” door enkele kerkelijke leiders uit de „derde wereld” op gang is gebracht en dat zijn repercussies vindt in alle kringen die rechtstreeks betrokken zijn bij „missie” en „zending”.

Dit thema-nummer wil trachten deze constateerbare „doorbraak” scherper in het vizier te krijgen en de implicaties ervan zo zuiver mogelijk te evalueren:

In het eerste artikel analyseren C. H. Koetsier en F. J. Verstraelen enkele feiten en ontwikkelingen in een poging verband te leggen tussen verschillende aspecten van het doorbraak-proces in de missionaire relatiepatronen. Dit artikel is bedoeld als *inleiding* op het thema.

In de twee daaropvolgende artikelen wordt het *moratorium-debat* aan de orde gesteld. L. A. Hoedemaker wil met name aandacht vragen voor de „meer-waarde” van dit debat. Na een scherpzinnige analyse van vier verschillende typen van reacties in protestantse kring, komt hij o.m. tot de conclusie dat de betekenis en de toekomst van het moratorium-debat ligt op het niveau van het utopisch denken over de verhouding identiteit en volwassen relaties van kerken, niet zozeer tegenover elkaar, maar als totale kerk tegenover de wereld. J. M. Hogema laat o.m. uitkomen dat „moratorium” ideeën en voorstellen reeds speelden in katholieke kring (met name in Latijns Amerika), vóórdat dit woord gangbare munt werd. In een case-study van missionaire relatiepatronen komt Ph. Quarles van Ulford o.m. tot de conclusie dat de zelfstandigwording van de Javaanse Kerk op Midden-Java slechts ten dele door de financiële assistentie vanuit de Gereformeerde Kerken in Nederland wordt beïnvloed en bepaald. Hij wijst heel wat lokale (endogene) factoren aan, welke de zelfstandigwording van een kerk op lokaal niveau hinderen of bewerkstelligen.

Tenslotte geeft E. Jansen Schoonhoven een *theologische reflectie* over het „moratorium” in zijn betekenis voor wederzijdse assistentie van kerken. Het is daarbij opmerkelijk dat hij vanuit oudere auteurs tot een positief-kritisch theologische evaluatie komt van de kern van het moratorium-debat: de noodzaak tot een radicale verandering van het missionaire systeem.

Het doorbréken van de missionaire hegemonie van de kerken in het Westen kan echter niet betekenen dat het missionaire „heil” voortaan alleen maar uit de kerken in het Zuiden of Oosten moet worden verwacht. Het moratorium-debat wil veeleer uiteindelijk dit bereiken, dat de kerken in Noord, Zuid, Oost en West elkaar als „lotgenoten” gaan ontmoeten, die wederkerig hulp en assistentie nodig hebben. Wij zijn er dan ook van overtuigd, dat met name degenen die als missionaire werkers zijn uitgezonden, wanneer zij oog krijgen voor de „méer-waarde” van het moratorium-debat, zich er niet door gefrustreerd hoeven te voelen, maar er integendeel door bemoedigd zullen worden.

Voor een juist missionair perspectief blijft het echter van belang ons aller gemeenschappelijke afhankelijkheid van de Heer der geschiedenis te blijven erkennen. Want hierin ligt immers ons pogen om tot meer volwassen relaties te komen ten diepste verankerd. Het feit dat deze poging nu machtig versterkt wordt door een zeer bewuste en meer actieve participatie van christenen en kerken uit de „derde wereld” betekent ongetwijfeld een nieuwe doorbraak ter verwezenlijking van meer volwassen missionaire relaties.

J. M. van Engelen  
E. Jansen Schoonhoven  
F. J. Verstraelen

G. H. KOETSIER  
F. J. VERSTRAELEN

## Op weg naar volwassen missionaire relaties: een inleidende analyse van een „doorbraak”

Drie jaar geleden kwam dit tijdschrift uit met een thema-nummer over wederkerige assistentie van kerken onder de titel „van éénrichtings-verkeer naar wederkerige assistentie” (Wereld en Zending, 1973-1). De nadruk viel op het wederkerighedsaspect in de relatie tussen jonge en oude kerken. Dit thema werd met een zekere „Entdeckungsfreude” gepresenteerd vanuit een wellicht toch nog enigszins paternalistisch gekleurde westerse aanmoediging aan het adres van de kerken uit de derde wereld dat ze niet alleen iets te ontvangen maar ook te geven hebben. In Nederlandse kring beoordeelt men intussen het begrip wederkerige assistentie nogal verschillend en soms tegengesteld: de een noemt het een „doodgebloed begrip”<sup>1)</sup> en de ander een „constateerbare realiteit”.<sup>2)</sup> Zulke tegengestelde opvattingen zouden natuurlijk al een heel goede reden vormen om in ons tijdschrift op dit thema terug te komen. Toch is deze interne discussie niet dé reden waarom wij het thema van missionaire relaties weer opnemen.

### NIEUWE ONTWIKKELINGEN

Er hebben recentelijk enkele „happenings” plaatsgevonden in het kerke-lijke en missionaire bedrijf welke ons dwingen onze missionaire opdracht nog eens terdege onder de loupe te nemen. Wij doelen hiermee op het sinds Bangkok (1973) en Lusaka (1974) pas goed op gang gekomen moratorium-debat en het tegelijkertijd plotseling opklaaien van een wereldwijde evangelisatiedrift: Lausanne (1974), Rome (1974) en Genève (symposium, eind 1973).<sup>3)</sup> Op het eerste (en oppervlakkige) gezicht schijnt het laatste door het eerste aardig ongedaan te worden gemaakt. Wil het moratorium immers geen halt toeroepen aan een van buitenaf komende missionaire inzet en is het daardoor niet een on-evangelische aantasting van de universele zendingsopdracht? Na het optrekken van de emotionele stofwolk veroorzaakt door de explosieve „roep om een mora-

torium" zijn wij in staat om, afgaande op nadere uitleg, veel reacties en ogenschijnlijk weinig acties, de ware zin van het moratorium te ontdekken. <sup>4)</sup>

De bijdragen van dr. Hogema en vooral van dr. Hoedemaker wijzen ons op de „meerwaarde" die in de oproep tot een moratorium ligt opgesloten. Wie hiervoor begrip kan opbrengen, weet dat het moratorium geen aanval richt op de missionaire opdracht als zodanig (juist het tegendeel blijkt het geval). Wel is het een frontale (en daarom misschien juist heilzame) aanval op een gereduceerd verstaan en als het ware gereserveerd en gemonopoliseerd uitvoeren van de missionaire taak. De functie van het moratorium-debat moet dan ook gezien worden in zijn katalysator-effect, waardoor het de her en der verspreide (ook in het Westen) levende vragen en twijfels over de gang van de missionaire beweging scherp bij elkaar heeft gezet. De moratorium-idee kan zeker geen blijvende inspiratiebron worden voor een wereld-omspannende evangelisatorische oproep en inzet. <sup>5)</sup> In een dialectisch verstaan van de door mensen – bevorderend of blokkerend – meegemaakte heilsgeschiedenis, kan het moratorium-debat in zijn schijnbaar negatieve oriëntatie momenteel wel zeker een zeer positieve functie hebben om tot een meer volwassen verstaan en uitvoering van de universele missionaire opdracht te komen. Dit themanummer wil een bijdrage leveren om deze „meerwaarde" van het moratorium-debat in het licht te stellen. Ter verheldering zullen wij bij wijze van inleiding op de behandeling van dit thema enkele inzichten, feiten en vragen op een rijtje zetten.

#### HERSTRUCTURERING VAN DE MISSIONAIRE INZET

Er valt één feit duidelijk te constateren: Christenen en kerken uit de derde wereld worden steeds meer vocaal en gearticuleerd, niet alleen in het opeisen van een eigen identiteit, maar ook waar het gaat een strategie en herstructurering van missie en zending te ontwikkelen. Dit is een uiting van hun volwassen worden en kan niet anders dan positief worden gewaardeerd, mede juist als vrucht van buitenlandse missionaire inzet. <sup>6)</sup> – Christenen en kerken uit de derde wereld benadrukken met klem dat de lokale christelijke gemeente of kerk de eerste verantwoordelijkheid draagt voor de zendingsopdracht in eigen gebied. <sup>7)</sup> Ze hebben daarbij geen moeite om hun eigen missionaire situatie te onderkennen. Ze

vragen echter de kerken in het Westen meer oog te krijgen voor hun eigen missionaire situatie en vanuit eenzelfde visie zich primair hiervoor in te zetten. <sup>8)</sup> Hiermee wordt dan vanzelf een verengde interpretatie van de missionaire opdracht doorbroken.

- Missionaire assistentie van buitenaf is acceptabel en positief te waarden in zoverre deze een 'supportive role' kan vervullen in het kader van de missionaire structuur en taak van de lokale kerk zelf. In volwassen relaties tussen kerken kan dat o.m. inhouden dat bepaalde vormen van assistentie worden gereduceerd of zelfs stopgezet, juist om het lokale missionaire élan een kans te geven.
- Missionaire assistentie kan, gezien de huidige ontwikkelingen, niet meer als een geclaimd of zelfs feitelijk monopolie van het westers christendom gelden. Christenen en kerken in de derde wereld voelen zich eveneens aangesproken door de universele missionaire opdracht, willen zich daarvoor inzetten en zijn daartoe ook meer en meer in staat. Het is dus zaak tot een taakverdeling te komen waarbij in onderling overleg nagegaan wordt welke groep het beste geprepareerd en aangepast is om met vrucht de missionaire taak (ook de eerste evangelisatie!) op zich te nemen. Het moge duidelijk zijn dat bijvoorbeeld voor de verdere evangelisatie van Afrika westerse zendelingen en missionarissen niet zonder meer de eerst of meest aangewezen apostelen zullen zijn, indien Afrikaanse christenen zich voor deze taak willen en kunnen inzetten. <sup>9)</sup>

#### MISSIONAIRE ASSISTENTIE VANUIT HET WESTEN: ENKELE FEITEN EN OPMERKINGEN

Afgezien van de „meerwaarde" heeft het moratorium zich in concrete termen toegespitsd op personele en financiële assistentie. Wij zullen in dit opzicht enkele feiten noemen en daarna enkele opmerkingen maken.

#### *Personele en financiële assistentie*

Wie een overzicht tracht te maken van de inzet van personeel en financiën uit de westelijke kerken in de kerken van de derde wereld, stuit op grote moeilijkheden. Zo'n totaal-overzicht is niet voorhanden. Ook de missionaire arbeid van de christelijke kerken vertoont een zodanig versnipperd beeld, dat het uitgesloten moet worden geacht behoorlijk betrouwbare cijfers voor het totaal op tafel te leggen. Enkele moeilijkheden bij het

opstellen van statistieken zijn. In sommige gevallen worden ook de echtgenoten van zendingsarbeiders tot de uitgezonden medewerkers gerekend, in andere niet. In sommige gevallen worden R.K. missionarissen tot de inheemse priesters gerekend zoals in Angola en Mozambique. Waar ligt de grens tussen christelijke zending en sekten, die men niet meer tot de christelijke geloofsgemeenschap kan rekenen? In hoeverre worden onder missionaire werkers ook zij verstaan die werkzaam zijn in de sectoren diakonaat en ontwikkelingswerk, welke niet steeds direkt onder kerkelijke vleugels functioneren?

Er is één continent, waarover recente cijfers gepubliceerd zijn voor wat de inzet van buitenlands personeel betreft, namelijk Afrika. R. Elliott Kendall, secretaris voor Afrika en het Caraïbisch gebied van de 'Conference of Missionary Societies in Great Britain and Ireland' noemt in een artikel in de IRM, januari 1975, een getal tussen 35.000 en 40.000. In ander verband, op een seminar over 'Christianity in post-colonial Africa' in Londen, februari 1974, heeft hij meer gedetailleerde cijfers gegeven.<sup>10)</sup> Hij noemde daar een geschat totaal van 36.793 voor 1970, onderverdeeld in 24.167 rooms-katholieke en 12.626 protestantse buitenlandse missionaire werkers. Hij vergelijkt deze cijfers met die van 1910 toen op een totaal van 10.846 er resp. 6.312 en 4.534 waren. Voor de Protestanten dus bijna een verdrievoudiging, voor de Rooms-Katholieken ongeveer een verviervoudiging.

Een aanzienlijke toename dus, ook al moet met een zekere mate van onnauwkeurigheid rekening worden gehouden (het cijfer voor 1970 bevat een schatting van 10.000 voor de categorie R.K. religieuzen). Ook dient men zich te realiseren dat Kendall onder het hoofd „Protestant” alles samenvat wat niet R.K. is, zodat men er ook de 'faith missions' en de 'pentecostals' aantreft (verder aangeduid als 'evangelicals' e.d.). Juist in die sector ligt de grote toename van de laatste decennia. Er is een geleidelijke daling in de huidige aantallen van de traditionele zendingsgenootschappen van bijvoorbeeld Baptisten, Methodisten, Anglicanen en Lutheranen, die meer dan gecompenseerd wordt door de groei in de genoemde „vrije sector”. De meesten daarvan zijn afkomstig uit de V.S. van Noord-Amerika. Kendall wijst er verder nog terecht op dat thans vele onderwijskrachten en jonge vrijwilligers, die vroeger in missie- of zendingsdienst zouden zijn uitgegaan, in overheidsdienst te vinden zijn. Het aantal

'expatriates' is daarom in feite nog aanzienlijk hoger. Uitgaande van een inwonertal van 360 miljoen voor geheel Afrika, treffen wij gemiddeld per 10.000 mensen één buitenlander aan in dienst van missie, zending, diakonale dienst of lokale kerk.

Het totaal aantal protestantse zendingsarbeiders voor alle continenten, werd voor 1911 geschat op 21.307 en voor 1963 op 42.952.<sup>11)</sup> Volgens Philip Potter in zijn verslag aan de vergadering van de CWME te Bangkok (1973) komt 60 % van het protestantse zendingsleger uit de V.S. van Noord-Amerika en 40 % uit West-Europa en Australië. Ook voor de V.S. geldt, dat het aantal zendingskrachten uit de gevestigde kerken afneemt (van 1958 tot 1971 van 4.548 tot 3.160), terwijl dat van 'evangelicals' e.d. toeneemt (Evangelical Foreign Mission Association in dezelfde jaren van 4.688 tot 7.479, Interdenominational Foreign Mission Association van 5.902 tot 6.164, Southern Baptist Convention van 1.186 tot 2.494.<sup>12)</sup>

Met betrekking tot het aspect van de financiële presentie van het kerkelijke Westen in de derde wereld is het nog moeilijker (zo niet uitgesloten) een betrouwbaar totaal-overzicht te krijgen dan van het buitenlands missionair personeel. Voorzichtige schattingen gaan in de richting van een totaal van 1 à 1½ miljard US dollar die jaarlijks via kerkelijke kanalen naar de derde wereld vloeien.<sup>13)</sup> Maar wat kunnen we met zo'n schatting aanvangen? Belangrijk is te weten hoe in nationale en lokale situaties de feitelijke afhankelijkheid in financieel opzicht is. Pro Mundi Vita geeft in de in noot 13 genoemde uitgave enkele voorbeelden. Ten aanzien van Tanzania is bijvoorbeeld onderzocht wat de R.K. Kerk in dat land voor haar financiering van buiten ontvangt en wat zij uit eigen bronnen put. De slotsom is dat ten hoogste 20-25 % van het budget uit eigen midden komt, waarvan minder dan de helft uit collecten.

Hoewel het niet juist is hieruit algemene conclusies te trekken, mag toch worden gesteld dat op grote schaal met buitenlands geld bijgesprongen wordt om de lopende kerkelijke uitgaven in veel „derde wereld”-landen te financieren.<sup>14)</sup>

#### *Enkele opmerkingen*

Deze massale personele en financiële assistentie vanuit de westerse kerken en christelijke groeperingen, komt op het eerste gezicht over als een ge-

weldige serieuze inzet voor de missionaire taak in de wereld.

En ongetwijfeld kan dit op het persoonlijke vlak van de uitgaande zendeling of missionaris en gelet op de motivatie van veel donors zo ook worden geïnterpreteerd. Het bevreemdende is echter dat er in de loop der tijden zo weinig vragen gesteld zijn aan het systeem als zodanig, de functie en met name de praktische uitwerking van deze missionaire assistentie. Men had mogen verwachten dat met de toename van het aantal lokale christenen de behoefte aan met name personele assistentie zou zijn afgenomen. Het tegendeel bleek het geval te zijn. De enige verklaring die daarvoor te vinden is moet hierin worden gezocht dat de zogenaamde *missionaire assistentie* niet zozeer gericht was op het tot ontwikkeling brengen van een missionaire kerk, eerder op het in stand houden en uitbreiden van een kerkelijk systeem dat een replica was (is) van het instituut kerk in het Westen. <sup>15)</sup>

Missionaire assistentie met mensen en geld was (is) in feite vaak niets anders dan *interkerkelijke hulpverlening* aan een imitatie- (en dus niet voldoende levensvatbare) kerk, niet op het activeren van een door lokale mensen en hulpbronnen gedragen missionaire christelijke gemeenschap. Christenen en kerken uit de derde wereld maken ons hier in het Westen er onomwonden op attent dat ze dat willen zijn en met kracht willen nastreven. Met het moratorium-debat willen ze dit gesloten interkerkelijke imitatie-systeem doorbreken en aandacht vragen voor de fundamentele structuur van de missionaire opdracht van en voor iedere christelijke gemeenschap waar ook ter wereld. <sup>16)</sup>

#### MISSIONAIRE INZET DOOR NIET-WESTERSE KERKEN EN CHRISTENEN

Dat de lokale kerken en christenen in de derde wereld hun missionaire taak ook buiten eigen directe omgeving ter hand willen nemen, blijkt uit het ontstaan van uitzendende kerken en zendingsgenootschappen in de derde wereld zelf.

Onder redactie van James Wong publiceerde het 'Church Growth Study Center' te Singapore het resultaat van een onderzoek naar activiteiten van niet-westerse zendelingen in Azië, Afrika en Latijns Amerika. <sup>17)</sup> Uit dit onderzoek blijkt dat 211 zendingorganisaties van de derde wereld ongeveer 3000 zendingarbeiders uitzenden. Dit cijfer moet in werkelijkheid veel hoger liggen omdat slechts 1/3 van de verzonden enquête-

formulieren terugkwam.

Onder deze organisaties treft men zowel de gevestigde kerken aan (Lutheranen, Presbyterianen, Methodisten, Baptisten, enz.) als de 'evangelicals'. In het onderzoek zijn geen R.K. missionaire congregaties en bewegingen opgenomen. Onder zendingsterreinen worden zowel andere „derde wereld“-landen, westelijke landen als het eigen land begrepen.

Men mag verwachten dat de stroom zendingarbeiders uit de „derde wereld“ zal toenemen, allereerst naar andere „derde wereld“-landen, maar ook naar westelijke landen. Deze nieuwe ontwikkeling kan niet anders dan toegejubeld worden. Zending en missie zullen hun exclusief „westers“ gezicht steeds meer verliezen. Bovendien is de zendingarbeider uit de derde wereld eerder en beter in staat zich aan te passen aan het welvaarts- of liever armoede-niveau van eigen land of van het andere „derde wereld“-land waar hij of zij gaat arbeiden.

Van toekomstige westerse zendingarbeiders in de derde wereld zal naar alle waarschijnlijkheid een veel grotere aanpassing bij het levenspeil van de lokale bevolking worden gevraagd dan de laatste decennia het geval was. De grote groei van de Pinksterkerken in Latijns Amerika zal niet in de laatste plaats te maken hebben met de sobere levenswijze en vèrgaande aanpassing die de pinkster-evangelisten vertonen. Het lijkt erop dat het type zending- en diakonale werker, dat zich vèrgaand solidariseert met de armen in de derde wereld, de beste overlevingskansen heeft, naast het type kortverbander dat vanwege zijn of haar specifieke deskundigheden gevraagd wordt.

#### MISSIONAIRE PLANNING IN DIALOOG

Als de bovenbeschreven structuur van de missionaire opdracht onderschreven kan worden en indien men het grote potentieel en de betere aangepastheid van niet-westerse kerken en christenen voor de missionaire taak in de „twee-derde wereld“ onderkent en erkent, zal men ook meer begrip hebben voor de oproep tot 'restraint' die vanuit het moratorium-debat opklinkt met betrekking tot het zenden van missionaire werkers uit het Westen. <sup>18)</sup>

Naar onze mening dient men de boven met cijfers aangetoonde trend (teruglopen van aantallen bij de „oude zendelingen“, toename bij de 'evangelicals' e.d.) in rekening te brengen bij deze discussie. Ons inziens

is dit tot nu toe weinig gedaan. De moratorium-discussie speelt zich hoofdzakelijk af binnen het kader van de wereld-oeceumene zoals die in de Wereldraad verenigd is. Daar vinden we met name de „oude zendingen” vertegenwoordigd via de leden-kerken. De ‘evangelicals’ vinden we daar niet, terwijl juist daar de grote toename ligt. Bereikt men via een moratorium-oproep een versterking van de aanwezige trend naar vermindering van de buitenlandse krachten bij de „oude zendingen”, dan zal dit tot een relatieve en wellicht ook absolute toename voor de ‘evangelicals’ leiden. Het is bekend dat zij intensivering van hun inzet aan mankracht en financiën als regel niet schuwen. Weliswaar is op de grote conferentie van de ‘evangelicals’ te Lausanne in 1974 enig begrip ontstaan voor de gedachten achter het moratorium. Het is echter van het hoogste belang de ‘evangelicals’ te betrekken bij de dialoog voor een herbezinning op en herstructurering van de missionaire opdracht in deze tijd welke door vertegenwoordigers van de jonge kerken op gang is gebracht. Anders moet worden gevreesd dat hun vlijtige inzet een sta-in-de-weg zal zijn voor de verdere zelfstandigwording en missionaire ontplooiing van veel lokale kerken in de derde wereld.<sup>19)</sup>

De vrucht van zo’n dialoog, gevoerd door al degenen die zich verantwoordelijk weten voor de grootse wereldwijde missionaire opdracht, zal dan bestaan uit een geherstructureerde aanpak van deze opdracht, vanuit meer volwassen relatiepatronen en met een vergroot potentieel en werfkracht voor de zending in en voor zes continenten.

Voor de kerken in het Westen betekent dit o.m. dat een stuk illusie over zichzelf weg zal vallen doordat ze in het nieuwe perspectief hun eigen missionaire situatie scherper in het vizier krijgen. Zich openstellen voor de „meerwaarde” van het moratorium-debat kan tenslotte voor alle kerken betekenen dat ze bevrijd en vrij worden om zowel „het uiteinde van de aarde” te zijn als thuisbasis voor zending en om hun eigen identiteit te vinden in een gevende en ontvangende relatie.<sup>20)</sup>

1) Ph. Quarles van Ufford, Zending en ontwikkelingssamenwerking: een aantal gedachten na Lusaka, *Verre Naasten* XX, september 1975-3, p. 5.

2) J. M. van Engelen/J. van Lin, „Evangelisatie”. Balans van een synode, *Wereld en Zending* IV, 1975-4, p. 259.

3) In Nederland werd aan deze drie bijeenkomsten aandacht geschonken o.m. door H. H. Rosin in *Exchange* no. 10 (april 1975). Zie ook het thema-nummer van *Wereld en Zending* IV, 1975-4, Evangelisatie in de huidige wereld.

4) *Wereld en Zending* II, 1973-1 bracht het moratorium reeds ter sprake. Zie het artikel van G. M. M. Verstraelen-Gilhuis over „Christenen uit de Derde Wereld over nieuwe missionaire wegen”. Het kreeg daar echter niet die centrale katalyserende plaats welke het recentelijk is gaan innemen.

5) De secretarissen van de Raden van Kerken in Oost-Afrika hebben op een vergadering te Limuru besloten om i.p.v. moratorium het begrip ‘self-reliance’ te gebruiken voor de inspanningen van hun kerken meer op eigen benen te gaan staan. Zie *The Ecumenical Review* XXVII, 1975-4, p. 410. Hierbij moet worden aangetekend dat ook ‘self-reliance’ geen eindterminus kan zijn, maar een noodzakelijke voorwaarde om tot volwassen interkerkelijke en missionaire relaties te komen.

6) ‘After all, it is precisely because missionary work has been so successful that we find ourselves faced by a situation which demands radical revision’, Emilio Castro in het themanummer ‘Mature Relationships. Structures for mission’, *IRM* LXVII-248 (oktober 1973), p. 393.

7) Zie bijv. Bishop James Sangu in *Africa's Bishops and the World Church*, Nairobi, 1975: ‘. . . the remaining task of evangelisation of Africa is primarily the responsibility of the African Church itself’ (p. 4); Emilio Castro in *IRM* LXVII-248 (oktober 1973): ‘. . . the priority must be given to the local church for the fulfilment of mission in its area of influence’ (p. 395).

8) Zowel Bangkok (1973) als Lusaka (1974) hebben gewezen op een ‘distorted view of mission’: de kerken in het Westen zouden met de slagzin ‘mission in six continents’ meer ernst moeten maken door de zendingsopdracht in eigen omgeving primair te stellen.

9) ‘This ‘coming-of-age’ of the Churches signifies a turningpoint in the history of the Church in Africa. It is the end of the missionary period. This does not mean the end of evangelisation, even first evangelisation. But it means, in the words of Pope Paul VI during his visit to Uganda: ‘You Africans have become missionaries to yourselves’, Bishop James Sangu, *a.w.* (noot 7), p. 4.

10) R. Elliot Kendall, On the sending of Missionaries. A call for restraint, *IRM* LXIV-253 (january 1975), pp. 62-66; paper over ‘The Missionary in Africa’ 21-2-1974, 11 pp. + appendix.

11) *Map of the World's Religions*, Stuttgart 1966 4.

12) Door Kendall geciteerd uit *Christianity Today*, november 1971, in zijn paper van 1974 (zie noot 10).

13) Voor meer gedetailleerde informatie over financiële assistentie door verscheidene kerkelijke instanties zie b.v.: A contribution to the study of church finances in non-western countries, *Pro Mundi Vita Bulletin*, no. 44 (1973) en *To set at liberty the oppressed*, door Richard Dickinson (Geneva 1975). Tot de aangeduide schatting van het totaal van kerkelijke financiële assistentie zijn we gekomen door

het dóórtrekken van de gegevens, verstrekt in *Fetters of Injustice*, Geneva 1970, p. 95.

14) Het *Pro Mundi Vita Bulletin*, no. 44 (1973) is echter van mening dat in veel gevallen (Tanzania, Rwanda) de Protestanten in de zelf-financiering verder zijn dan de Rooms-Katholieken (p. 29 en 32).

15) Op de onlangs te Jos (Nigeria) gehouden conferentie (september 1975) over 'Christianity in independent Africa' zei Bischof P. A. Kalilombe (Malawi) bij de toelichting op zijn paper 'The African Churches and the world-wide Roman-Catholic community' nogal sarcastisch: als het bestaande kerkelijke systeem dan met alle macht in mijn land gehandhaafd moet worden, zullen wij ervoor zorgen zoveel mogelijk mensen en geld te pakken zien te krijgen. Hij maakte echter duidelijk dat hem een heel ander type kerk voor ogen stond waarin zowel minder priesters als ook heel wat minder geld nodig zou zijn.

16) Cf. Editorial van *IRM* LXII-248 (oktober 1973), p. 395: "While we are called by God to serve him throughout our planet, we live in local communities in which we receive inspiration and vision; and we plan our task in collaboration with other local communities who also receive inspiration and vision and who therefore have the prime responsibility in their local setting".

17) James Wong (ed.), *Missions from the Third World. A World Survey of non-Western Missions in Asia, Africa and Latin America*, Singapore 1973.

18) Wij gaan in dit inleidend artikel niet verder in op de vragen en problemen rond financiële assistentie door en aan kerken. Zie voor een gedeeltelijke behandeling van deze problematiek het thema-nummer van *Wereld en Zending* IV, 1975-3: Op zoek naar een heroriëntatie in de kerkelijke hulpverlening.

19) Een voorbeeld: In Jos (Nigeria) zetelt het hoofdkwartier van de Sudan Interior Mission, dat met een staf van ongeveer 60 buitenlanders (Amerikaanse) zendelingen buiten de lokale kerk om werkt. Op de vraag of de S.I.M. ook Nigeriaanse christenen als zendelingen in haar rangen had opgenomen, werd geantwoord dat deze niet 'up to standard' waren. Men kan zich afvragen of zij de standaard van Christus hanteren of die van (efficiënte!) Amerikanen?! F.V.

20) Zie George Hood, *In whole and in part*, Londen (z.j.), p. 101.

L. A. HOEDEMAKER

## Protestantse stemmen in het moratorium-debat - een selectie

### 1. INLEIDING

Het woord moratorium is op de oecumenische markt gebracht in de betekenis van het tijdelijke of definitief beëindigen van financiële en personele hulp-relaties tussen „zendende” kerken in het Westen en „ontvangende” kerken in de derde wereld. Vrijwel meteen heeft het woord echter een meerwaarde gekregen; en men kan zich afvragen of het niet op weg is een nieuw soort wachtwoord te worden in de missionaire discussie, dat net als destijds het woord 'partnership' een heel denk- en werkklimaat aanduidt - een klimaat ditmaal, waarin zaken als 'liberation', 'selfreliance' en 'cultural identity' centraal staan, en waarin in elk geval een totale herwaardering van alle missionaire werk aan de orde is. Dan zouden wij in het moratorium-debat te maken hebben met een nieuwe fase in de voortgaande speurtocht van de moderne zendingsbeweging naar de eigen identiteit. Het af en toe optredende besef van crisis, van afsluiting van een tijdperk en begin van een nieuwe, is kennelijk inherent aan die speurtocht: immers, het gaat in de moderne zendingsgeschiedenis steeds opnieuw om de optimale combinatie van 'locality' en 'universality' (58), van authentieke indigenisatie en de taak van de „ene kerk in de ene wereld”. Moratorium is daarom een oude en een nieuwe zaak (E. Castro in 6; vergelijkingen met de interesses van Henry Venn en Roland Allen o.a. in 40 en 46).

Waarom óók een nieuwe zaak? Is het inderdaad juist om het moratorium-debat zo'n groot gewicht toe te kennen? Is de oecumenische visie die uitgaat van wachtwoorden als 'partnership' en 'mission in six continents' dan niet flexibel genoeg om een nieuw interesse in eigen identiteit te kunnen honoreren? Men hoort onmiddellijk twee tegenvragen: had die visie zoveel invloed op wat er feitelijk gebeurde (49), en kregen, onder de druk van het overwicht van de westerse zendingsinstanties, de kerken in de derde wereld eigenlijk wel een kans om missionaire activiteit te ontplooien (3, 457-463) en eigen prioriteiten vast te stellen (10)? Staat



*structurele ongelijkheid* niet de realisering van echte internationaliteit in de weg (cf. L. Lagerwerf in 2)? En vanuit deze vragen moet er nog verder teruggevraagd worden: was de zelfstandigwording van de meeste kerken op het zendingsveld, voor en na de Tweede Wereldoorlog, niet belast door een westerse preoccupatie met anti-ideologische theologie en ecclesiologie, zodat ontplooiing in de eigen context werd afgeremd (57, 106; 59, 161—170), en was, ook afgezien daarvan, de eigen expressie van veel „zendingskerken” niet al a priori non-indigenous (58, pp. 23 en 71f)? Om het moratorium-debat te verstaan, moet men inzien dat de bewustwording van deze vragen, die duidelijk parallel loopt aan een bewustwording van het structurele probleem van overheersing en afhankelijkheid in de wereldrelaties, zich keert tégen het „partnership-denken”, en dat ook wel móet doen, omdat veel partnership-denken deze vragen weliswaar stelde maar niet radicaal genoeg. In het werk van Beyerhaus (52) en Scherer (59) bijvoorbeeld, evenals in de voor ons onderzoek relevante studie van G. Hood (58), worden wel allerlei mogelijke en reële spanningen tussen eigen identiteit en internationale relaties onder de loep genomen; maar omdat uitgegaan wordt van een evenwichtig eenheidsconcept waarin beide kanten niet zonder elkaar denkbaar zijn, kan dit eenheidsconcept zelf er niet door worden aangetast (52, cap. 10; 58, 16f). De oecumenische visie van partnership-in mission is m.a.w. al van te voren veilig gesteld; oplossingen voor de optredende spanningen worden dan ook voornamelijk gezocht in zorgvuldiger beleidsbepaling door zendingsinstanties of zelfs in het terugschroeven van de internationale gecompliceerdheid van de relaties (Beyerhaus en Scherer vinden elkaar hier in een kritiek op de „administratieve eenzijdigheid” van de klassieke Venn-Anderson principes).

Het moratorium-debat leeft van de intuïtie, dat het wezenlijke probleem groter is dan in het partnership-denken kan worden geformuleerd. De meerwaarde van het woord moratorium ligt in de „ontdekking van het ontwikkelingsconflict binnen de kerkelijke relaties” (43, 242; 57), en in de daaruit volgende ontmaskering van de leus ‘partnership in mission’ als een ‘empty slogan’ (8, section III), als een vergeefse poging om een goede theologische inhoud te geven aan een verkeerde structuur. Daarom heeft de op zichzelf vrij beperkte vraagstelling van de opschorting van financiële en personele hulp-relaties *terugwerkende kracht*, zozeer zelfs

dat de hele associatie van zending en kolonialisme *opnieuw* ter tafel komt. K. Bockmühl (55, 185–192) ziet de moratorium-kwestie zelfs als één van de „drei offene Fragen” voor de missiologie – naast de verhouding tot de niet-christelijke relatie en de relatie tussen verkondiging en dienst. En inderdaad is het een vraag die tot de wortels reikt: is het binnen de huidige missionaire relaties überhaupt mogelijk om zowel eigenheid als universaliteit tot hun recht te laten komen? Is zelfs de *missiologie* niet te voorbarig van een bevestigend antwoord op die vraag uitgegaan?

Tot besluit van deze inleiding nog de volgende opmerking. Het ligt voor de hand dat men in het moratorium-debat gaat zoeken naar historische voorbeelden van al of niet geslaagde beëindigingen van zendingsrelaties. De belangrijkste voorbeelden van gedwongen moratoria zijn in Azië te vinden: Indonesië en Japan (Tweede Wereldoorlog), China, en Burma (1966). Moratoria op grond van vrijwillig genomen besluiten bijvoorbeeld in Uruguay en Mexico (6, 198–209). Afrikaanse kerken in bijvoorbeeld Cameroun en Mozambique hebben vrijwillig besloten tot subsidie-redukcie (voorbeelden in 5). Het zou ongetwijfeld de moeite lonen om al deze gevallen zorgvuldig te analyseren en te vergelijken. Toch zal men waarschijnlijk deze moratoria niet zonder meer mogen beschouwen als test-cases of zelfs voorbeelden van wat in het moratorium-debat aan de orde is. Men kan er hoogstens mee aantonen, dat wegvallen van steun uit de „rijke wereld” geen of weinig negatieve effecten heeft op een kerk. Over het probleem van de „volwassen missionaire relaties” en van de relatie tussen ‘selfhood’ en ‘universality’ is daarmee nog niet noodzakelijk iets wezenlijks gezegd. Dat geldt ook voor de verhouding tussen de Japanse Kyodan en de Amerikaanse kerken, waaraan in het verband van de ‘mature relationships’ nogal wat aandacht besteed wordt (1; 3). ‘Interdependence’ lijkt hier gemakkelijker te belijden dan bijvoorbeeld in de relaties tussen Afrika en Europa. En het moratorium-debat wil juist de problemen van die laatste relaties expliciet maken.

## 2. DE GENESE VAN HET MORATORIUM-DEBAT

Er bestaat een lezing van D. T. Niles uit 1959 (‘A church and its selfhood’; de verwijzing is te vinden in <sup>1</sup>), waarin in feite de moratorium-problematiek al wordt aangekondigd; toch krijgt de zaak pas in 1970 een permanente plaats op de oecumenische agenda. Dan wordt namelijk door de Wereldraad van Kerken de ‘Committee on Ecumenical Sharing of Personnel’ (ESP) ingesteld; en deze ESP blijkt later een geschikt kader voor de ontwikkeling van de sluimerende moratorium-vragen (zie 3, 478–484; 13). In de jaren 1970–71 komen geluiden over ‘death of missions’ en

'dismantling the system' vooral uit Azië. In (1) worden wij verwezen naar een symposium van de East Asia Christian Conference (EACC) in 1970 ('Missionary Go Home') en vooral naar een consultatie in 1971 van de Asian Methodist Advisory Committee samen met de EACC, over 'Missionary Service in Asia Today' (7; zie ook 44). In het kader van deze consultatie worden bijdragen geleverd door U Kyaw Than, Koyama (30) en E. Nacpil (33), waarin radicale kritiek wordt uitgeoefend op het systeem van 'foreign missions', dat geheel ondergeschikt moet worden gemaakt aan het zichzelfzijn van de Aziatische kerken. Moet het systeem daarvoor verdwijnen? De vraag wordt verschillend beantwoord, en het is dan ook niet de kernvraag: deze is, hoe werkelijke indigenisatie van de zendingsbeweging in Azië kan en moet plaatsvinden. Uit Latijns Amerika komen inmiddels duidelijke geluiden van J. Miguez Bonino (32) en F. Pagura (36). De bijdrage van Miguez Bonino blijft in het debat tot nu toe een eigen plaats innemen vanwege zijn stelling: 'the real problem is that the alliance of missions and Western capitalistic expansion has distorted the Gospel beyond recognition'. \*)

De Keniaan John Gatutu komt de eer toe voor het eerst de moratorium-gedachte als concreet voorstel op tafel te hebben gelegd: eerst, in februari 1971, in een rede te New York (22) waarin hij een moratorium voor vijf jaar voorstelt, later in hetzelfde jaar in een rede te Milwaukee waarin het om een niet-getermineerd moratorium gaat: wij moeten de Heilige Geest immers geen schema's voorschrijven (23).

Dit alles speelt zich af ruim vóór de wereldzendingconferentie te Bangkok (8), en men mag dus niet zeggen dat het moratorium-debat bij Bangkok begint. Sterker nog: wat in Bangkok tenslotte over het moratorium wordt uitgesproken, is slechts een zwakke en voorzichtige echo van het debat. Moratorium is, volgens de wereldconferentie over 'Salvation Today', in bepaalde gevallen eventueel te overwegen, maar zeker niet als algemeen principe en nog minder als doel in zichzelf; 'the whole debate on moratorium springs from our failure to relate to one another in a way which does not dehumanize' (8, 106). \*\*) In het verslag van de eigenlijke

\*) „Het eigenlijke probleem is, dat het verbond van zending en westerse kapitalistische expansie het evangelie onherkenbaar heeft verminkt.”

\*\*) „Het hele debat over moratorium komt voort uit ons onvermogen om met elkaar in relatie te treden op een manier die niet ontmenselijkt.”

CWME assemblee wordt over moratorium gesproken als een mogelijkheid voor zendende kerken om opnieuw vrij te worden voor hun eigen context en opnieuw hun prioriteiten te bepalen; de CWME moet de zendingsinstanties relevant studiemateriaal op dit punt verschaffen (8, 24-25). Erg radicaal is dit niet. Toch is anderzijds de algemene probleemstelling van „Bangkok” wel degelijk van belang voor de voortgang van het moratorium-debat. Dat wordt duidelijk zodra men zich realiseert dat vrijwel alle onderdelen van het verslag over machtsverhoudingen tussen rijke en arme kerken spreken: niet zó dat eenvoudig om machtsoverdracht wordt gevraagd, maar zó dat ook voor de westerse kerken het probleem van de identiteitscorruptie door macht scherp wordt gesteld. Aan beide zijden is bevrijding nodig ter wille van 'mature relations' (zie voor deze interpretatie o.a. K. Viehweger in 60, 180f). Hoewel 'Bangkok' dus niet met het moratorium-probleem in engere zin kan worden geïdentificeerd, zijn deze accenten zonder meer relevant voor een verdieping van dat probleem, zoals verderop zal blijken.

Op de vijfde assemblee van de EACC (inmiddels Christian Conference of Asia (CCA) geheten) in Singapore 1973 (9), een Afrikaanse consultatie over 'Aid and the selfhood of the Church in Africa' (10), en een ESP-vergadering in de Filipijnen in 1974 (13) wordt de draad van het moratorium-debat verder gesponnen. Met name de Afrikaanse consultatie, waar de vraag naar werkelijke Afrikanisatie van de zending en de juiste verhouding van 'aid' en 'self-reliance' aan de orde is, kan gezien worden als een voorbereiding van de Lusaka assemblee van de All Africa Conference of Churches, de AACCC, in 1974 (11).

Te Lusaka slaat de vlam pas goed in de pan; daar wordt het moratorium onverbloemd en zonder nadere nuancerings aan de orde gesteld, en wel geheel en al vanuit de gedachte van de 'African selfhood'. Dit accent zorgt voor een duidelijke toespitsing, maar tegelijkertijd dreigen verschillende elementen van de inmiddels ontwikkelde probleemstelling verloren te gaan, bijvoorbeeld de zorg voor volwassen relaties en voor de herwaardering van inhoud en vorm van „zending”. Hoe dit ook zij, toegegeven moet worden dat men pas sinds Lusaka echt van een moratorium-debat kan spreken en dat hier de toon is aangegeven.

G. Setiloane suggereert dat de moratorium-gedachte kritiekloos werd aangevaard in Lusaka omdat de stemming geheel gericht was op „Afrikaanse

identiteit" en het bovendien meer om een appèl dan om een concrete resolutie ging (41). Het appèl dat de hele assemblee doortrekt, betreft het samengaan van authentiek Christen-zijn en authentiek Afrikaan-zijn; het is het appèl om eindelijk gebruik te maken van de rijkdommen van de eigen cultuur en om de machtsproblemen die daarbij in de weg staan eerlijk onder ogen te zien.

Dat slaat bijvoorbeeld op de aanwezigheid van zendelingen: 'Another hindrance is the presence of missionaries or expatriate workers which continues to distract from the goal of Africanisation. The dynamics of the missionaries on the African scene, with all its past association and impact must be seen for what it is even with the best intentions, viz: an undesirable inhibition, and counter action to the prospering and success of the African norms, values and expression...'

En dan volgt de moratorium-passage:

'The contribution of the African Church, however, ... cannot be adequately made in our world if the Church is not liberated and become truly national. To achieve this liberation the Church will have to bring a halt to the financial and manpower resources... from its foreign relationships... We recommend this option to the Churches of Africa as the only potent means of coming to grips with being ourselves and remaining a respected part of the one Catholic Church... Surely election of this option may cause many existing structures of our Churches to crumble. If they do, thanks to God, they should not have been established in the first place...' (11: III. D. II/III). \*)

\*) Een volgende belemmering is de aanwezigheid van zendelingen of buitenlandse werkers die voortgaat de aandacht af te leiden van het doel van afrikanisatie. Wat de zendelingen eigenlijk bewerkstelligen in Afrika, met alle associaties en invloeden van het verleden, moet, zelfs als het met de beste bedoelingen gebeurt, in zijn ware aard gezien worden: een ongewenste belemmering en tegenwerking tegen een succesvolle groei en bloei van de Afrikaanse normen, waarden en expressie...'

„De bijdrage van de Afrikaanse kerk kan evenwel in onze wereld niet op adequate wijze gegeven worden als de kerk niet bevrijd is en werkelijk nationaal is geworden. Om die bevrijding te bereiken, zal de kerk de financiële en personele hulpbronnen van haar buitenlandse relaties moeten stopzetten. Wij bevelen deze mogelijkheid aan aan de kerken van Afrika als het enige krachtige middel om ernst te maken met onszelf te zijn en een gerespecteerd onderdeel te blijven van de ene katholieke kerk. Keuze voor deze mogelijkheid kan natuurlijk ertoe leiden, dat veel bestaande structuren van onze kerken in elkaar zakken. Als dat gebeurt, God zij dank, dan hadden ze ook nooit moeten worden opgericht.”

Hieruit volgt ook de onmogelijkheid voor de assemblee om participatie in het ESP-programma aan te bevelen. Dit is alleen binnen het Afrikaanse continent aanvaardbaar; elke andere vorm zou met de moratorium-gedachte in strijd zijn.

Het ligt enigszins voor de hand om de radicaliteit van deze uitspraken in verband te brengen met twee centrale figuren in het Afrikaanse moratorium-debat. John Gatu en Burgess Carr, de algemeen secretaris van de AACC. Men mag beider opvattingen niet zonder meer identificeren (zie 48, 168). Gatu's zorg is vooral het aanpakken van de eigen Afrikaanse vragen met behulp van eigen Afrikaanse hulpmiddelen: een conditionering door de zekerheid van de eigen armoede heeft de Afrikanen daar tot nu toe van weerhouden (23). Voor Burgess Carr gaat het veel meer om macht tegenover macht, om bevrijding van overheersing, 'to recover the stolen dignity of our black personhood'. Reeds in Bangkok noemt hij de zendingsinstanties 'perpetrators of structural violence', kanalen van geestelijke exploitatie, omdat anderen hun eigen heil zochten via de Afrikanen (15). Hij wijst dan ook de gedachte af, dat de aanwezigheid van zendelingen wezenlijk is voor de katholiciteit van de kerk en maakt in navolging van John Mbiti (die overigens de moratorium-gedachte afwijst) een onderscheid tussen 'ecumenical universality' en 'imperialistic universality' (19).

Het gaat de AACC dan ook niet om autonomie en breuk zonder meer; nog minder is er sprake van „religieuze xenofobie” (46). Veeleer is de radicale moratorium-eis een weg naar authentieke oecumene; de isolatie ten opzichte van de donorkerken zal een doorbréken van de isolatie van de kerken op het zendingsveld ten opzichte van elkaar betekenen. Het gaat in Lusaka om de start van een bewustwordingsproces in de Afrikaanse kerken. Dit element is van nu af aan uit het moratorium-debat niet meer weg te denken.

### 3. VERSCHILLENDE POSITIES IN HET MORATORIUM-DEBAT

Om de nu volgende selectie van „stemmen” enige structuur te geven, worden ze ingedeeld zowel naar regio (par. 3.1) als naar type (par. 3.2). Dat wil niet zeggen dat elke geselecteerde positie noodzakelijk tweemaal aan de orde komt, hoewel dat af en toe het geval is; in principe is gezocht naar wat voor elk onderdeel het meest representatief is.

### 3.1 Indeling naar regio

#### 3.1.1 Azië

In het voorgaande werd al verwezen naar de consultatie 'Missionary Service in Asia Today' (1971): ondanks het ontbreken van het woord moratorium wordt daar het probleem waar het om gaat veelzijdig en diepgaand aan de orde gesteld. Deze indruk wordt door andere Aziatische stemmen bevestigd: men heeft geen behoefte aan een toespitsing van de problematiek op een moratorium-eis in enge zin, maar des te meer aan een grondige herwaardering van de zendingssituatie waarin de moratorium-suggestie kon opkomen. Belangrijke aanwijzingen daarvoor zijn de uitspraken van de vijfde assemblee van de CCA in 1973 (9 vooral par. 5), en het post-Lusaka paper 'Let my people go' (13, appendix; ook in 6, 216f). Accenten daarin zijn: de noodzaak van een 'process of reconsidering', de uitvoerige moratorium-ervaring die in Azië bestaat, en vooral de geloofscrisis waarin de westerse wereld zich bevindt: 'There are urgent missionary needs today in the countries from which the modern missionary enterprise originated.' \*) Voorts moet gewezen worden op een stuk van Jae Shik Oh (29), waarin het probleem als volgt wordt omschreven: de volkeren van Azië zijn aan hun tweede bevrijding begonnen (China, Vietnam), en 'unless the church stands in the midst of the people who are oppressed and powerless, it cannot give truth as the missionaries gave nations the truth' (p. 4).\*\*) Geld van het Westen is in dat kader geen zegen, maar een teken van exploitatie. C. I. Itty (28) knoopt daarbij aan: 'we do not want a moratorium for the poor. We want a moratorium on funds for the middle class bourgeoisie.'\*\*\*) De rede van Koyama in 1971 (30) over de 'crucified mind' geeft aan deze stellingname een belangrijke theologische fundering. Over concrete en directe terugtrekking van zendingen wordt slechts sporadisch gesproken (bijvoorbeeld ten aanzien van de Filipijnen in 33; zie ook 4, 57-59 tegenover 6, 177-184).

\*) „Er bestaan heden ten dage dringende missionaire noden in de landen waar de moderne zendingsbeweging zijn oorsprong vond.”

\*\*) „Tenzij de kerk midden tussen de mensen staat, die onderdrukt en machteloos zijn, kan zij de waarheid niet geven zoals zendelingen die aan volkeren gaven.”

\*\*\*) Wij willen geen moratorium voor de armen. Wij willen een moratorium op geld voor de bourgeoisie van de middenklasse.”

#### 3.1.2 Afrika

Een voor de hand liggende vraag ten aanzien van Afrika is, hoe de Afrikaanse kerken reageren op de moratorium-uitspraken van Lusaka. H. Herzog (26) deelt mee, dat deze reacties uiteenlopen van 'onnodig' en 'onrealistisch' tot 'essentieel voor bevrijding'. Duidelijke pro-moratorium-geluiden komen van een conferentie van de United Society for the Propagation of the Gospel (Target, 6-2-1974, dus nog vóór Lusaka!), die de vrijgekomen gelden zonder meer ter beschikking wil stellen van bevrijdingsbewegingen; en van de kerken in Lesotho (Target, 10-11-1974). Een zeer genuanceerde positie wordt daarentegen ingenomen door de 'consultation of general secretaries of Christian councils of Tanzania, Kenya, Uganda, Zambia' (Target, 15-12-1974): hoewel de geest van de 'self-reliance' moet worden aangemoedigd, is het onjuist om zonder meer de banden met de universele kerk door te snijden; kerken moeten om hulp vragen zolang zij die nodig hebben. Zo ook de Lutherse Kerk van Madagascar (Target, 23-2-1975). Speciale aandacht verdient in dit verband de moratorium-consultatie van de CEVAA in Lomé 1974 (12): draagt de opzet van de CEVAA (zie 3, 407-414) niet de pretentie in zich de noodzaak van een eventueel moratorium reeds achter zich te hebben? Toch wijst de CEVAA de moratorium-gedachte niet zonder meer af: in bepaalde gevallen kan het een weg zijn. Maar men moet er zich van bewust zijn, dat de moratorium-gedachte kan uitmonden in dezelfde gevoelens van superioriteit die men nu de Europeanen verwijt, en dat samenwerkingsproblemen ook bij de Afrikanen onderling zullen blijven bestaan. In geen geval, aldus de CEVAA, kan moratorium een weigering van de dialoog betekenen: het blijft belangrijk dat mensen van verschillende culturen samenwerken in één geloof.

Allerlei individuele geluiden bevestigen het hier gegeven algemene beeld. Men waardeert in het algemeen de radicale moratorium-positie van Lusaka om wat er achter zit, namelijk de noodzaak van een werkelijk in de Afrikaanse cultuur geworteld Christendom, en dus van een psychologische en geestelijke bevrijding van een door het Westen veroorzaakte zelf-vervreemding (Burgess Carr, 16; Ogbu U. Kalu 6, 146). Op dit punt is er duidelijk sprake van een Afrikaanse consensus. Maar is de concrete uitvoering van het moratorium daarvoor de aangewezen weg? Wel, als men gebiologeerd is door de 'vicious aid relationship', door de frustratie

van elke poging tot zelf-wording vanwege het verslavende afhankelijkheidspatroon (Ogbu U. Kalu 35). Minder, als men zich realiseert dat moratorium nog geen echte alternatieve strategie impliceert (A. Tolen 42) en allerlei belangrijk werk onmogelijk zal maken (P. Vittoz 46). Niet, als men de schade meet aan het universele lichaam van Christus, waar dialoog een grond-gegeven is (zo met name John Mbiti 31, en S. Nomenyo 34).

Overziet men deze posities, dan ontstaat de indruk dat de belangrijkste vraag in Afrika de theologische waardering van de eigen cultuur betreft. Dat het om „echt Afrikaans Christendom” gaat, bestrijdt niemand; over de vraag of banden met de wereldkerk daarvoor essentieel zijn, lopen de meningen uiteen. Theologen als Mbiti en Nomenyo (zie boven) denken binnen het kader van de wereldkerk; anderen stellen daar tegenover dat de noodzakelijke bevrijding tot zelf-wording de gedachte moet impliceren dat God zich ook, áfgezien van het Westen, aan Afrika geopenbaard heeft (Leeuw 6, 154; Ogbu U. Kalu 6, 146), en dat Christus niet zozeer de voltooiër van de traditionele cultuur is, als wel de bevrijder uit vervreemding, of – op z'n Afrikaans – de 'Master of initiation' (Burgess Carr 16). Deze discussie wijst al duidelijk boven het concrete moratorium-voorstel uit.

### 3.1.3 Latijns Amerika

Een krachtig moratorium-geluid vindt men in de beroemde Barbados-verklaring van 1971 over de destructieve gevolgen van de zending onder de oorspronkelijke Indiaanse bevolking. Deze verklaring heeft echter geen wezenlijke plaats in het moratorium-debat (behalve bij Beyerhaus, 53), en heeft o.i. meer te maken met de problematiek van de 'human rights'. In de verhouding tussen Latijns Amerikaanse kerken enerzijds en Europese en Noord-Amerikaanse kerken anderzijds, staat het moratorium als zodanig niet centraal. Verondersteld mag worden dat diegenen in Latijns Amerika die geïnteresseerd zijn in een herwaardering van relaties met „rijke” kerken dit verbinden met de bredere probleemstelling van het mondiale ontwikkelingsvraagstuk en de nieuwe bepaling van de relatie tussen heil en bevrijding zoals die hier en daar in de „bevrijdings-theologie” plaatsvindt. (Zie de reeds vermelde radicale opstelling van

J. Miguez Bonino, 32). De vraag naar eventuele moratoria – en de feitelijke moratoria in bijvoorbeeld Uruguay en Mexico – schijnen niet direct met dit probleem verbonden te zijn en ook niet die meerwaarde te hebben die wij elders constateerden. Men zie in dit verband het post-Bangkok interview met Bisschop Mortimer Arias uit Bolivia (EPS This Month juni 1973, p. 7ff) en het boek van de evangelical O. E. Costas (56), dat de Bangkok-problematiek bespreekt (cap. 11) en daarbij wél de betekenis van heil en bevrijding uitvoerig aan de orde stelt, maar het moratorium slechts en passant noemt (p. 287). Ook kan nog gewezen worden op een artikel van Costas (21) waarin de associatie van de kerk met *rijkdom* onder kritiek wordt gesteld omdat *zending* daardoor onmogelijk wordt. De kritiek is hier radicaal en omvattend, maar niet verbonden met een pleidooi voor moratorium.

### 3.1.4 Europa en Noord-Amerika

Ook hier is de oogst niet groot. Niet omdat de moratorium-problematiek hier niet ernstig wordt genomen (vergelijk met name de verzamelpublicaties 4, 5, 6), maar omdat er om begrijpelijke redenen een zekere terughoudendheid bestaat ten aanzien van een duidelijke positiekeuze. (Men zie bijvoorbeeld de reeds geciteerde positie van de CEVAA, 12).

Wat Amerika betreft: de ontwikkelingen van de jaren 60 en 70 hebben het Amerikaanse volk een identiteitscrisis bezorgd waar ook de Kerken in delen, speciaal wat betreft hun zendingsrelaties. De Amerikaanse kerken zijn dan ook op een bijzondere en ingrijpende manier bij het moratorium-probleem betrokken. Men zie bijvoorbeeld het boek 'Mission in the 70's – what direction?' (54), waarin voortdurend sprake is van een identiteitscrisis van de „noord-atlantische zending”, en een paper van L. W. Henderson (25), waar het gaat over een 'mutual identity crisis' tussen Afrika en het Westen, die door 'sharing' en door 'humble receiving' aan de kant van het Westen moet worden opgelost. (C. Peter Wagner suggereert, dat de identiteitscrisis van de derde wereld door sommige zendingsinstanties gebruikt wordt om de *eigen* identiteitscrisis te verdoezelen: 48, 170). Desondanks bestaat er voor de moratorium-gedachte zelf niet veel ontvankelijkheid (14; 51; zie ook 6, 137–142 en 177–184; wij gaan op dit punt even voorbij aan de positie van de 'evangelicals',

die verderop ter sprake komt). Er wordt minder zwaar getild aan de dreiging van een moratorium dan in Europa (vergelijk 54 met 55, 61 met 53); en men blijft vertrouwen op de mogelijkheden van aangepaste structuren of een meer op echte solidariteit geconcentreerde instelling van de zendeling. Een sprekend voorbeeld is de simpel-dialectische wijze waarop de Lutherse Kerk in de V.S. de ontwikkeling in de buitenlandse relaties samenvat: van dependence via independence naar interdependence (45).

Wat Europa betreft zij hier gewezen op een artikel van J. Rossel (40), waar de moratorium-gedachte wordt geïnterpreteerd in samenhang met het Afrikaans-religieuze denken. Daarin hangen immers allerlei aspecten, die in de westerse theologie zorgvuldig gescheiden (en gedeeltelijk vergeestelijkt) worden onverbrekelijk samen. De fundamentele moeilijkheid voor het Westen sinds Uppsala is, aldus Rossel, de confrontatie met dit andere type denken; en dat is ook de moeilijkheid in het moratorium-debat.

## 3.2 *Indeling naar type*

### 3.2.1 *Scepsis*

Er zijn zendingsinstanties in het Westen die schouderophalend wijzen op het feit, dat zelfs ná Lusaka de aanvragen om personele en financiële hulp uit de derde wereld blijven binnenstromen, en die daarom geen aanleiding zien tot radicale herwaardering van de relaties. Veel kritiek richt zich daarbij op de AACC die grotendeels van buitenlandse steun afhankelijk is, en deze kritiek komt met name ook uit Afrika zelf (20; 42; 46). Een ingezonden brief in Target van 25-8-1974 noemt de AACC zelfs een elite-club 'whose main roots are founded deep in the European and American soil'; \*) en A. Tolen spreekt over het gevaar van een „salon-moratorium” (42). Hier en daar vraagt men zich af, of de AACC het moratorium misschien wil beperken tot personele relaties, zonder de geldstroom af te dammen (6, pp. 163f, 167); en of men, voor het geval

\*) „Waarvan de wortels voor het belangrijkste deel in Europese en Amerikaanse grond zitten”.

dit niet zo is, de consequenties wel duidelijk ziet – met name ook voor de strijd tegen het racisme! (46)

Burgess Carr stelt hier tegenover, dat men niet moet proberen kerkleiders op hun posities vast te leggen voordat de moratorium-gedachte de kans heeft gehad werkelijk aan de basis door te werken (19). Bovendien moet men zich afvragen of de evidente onhelderheid en misschien zelfs ondoor-dachtheid van veel moratorium-geluiden een aanleiding moet zijn om het hele complex van vragen terzijde te laten als onrijp en onrealistisch. Het zou kunnen zijn, dat juist hier de meerwaarde van het begrip moratorium blijkt, waarop in het begin van dit artikel is gewezen.

### 3.2.2 *De „oecumenische” positie*

Het hier aangeduide reactie-type wil blijven uitgaan van wat boven is genoemd het 'partnership-denken', waarin de eenheid van de kerk en de eenheid van de zendingsoopdracht voorop blijven staan. Op de opmerkingen van S. Nomenyo (34) is reeds gewezen: zijn belangrijkste vraag is, of ook het zogenaamde echte Afrikaanse Christendom na veranderde zendingstructuren bereid zal zijn te luisteren en deel uit te maken van de wereldkerk. Men treft dit type ook aan, waar men de moratorium-gedachte alleen serieus wil nemen als er allerlei kwalificaties aan toegevoegd worden, die gebaseerd zijn op de realiteit van het ene lichaam van Christus en de blijvende betekenis van 'foreign mission'. (51). Het artikel van G. H. Anderson (14; de hier weergegeven gedachten spelen ook een centrale rol in 4) is een goed voorbeeld. Volgens Anderson zou het gevolg van moratorium zijn, dat de niet-westerse kerken geïsoleerd raken en daardoor kwetsbaarder worden voor niet-christelijke invloeden; bovendien vindt hij beperking van zending tot „zending in eigen context” onbijbels. In de in (4) weergegeven discussie wordt deze opvatting uitvoerig bekritiseerd: dát is nu juist het paternalisme waar het moratorium-pleidooi tegen in opstand komt; het theologisch opgehemelde systeem van 'foreign missions' is nu eenmaal onontwarbaar vervlochten met imperialisme, het gaat ten onrechte uit van de gedachte 'you people need us' (4, 59-60).

Verwant met het hier besproken type, zijn die reacties die het hele kwaad, dat in de moratorium-vraag wordt onthuld, wijten aan onvolkomenheden van internationale structuren. R. Elliot Kendall ziet het probleem in het

getalsoverwicht van niet-westerse zendingen en roept op tot 'restraint' (6, 62-66); E. Luther Copeland pleit voor een internationale coördinerende instelling (3, 399-406).

Duidelijk is, dat ook dit reaktie-type nauwelijks toekomt aan de „meerwaarde” van het moratorium-begrip. Het is immers juist de legitimiteit van dat éne kader van zending en oecumene, dat in de moratorium-vraag ter discussie wordt gesteld.

### 3.2.3 De 'evangelical' positie

Het grote bezwaar van de 'evangelicals' tegen de pleidooien voor moratorium is, dat deze niet gepaard gaan met een centrifugaal accent: waar blijft de aandacht voor de twee à drie miljard mensen die überhaupt nog van het evangelie moeten horen? Vrijheid van druk door internationale zendingsstructuren mag alleen betekenen: vrijheid om onbelemmerd de zendingsopdracht uit te voeren (21; 48; 56, 287 e.a.). Vanuit deze grondgedachte kan men komen tot botte verklaringen, bijvoorbeeld dat aandacht voor het moratorium in strijd is met de zendingsopdracht en leidt tot uitsluiting van het eeuwige leven, maar ook tot een meer genuanceerde stellingname. Dit laatste was het geval op het wereldcongres voor evangelisatie te Lausanne 1974 (zie 48, 167: van een uitvoerige bespreking van dit congres moeten wij hier uiteraard afzien). Hoewel in het daar gesloten 'covenant' het woord moratorium niet voorkomt, is de zaak kennelijk aan de orde geweest, zij het binnen het onopgeefbare centrifugale kader: reductie van personeel en geld kan dienstig zijn voor 'self-reliance' en *nieuwe expansie elders*.

Dit alles wil niet zeggen, dat de 'evangelical' positie geen oog zou hebben voor de problemen van culturele vervreemding die in de moderne zendingsgeschiedenis spelen en die nu via het moratorium-debat expliciet gemaakt worden. Voor cultureel chauvinisme en theologisch-ethisch imperialisme mag geen plaats zijn (48, 171-174). Maar bij de 'evangelicals' ziet men de oorzaak van deze problemen juist in een *tekort* aan zendingsdynamiek en in een *teveel* aan accent op de ontwikkeling van inheemse kerken ('indigenisation'). Zending is óók altijd 'cross-cultural mission', de zendeling is per definitie een outsider en moet dat ook blijven. Wil men alle tekorten en mislukkingen op dit punt (die er zeker zijn!) corrigeren door een moratorium, dan maakt men de zaak in feite nog erger.

(Men zie voor deze opvattingen naast 48 ook 47; voorts 50; als Afrikaanse stem kan genoemd worden 20 - hier wordt ook het geestelijke karakter van de roeping tot zending als argument tegen het moratorium aangevoerd).

Het cruciale punt in de hier besproken positie is waarschijnlijk de visie op de rol van de cultuur bij zending en kerkwording, zowel wat de destructieve als wat de constructieve aspecten betreft. Met hetzelfde gemak waarmee westerse superioriteitswaan wordt afgewezen, wordt gezegd dat elke cultuur „door Christus in bezit genomen moet worden” en dat juist het 'cross-cultural' karakter van de zending daarbij kan behoeden voor syncretisme en afgoderij. Men kan zich afvragen of de problemen, waar juist het moratorium-pleidooi uit is voortgekomen, hier niet wat al te simpel worden gesteld.

### 3.2.4 Radicalere vragen

Verschillende participanten in het moratorium-debat doen een poging om tot verder reikende probleemstellingen te komen: een poging om met name voor de kerken in het Westen de zaak nog nauwkeuriger te definiëren.

Ook volgens degenen die de moratorium-ideeën in hun radicaliteit afwijzen, is het opportuun om óveral de fundamentele vraag te stellen of de huidige activiteiten en relaties van kerk en zending de beste dienst aan „de zending” zijn (38). Met name voor de Europese en Amerikaanse kerken is de tijd voor kritisch zelfonderzoek aangebroken. Moratorium betekent dan ook voor *ieder* een 'call to a rediscovery of mission within their own societies' \*) (37). Met name de verslagen van de ESP-consultaties (13) spreken op dit punt duidelijke taal. Men wil niet zonder meer zeggen, dat „moratorium” een reductie van de zendingsgedachte tot zending-in-eigen-context moet impliceren; maar in ieder geval wèl dat het aanknopen of handhaven van een internationale zendingsrelatie nu gebouwd moet zijn op echte indigenisatie, echte 'locality'. En dat geldt niet alleen van de niet-westerse kerken, maar *met name ook van de westerse* ('Both sending and receiving churches must have the opportunity to discover themselves in Christ and His mission in ways which do not

\*) „Oproep om zending opnieuw binnen de eigen samenleving te ontdekken.”

depend upon the necessity of giving or receiving personnel or funds' (4, 44). \*)

Het komt ons voor dat op dit punt een van de verst reikende implicaties van het moratorium-debat expliciet wordt. Het gaat hier om het feit dat „geven” en „ontvangen” leiden tot een elkaar versterkende en verhardende „geversmentaliteit” en „ontvangersmentaliteit” (zie met name 10 en 39), die *aan beide zijden* de zaak verduisteren. G. Hood heeft met name op dit punt scherp gezien: 'the effects of paternalism are in both directions', \*\*) de vrijheid om te geven en te ontvangen is wezenlijk voor 'selfhood', en vooral: 'The identification of giving and receiving with the giving and receiving of money and personnel is surely a distortion of the 'resources' of the Church, as well as denying to many parts of it the right to give as well as receive' (58, met name pp. 71, 91). \*\*\*)

Het zou kunnen zijn dat dit één van de aspecten is van de veelgenoemde crisis van kerk en zending in het Westen; het moratorium-probleem zou er dan juist toe bijdragen het bewustzijn van deze crisis te versterken. Zo Burgess Carr: 'The first service that the call for a moratorium offers is a service to the churches in Europe, America, and elsewhere, who have, over the years, developed and sustained this distorted concept of the Mission of the Church. They themselves are now in a terrible dilemma and they are crying out to us for liberation'. \*\*\*) Het gaat in deze radicalisering van de moratorium-vraag uiteindelijk om de samenhang tussen datgene wat er op het zendingsveld is gebeurd enerzijds en *de opstelling naar binnen, in eigen context*, van westerse kerken en zendingsinstanties anderzijds (27). Die samenhang ligt in de vicieuze cirkel van overheersing

\*) „Zowel zendende als ontvangende kerken moeten de gelegenheid hebben om zichzelf te ontdekken in Christus en in zijn zending, op manieren die niet afhankelijk zijn van de noodzaak om geld of personeel te geven of te ontvangen.”

\*\*) „Paternalisme heeft gevolgen in beide richtingen.”

\*\*\*) „De vereenzelviging van geven en ontvangen met het geven en ontvangen van geld en personeel is beslist een verminking van de „bronnen” van de kerk, en bovendien wordt zo aan veel delen van de kerk het recht ontzegd om zowel te geven als te ontvangen.”

\*\*\*\*) „De belangrijkste dienst die de roep om moratorium verleent, is een dienst aan de kerken in Europa en Amerika en elders, die jarenlang dit verminkte idee van de zending van de kerk hebben ontwikkeld en in stand gehouden. Zij staan nu zelf in een vreselijk dilemma en roepen tot ons om bevrijding.”

en afhankelijkheid. Moratorium betreft *beide* partners van de aldus besmette zendingsrelatie, en wel 'leur nature même qui est à l'origine du type de rapport, c'est-à-dire leur caractère aliéné . . . La libération ultime ne concerne donc pas la libération dans la production économique de l'argent et du personnel mais dans les rapports de production de l'idéologie.' (26) \*)

#### 4. BESLUIT

Het kan niet de bedoeling van deze laatste paragraaf zijn, om een samenvatting en een evaluatie te geven van het voorgaande overzicht van het moratorium-debat. Het debat is in volle gang; er zitten – zo is hopelijk gebleken – allerlei kanten aan die niet voorbarig in een duidelijke conceptie verenigd kunnen worden; er zijn geen conclusies te trekken; kortom, ook dit artikel moet „open” blijven en kan hoogstens uitmonden in een uitnodiging om in het debat te participeren. Wel zijn er nog een paar afsluitende opmerkingen te maken.

Gebleken is dat in het algemeen op twee niveaus over moratoria wordt gesproken: het niveau van de concrete beslissing tot opschorting van bepaalde relaties en veranderingen in bepaalde structuren – en het niveau van het utopisch denken over de verhouding tussen identiteit en volwassen relaties. Op het eerste niveau wordt gevraagd naar de mogelijkheid en de zin van 'moratoria', maar die discussie is moeilijk in het algemeen te voeren. Het debat op het tweede niveau levert ingrijpende probleemstellingen op, zoals wij gezien hebben, maar duidelijke verbindingen met het eerste niveau zijn moeilijk te leggen. Toch ligt naar onze indruk de betekenis en de toekomst van het moratorium-debat juist op dat tweede niveau – de suggestie dat „moratorium” een wachtwoord aan het worden is in een nieuwe fase van de speurtocht naar de identiteit van de moderne zendingsbeweging (of moeten wij zeggen: naar het wezen van de zending?) lijkt bevestigend.

Daar moet onmiddellijk aan toegevoegd worden, dat sinds Lusaka het debat ingrijpend bepaald wordt door de Afrikaanse situatie. Dat wil onder

\*) „Hun eigen aard die het relatie-type in oorsprong bepaalt, namelijk hun vervreemdheid . . . De uiteindelijke bevrijding heeft daarom niet te maken met de bevrijding in de economische productie van geld en personeel, maar in de ideologie-producerende relaties.”



meer zeggen dat de betreffende problemen concreter, harder, gesteld worden. De Aziatische en Latijns Amerikaanse stemmen zijn geneigd concrete moratorium-eisen ondergeschikt te maken aan meer wezenlijke achtergrondsvragen die echter daardoor ook abstracter worden. Dat deze achtergrondsvragen ook in Afrika een beslissende rol spelen, is wel duidelijk. Maar het probleem (bijvoorbeeld) van de worteling van het evangelie in een pluriformiteit van culturen krijgt dáár de vorm van verwerping van de blanke, omdat hij de zwarte van zijn menselijkheid heeft beroofd; en het probleem van de keuze voor de armen, krijgt dáár het gezicht van de rassenproblematiek van Zuidelijk Afrika. Door deze context wordt de mogelijkheid om onbekommerd te spreken en te denken vanuit „de ene kerk in de pluriforme wereld” zo mogelijk nog kleiner. De theologie kan voorlopig alleen maar *beginnen* met een aantal concrete relatie-problemen.

Vervolgens: in die concrete relatieproblemen zal men zich moeten bezinnen op het vervreemdende effect dat de groei van „zendingsinstanties” in de moderne zendingsgeschiedenis *naar twee kanten* gehad heeft en nog heeft. ‘Missionary boards and missionary societies are perpetrators of structural violence at the deepest level of our humanity in the so-called Younger Churches’, \*) schrijft Burgess Carr (15); en hoe zou het zijn met de relatie van deze ‘boards and societies’ met de eigen achterban? Welke functies hebben zij in deze relatie vervuld? Hebben deze functies misschien óók remmend gewerkt op het ontdekken van de wereld (veraf en dichtbij in onverbreekelijke samenhang!) als zendingveld?

Tenslotte: in de tegenwoordig veel besproken afhankelijkheidsrelatie tussen „Noord” en „Zuid” waar kerk en zending in gevangen zijn, zit een dieper probleem verscholen, namelijk de afhankelijkheid van de *kerk* van de *wereld*; en dat roept de vraag op, niet hoe de kerken tegenover elkáár hun ‘self-hood’ kunnen terugvinden, maar hoe de kerk als zodanig haar ‘selfhood’ in en tegenover de wereld kan terugvinden. Wanneer door tallozen in het moratorium-debat wordt opgemerkt dat moratorium uiteindelijk ‘for mission’ is, dan zal het toch uiteindelijk om déze vraag moeten gaan. Dit is *niet* de vraag hoe zo snel mogelijk de eenheid en de

\*) „Zendingsraden en zendingorganisaties maken zich schuldig aan structureel geweld op het diepste niveau van onze menselijkheid in de zogenaamde jonge kerken”.

relaties weer hersteld kunnen worden om „één getuigenis” voor de wereld te laten horen. Maar het is de vraag hoe de omgang met de huidige crisis rond ‘selfhood’ en ‘universality’, vooral de omgang met de nieuw ontdekte eigen situatie waarin zoveel vervreemding heeft plaatsgevonden, tot een *teken van hoop* kan worden voor de wereld, wier relatieproblemen in de kerken weerspiegeld worden. Het is de vraag hoe mensen van verschillende culturen, ook al zijn zij misschien niet meer in staat om over één kerk en één zending te spreken, samen de armoede kunnen dragen die zij via elkaar aan zichzelf ontdekken. Als zodanig is het een wezenlijk deel van de toekomstige vraag naar *zending*. Is immers „zending” niet vóór alles het gezamenlijk dragen van de armoede in de gestalte van de dienst aan de anderen, aan de wereld? Is dit niet de *enige* manier waarop wij over de wereldwijde opdracht tot zending-in-eenheid mogen spreken, alsmede het enige criterium voor werkelijke ‘indigenisation’? Wellicht is het de functie van het moratorium-debat om tot het concreet maken van déze vraagstelling bij te dragen. Het gaat immers niet om afschaffing of ontkenning van de boven-nationale zendingsrelaties: dat zou hierom niet kunnen en niet mogen, omdat verinheemsing zonder kritisch tegenwicht bedenkelijke vormen aan kan nemen; en ook hierom niet, omdat op mondiaal niveau een gestalte van kerk en evangelie nodig is, die temidden van een wereld die bestaat uit een zorgvuldig evenwicht tussen totalitaire staten blijft oproepen tot inzet voor werkelijke bevrijding. Maar die boven-nationale zendingsrelaties kunnen er alléén komen via een breuk met de vanzelfsprekend geworden patronen van het verleden en een nieuw ontdekken van de zendingssituatie in de eigen context.

#### LITERATUUR

- A: Enkele reeds bestaande verzamelingen van stemmen in het debat over volwassen zendingsrelaties en moratorium:
  1. Toward mutuality in mission – the quest for new structures for participating in Christ’s mission today; *Exchange* no. 2, 1972.
  2. Van éénrichtingsverkeer naar wederkerige assistentie; *Wereld en Zending* II-1 (februari) 1973.
  3. Mature relationships – structures for mission; *International Review of Mission* LXII no. 248, oktober 1973.
  4. In search of mission: *IDOC*, International Documentation on the Contemporary Church, *documentation participation project* no. 9, 1974 (materiaal

- van een seminar van IDOC en Overseas Ministries Study Center in mei 1974 in Ventnor N.J., U.S.A.).
5. Dossier Moratoire, samengesteld door het Département Missionnaire des Eglises Protestantes de la Suisse romande (Lausanne), februari 1975.
  6. Moratorium? *International Review of Mission* LXIV no. 254, april 1975.
- B:** Materialen van belangrijke conferenties, assemblees, enz.:
7. Missionary Service in Asia Today; a report on a consultation held by the Asia Methodist Advisory Committee, febr. 1971, in cooperation with the EACC; Hongkong 1971.  
Uitvoerige uittreksels te vinden ook in nr. 4, pp. 41-45; uitvoerig besproken in nrs. 1 en 2; zie ook nrs. 30 en 33.
  8. Minutes and report of the CWME Assembly december 31, 1972, january 9-12, 1973; Section reports of the World Mission Conference on "Salvation Today", Bangkok, dec. 29, 1972 - january 8, 1973: *Bangkok Assembly 1973*, W.C.C. Genève 1973.
  9. CCA fifth Assembly Singapore 1973: uittreksels in nr. 4, pp. 39-41.
  10. Aid and the selfhood of the church in Africa: consultation AACC/ICARWS in Ibadan 1973; *Study Encounter* 48 (IX-3-1973) - zie ook nrs. 35, 39.
  11. AACC Third Assembly Lusaka, Zambia, 1974. Hiervan stond geen officieel compleet rapport ter beschikking. Uittreksels zijn op stencil uitgegeven door de Nederlandse Zendingraad (105/74, 106/74); zie ook *AACC Bulletin*, jrg. 7, nrs. 3 en 5.
  12. Conseil CEVAA september 1974 in Lomé (Togo). Mededelingen daarover zijn te vinden in:  
DEFAP (Département évangélique français d'action apostolique Paris), rapport 1974 (maart 1975), pp. 28-32;  
*Journal des Missions évangéliques* DEFAP, jrg. 1974, nrs. 10-11-12; en in nr. 5.
  13. Ecumenical Sharing of Personnel (ESP); meetings: Genève 1971.  
Chouilly 1972: zie appendix IIIB bij ESP-rapport van meeting in Filippijnen 1974, 4, 44-45.  
Filippijnen 1974: 4, 34-45.  
Genève 1975: zie 6, 211-214; ook NZR stencil 36/75.  
  
(In het kader van rubriek B kan ook nog gewezen worden op de hieronder genoemde nrs. 28 en 29).
- C:** Enkele artikelen over het moratorium-probleem:  
(n.b.: op enkele uitzonderingen na zijn de stemmen die opgenomen zijn in de onder A genoemde verzamelingen hier *niet* nog eens vermeld).
14. G. H. Anderson, *A Moratorium on Missionaries?* (artikel 1974) opgenomen in nr. 4, 83-86; tevens gepubliceerd in: G. H. Anderson and Th. Stransky eds., *Mission Trends* no. 1 (Crucial Issues in Mission Today), Paramus 1974, pp. 133-141.
  15. Burgess Carr, *Internationalizing the Mission* (paper Bangkok), in 4, 72-74.
  16. (Burgess Carr) *Canon Carr on African identity and self-reliance*, AACC Bulletin 1974-2, pp. 40-43.
  17. Burgess Carr, *The engagement of Lusaka*, IDOC Bulletin 22, augustus 1974; ook in *Pro Veritate*, juni 1974, pp. 5-12 (tevens stencil ICCO 84/74).
  18. Burgess Carr, *The Moratorium: the search for self-reliance and authenticity*; AACC Bulletin 7 (1974)-3, pp. 36-44; tevens in *National Christian Council Review (India)* XCV (1975)-2, pp. 84-93; zie ook Target 29-9-1974 en volgende nummers.
  19. Burgess Carr, *The mission of the moratorium*; AACC Bulletin 8 (1975)-1, pp. 18-28; tevens *Occasional Bulletin (Missionary Research Library New-York)* XXV, 5-2-1975, pp. 1-9; ook NZR stencil 37/75.
  20. Byang H. Kato, *Letter on Moratorium*, Target 21-7-1974.
  21. O. E. Costas, *Mission out of affluence*, *Missiology* 1 (1973)-4, pp. 405-422.
  22. John Gatú, *Missionary Go Home* (1971), in 4, 70-72.
  23. (John Gatú), Interview door F. Kaan, in *Flambeau* 44, nov. 1974, 236-240; tevens in 5; ook als stencil NZR 102/74.
  24. B. Gaudin, *La dynamique du moratoire*, *Flambeau* 44, nov. 1974, 241-243.
  25. L. W. Henderson, *The identity crisis of African and American Churches*. *Occasional Bulletin* XXII, 11-1971.
  26. H. Herzog, *Eindrücke eines westlichen Beobachters von der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka Sambia*; *Evangelisches Missions Magazin* 118 (1974)-4, 179-187.
  27. L. A. Hoedemaker, *Ondankbaarheid van jonge kerken?* Enkele missiologische implicaties van het moratorium-debat; in: *Gratias Agimus*, opstellen over danken en loven, aangeboden aan prof. dr. W. F. Dankbaar, Groningen, 1975, pp. 119-128.
  28. G.I. Itty, *Report on a CCA-WCC consultation on aid priorities*; *CCA News* 9-9, 1974.
  29. Jae Shik Oh, *Report of EACC-UIM secretary to WCC/GWME advisory committee meeting on UIM* (1973); *Church News Letter* 130 (Kyoto), juni 1973.
  30. K. Koyama, *What makes a missionary?* (Zie nr. 7); in Anderson, Stransky eds., *Mission Trends* no. 1, pp. 117-132.
  31. John Mbiti, *Letter on Moratorium*, Target 21-7-1974.
  32. J. Miguez Bonino, *The present Crisis of Mission* (1971); in nr. 4, 74-78; tevens in G. H. Anderson, Th. Stransky eds., *Mission Trends* no. 1, pp. 37-48.
  33. E. Nacpil, *Mission but not missionaries*. *International Review of Mission* 60 (1971), 354-362; ook in nr. 4, 78-81.

34. Seth Nomenyo, *Réflexions personnelles*; in Flambeau 44, november 1974, 244-245; ook in 5.
  35. Ogbu U. Kalu, *The Peter Pan Syndrome: Aid and selfhood of the church in Africa*; *Missiology* 3 (1975)-1, 15-29.
  36. F. Pagura, *Missionary go home - or stay*; nr. 1, 50; ook in Anderson, Stransky eds., *Mission Trends* no. 1, pp. 115-116.
  37. Park Sang Jung, *Moratorium for Mission*; *One World*, mei 1975, p. 20.
  38. M. Pont, *Le problème des moratoires*; *Le Christianisme au XXe siècle*, 17-10-1974.
  39. F. Raaflaub, *Eigenständigkeit und Eigenverantwortung der Kirchen in Afrika*; *Evangelisches Missions Magazin*, 118 (1974)-2, 57-71.
  40. J. Rossel, *Lusaka - Lausanne - Berlin - Nairobi*; *Erwägungen zu missions-theologischen Entwicklungen*; *Zeitschrift für Mission* 1 (1975), 29-41.
  41. G. Setiloane, *Blitzlichter aus Lusaka*; *Evangelisches Missions Magazin* 118 (1974)-4, 152-178.
  42. Aaron Tolen, *Le Moratoire: un dangereux bluff ou un engagement décisif*; *Flambeau* 43, augustus 1974, 178-182; ook in 5.
  43. F. J. Verstraelen, *Theologie in actie voor ontwikkeling*; *Bijdragen van christenen uit de derde wereld aan het ontwikkelingsdebat*; in: *Tussentijds*, bundel opstellen van de Theologische Faculteit Tilburg 1975, pp. 236-255.
  44. G. M. M. Verstraelen-Gilhuis, *Christenen uit de derde wereld over nieuwe missionaire wegen*; in nr. 2, 46-63.
  45. David L. Vikner, *The era of interdependence*; *Missiology* 2 (1974)-4, 475-488-  
vergelijk hiermee *Occasional Bulletin XXIV-1974-5*.
  46. P. Vittoz, *A Lusaka: indépendance et communauté dans l'Eglise*; *Flambeau* 43, augustus 1974, 170-177; ook in 5.
  47. C. Peter Wagner, *The Babylonian Captivity of the christian mission* (paper 1972), in 4, 23-30.
  48. C. Peter Wagner, *Colour the Moratorium Grey*; in 6, 165-176.
  49. Editorial: *Moratorium Debate*; in *The South India Churchman*, januari 1975.
  50. Editorial: *A Moratorium on missions?* *Evangelical Missions Quarterly*, 11 (1975)-1, 3-6.
  51. Editorial: *The suggested moratorium on missionary funds and personnel*; *Missiology* 1 (1973)-3, 275-279.
- D: Andere gebruikte missiologische literatuur:
52. P. Beyerhaus, H. Lefever, *The Responsible Church and the foreign mission*, London 1964.
  53. P. Beyerhaus, *Bangkok '73 - Anfang oder Ende der Weltmission?* Bad Liebenzell 1973.
  54. John T. Boberg, James A. Scherer, eds., *Mission in the 70's - what direction?* Chicago 1972.
  55. K. Bockmühl, *Was heisst heute Mission? Entscheidungen in der neueren Missionstheologie*; Giessen-Basel 1974.
  56. O. E. Costas, *The Church and its Mission: a shattering critique from the third world*, London 1974.
  57. K. H. Dejung, *Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968*; Stuttgart-München 1973.
  58. G. Hood, *In whole and in part - an examination of the relation between the selfhood of churches and their sharing in the universal christian mission*; London, Conference of British Missionary Societies, 1971 (stencil).
  59. James A. Scherer, *Missionary go home!* Englewood Cliffs N. J. 1964.
  60. K. Viehweger, *Weltmissions-konferenz Bangkok*; Siebenstern, Hamburg 1973.
  61. R. Winter ed., *The evangelical response to Bangkok*; Pasadena, California 1973.

## Het moratorium-debat in katholieke kring

In navolging van zijn voorganger Pius XII deed paus Joannes XXIII in 1960 een dringend beroep op de hogere oversten van de religieuze instituten om aan de groeiende behoefte van Latijns Amerika tegemoet te komen en „er arbeiders heen te zenden in een aantal, dat voldoende is voor de overvloedige oogst die wacht.”<sup>1)</sup> In de Verenigde Staten leidde deze oproep tot groots opgezette plannen en acties om Latijns Amerika met geld en personeel te hulp te komen. Men stelde zich zelfs voor om binnen tien jaar 10 % van alle beschikbare priesters, zusters en broeders naar Latijns Amerika uit te zenden. Voor Ivan Illich, professor aan de Fordham Universiteit van de Jezuiten te New York, was dit aanleiding om het beroemd geworden Centrum CIDOC in Cuernavaca (Mexico) op te richten, met als eerste doel – zoals hij later formuleerde – „te helpen de schade te verminderen die door het pauselijk bevel kon ontstaan.”<sup>2)</sup> De oproep van de paus viel namelijk samen met de groeiende Cuba-crisis en de daaruit volgende verhoogde inspanning van de Verenigde Staten om de greep op Latijns Amerika te behouden. Illich vreesde dat de acties onder de katholieken van de Verenigde Staten voor meer fondsen en personeel voor Zuid-Amerika, deel uitmaakten van de inspanningen om dit continent binnen de ideologieën van het Westen te houden. In een zeer kritisch artikel in het Jezuiten tijdschrift 'America' poogt Illich een openbaar debat over deze kwestie op gang te brengen. Enkele citaten uit dit artikel: „Dit soort buitenlandse edelmoedigheid heeft de Latijns Amerikaanse kerk ertoe aangezet een satelliet van Noordamerikaanse culturele verschijnselen en politiek te worden . . . De Latijnsamerikaanse kerk bloeit opnieuw door terugkeer naar wat de Conquistadores van haar maakten: een koloniale plant die bloeit door buitenlandse verzorging . . . Deze transfusie uit het buitenland en de hoop dat die nog meer zal uitbreiden, heeft de levensduur van de kerkelijke kleinmoedigheid nog wat verlengd en aldus een mogelijkheid geschapen om het archaische en koloniale systeem te laten functioneren . . . De uitvoer van kerkelijke employés naar Latijns

Amerika verhuult een universele en nauwelijks bewuste vrees voor een nieuwe kerk.” Hij citeert dan pater Daniel Berrigan s. j., die wegens zijn protest tegen de Vietnam-oorlog in 1966 in de gevangenis terecht kwam. Met het oog op de acties voor Latijns Amerika schrijft deze: „Ik stel voor dat we drie jaar lang ophouden nog iemand of iets uit te zenden, dat we onszelf ingraven, onze dwalingen onder ogen zien en ervoor uitkijken deze niet heilig te verklaren”, een duidelijk geformuleerd moratorium-voorstel dus.<sup>3)</sup>

Eind augustus 1967 – acht maanden na dit geruchtmakende artikel in 'America' – stuurde een groep van 220 buitenlandse priesters, werkzaam in Chili, een brief naar hun bisschoppen waarin zij hun ernstige verontusting uitspreken en hun twijfels over hun aanwezigheid in Chili. „Is onze priesterlijke aanwezigheid in Chili een effectieve oplossing, of stelt zij integendeel de oplossing uit? Helpen wij de problemen oplossen, of zijn wij door onze tegenwoordigheid integendeel bezig het onderzoek naar en de ontdekking van de echte problemen uit te stellen? Zijn wij eigenlijk geen nietsnutten? Veronderstel dat wij vandaag nog het land zouden verlaten, zouden wij daardoor dan niet de verbeelding en de creatieve geest bevorderen van de nationale kerk voor het onderzoek naar meer authentieke en eigenlandse oplossingen?”<sup>4)</sup> Deze brief werd een jaar later onderschreven door 47 buitenlandse priesters die werkzaam waren in Maranhao (Brazilië).<sup>5)</sup>

Het is niet toevallig dat deze moratorium-gedachten in katholieke kring het eerst gehoord worden in verband met de kerk in Latijns Amerika. Deze kerk kan moeilijk meer jong genoemd worden en is toch nog altijd in grote mate afhankelijk van buitenlands personeel en voortdurende – zelfs in groeiende mate – financiële injecties vanuit Europa en Noord-Amerika. Rogier van Rossum noemde dit een „gênante afhankelijkheid van het buitenland” in een artikel waar hij uitvoerig op deze kwestie ingaat.<sup>6)</sup>

J. Comblin heeft het priesterprobleem in Latijns Amerika gepoogd te analyseren en kwam tot de conclusie dat de hele kerk van Latijns Amerika, en daarin de eigenlandse priesters in het bijzonder, lijdt aan een frustrerende vervreemding. Deze kerk, zo schrijft hij, komt niet tot formulering van haar eigen problemen en het vinden van eigen oplossingen.<sup>7)</sup> Hij schreef dit in 1968. In datzelfde jaar vindt de tweede bijeenkomst

plaats van de Latijns Amerikaanse Bisschoppenconferentie (CELAM) in Medellin, waar een ernstige poging wordt ondernomen om deze frustratie te doorbreken. De afhankelijkheid van buitenlands personeel en geld wordt nu duidelijk als een probleem onderkend. De CELAM houdt een enquête onder de Latijnsamerikaanse Bisschoppen over deze vraag en een samenvatting van de 100 antwoorden wordt gepresenteerd aan de 5e zitting van de Algemene Raad voor Latijns Amerika (COGECAL) te Rome in juni 1969, die zich vooral met deze kwestie gaat bezighouden. In de inleiding op deze samenvatting formuleert de CELAM duidelijk het probleem: „Indien men doorgaat met het sturen van buitenlandse priesters wordt dan niet op kunstmatige wijze de crisis van de kerk van Latijns Amerika in stand gehouden en betekent dit dan niet een uitstel van de fundamentele oplossingen die gevonden moeten worden in andere pastorale structuren en in andere vormen van priesterlijk leven? Werkt bovendien de buitenlandse hulp aan personeel en geld niet een soort godsdienstig kolonialisme in de hand?” 8)

In de antwoorden op deze enquête komen positieve en negatieve aspecten naar voren. Als positief wordt aangemerkt dat de aanwezigheid van de buitenlandse priesters het mogelijk hebben gemaakt, marginale groepen te evangeliseren die zonder deze hulp geheel verloren zouden zijn geweest voor het christendom. De buitenlandse priesters hebben ook hun bijdrage geleverd aan de vernieuwing binnen de kerk door de inbreng van ervaringen en gedachten uit de zendende kerk. Tenslotte zijn zij door hun aanwezigheid het levende teken dat de kerk, zonder afhankelijk te zijn van een bepaalde cultuur, gemeenschap bewerkt tussen alle mensen en de meest verschillende menselijke gemeenschappen. Maar er worden ook duidelijk negatieve aspecten naar voren gebracht. Op de eerste plaats komt het feit, dat de hulp vanuit het buitenland toch een continuering betekent van de religieuze afhankelijkheid. Vervolgens wordt geconstateerd het veel voorkomend gebrek aan totale integratie van de buitenlandse priesters en de persoonlijke onrijpheid, vooral bij jongeren, waardoor zij de concrete pastorale situatie van Latijns Amerika niet goed aankunnen. Deze negatieve aspecten hebben zelfs een zodanige invloed dat de effectiviteit van de personele hulp ernstig in vraag wordt gesteld en sommige bisschoppen er eerlijk voor uit komen dat zij niet meer van plan zijn nog hulp te vragen. De algemene conclusie echter, zowel van de

CELAM als van de COGECAL, is toch dat buitenlandse hulp vooralsnog nodig is. Wel worden er duidelijke condities gesteld. Er moet een strengere selectie plaatshebben. Er moet een grote aandacht besteed worden aan de directe voorbereiding door studie van de taal, de geschiedenis en cultuur, alsook van de mentaliteit, leefgewoonten en heel de sociale en economische situatie en de religieuze problemen van het land. Grotere aandacht ook zal besteed moeten worden aan de integratie van de buitenlandse priester in de gemeenschap. 9)

Binnen dit – in zeer grove lijnen – geschetste bewustwordingsproces in Latijns Amerika ten aanzien van de buitenlandse hulp, die niet afgewezen maar wel kritischer wordt bekeken, ontwikkeld zich een geheel nieuwe en oorspronkelijke beweging van de basis-gemeenschappen. Deze beweging maakt deel uit van een „pastorale d'ensemble”, een pastoraal plan door de Braziliaanse bisschoppenconferentie in 1965 gelanceerd en officieel voor heel het continent aangenomen te Medellin in 1968. Zocht de eerste bijeenkomst van de CELAM te Rio de Janeiro in 1955 de oplossing nog in het aantrekken van meer buitenlandse krachten en een hernieuwde poging om, naar Europees model, roepingen te werven en grote seminaries te bouwen, in Medellin komt een oorspronkelijker antwoord, dat de oplossing niet meer exclusief zoekt in grotere aantallen (buitenlandse) priesters, maar in een mobilisering van heel het Gods Volk en een erkenning van de verantwoordelijkheid van iedere christen ten aanzien van zijn gemeenschap; een doorbreking van de (te) exclusief clerikale kerkstructuur naar westers model, die hen was overgeleverd. Dit plan van een „pastorale d'ensemble” kan gezien worden als een structurele verandering die fundamenteel kan blijken te zijn voor de vernieuwing van de kerk in heel dit continent. Het komt mij voor dat deze verandering in pastoraal beleid niet los gezien kan worden van het „moratorium-debat” zoals zich dat in het begin van de zestiger jaren in Latijns Amerika begon te ontwikkelen.

In het bovenstaande zijn eigenlijk al alle elementen aanwezig van het moratorium-debat binnen de katholieke kerk op dit moment. Het zou in drie punten samengevat kunnen worden: 1. Over het algemeen breekt het bewustzijn sterk door dat de afhankelijkheid van buitenlandse hulp een obstakel kan zijn voor de groei van de eigen lokale kerk. 2. Individuele

stemmen pleiten voor een strikt moratorium als enige oplossing voor dit probleem. 3. De officiële beleidsinstanties wijzen over het algemeen deze oplossing af, maar het probleem (min of meer) onderkend, zoeken zij een oplossing in een andere, minder radikale, richting.

1. Het dékolonisatieproces brengt duidelijk aan het licht dat de missionering, in een haast onvermijdelijke historische gebondenheid, in feite in grote mate een expansie was van de westerse christenheid en in die mate ook een soort religieus kolonialisme, waarin de lokaliteit van de kerk, d.w.z. haar geworteld en geïncarneerd zijn in de eigen cultuur, maar moeilijk de nodige aandacht kon krijgen. Sinds Vaticanum II heeft het begrip „lokale kerk” een herwaardering gekregen in de theologie, maar ook in het levende bewustzijn van de christenen. Het zijn met name de kerken in de jonge naties die met ijver en voortvarendheid de eigen dékolonisatie ter hand hebben genomen. Momenteel staat dan ook niets zozeer in het centrum van de missionaire activiteiten dan de inspanning om mee te werken aan de indigenisatie, de afrikanisatie, de indianisering, etc. etc. van de lokale kerken. Maar ook op geen terrein in het missionaire veld wordt de afstand tussen eerlijke bedoelingen en de praktijk zo pijnlijk gevoeld als juist hier, zodat bij menig missionaris de vraag opkomt: „Moeten wij niet weg? Als we blijven komen ze nooit tot zichzelf.”<sup>10)</sup> Vaak wordt het probleem teruggebracht tot de persoonlijke houding van de individuele missionaris. Zijn te autoritaire opstelling en de manifestatie van zijn superioriteitsgevoelens worden ervaren als storende elementen en ware obstakels in de zelfwording van de lokale kerk. In de laatste tien jaar is er een uitgebreide literatuur ontstaan over de plaats van de buitenlandse missionaris in de lokale kerk, waarin vooral naar voren komt dat hij een dienende functie heeft. Hoge eisen worden gesteld aan zijn nederigheid, pretentieloze dienstbaarheid, bereidheid om een tweede ondergeschikte plaats in te nemen, etc. Hem wordt de ascese voorgedragen van een Johannes de Doper: „Hij moet groter worden, ik kleiner”.

Als kardinaal Malula van Kinshasa zijn nieuw pastoraal plan van afrikanisering voorlegt vraagt hij de missionarissen zich te „bekeren”. „Zij moeten begrijpen en nederig aanvaarden dat het aan de Afrikanen zelf op de eerste plaats toekomt het christendom te afrikaniseren . . .

Concreet wil dit zeggen: gisteren waren het de buitenlandse missionarissen die de plannen voor de pastoraal ontwierpen, bedachten en uitwerkten, nu gaan de Afrikanen die pastorale plannen ontwerpen, bedenken en uitwerken. De rollen zijn dus omgekeerd.”<sup>11)</sup>

De Kameroenese Jezüet, Fabien Eboussi, heeft zijn Afrikaanse medebroeders attent gemaakt op een dubbele dwaling die in deze houding ten aanzien van de buitenlandse missionarissen kan steken. „De eerste is van morele aard, omdat het een eenvoudige omkering van de koloniale verhoudingen is. Het verklaart dat missionarissen, alleen om het feit dat zij buitenlanders en blanken zijn, slechts uitvoerders kunnen zijn. Men verklaart hen ongeschikt om in Afrikaanse categorieën te denken en het Afrikaanse aan te voelen. Daar zit misschien wel iets waars in, maar de redening is racistisch van aard. Men stelt voorop dat dialoog en gemeenschap onmogelijk is en aanvaardt de ander te gebruiken als een middel, een instrument. Deze houding is onaanvaardbaar en het „bovennatuurlijke” of „trancendente” doel kan de fundamentele immoraliteit niet goedmaken die mensen, wie ze ook zijn, uitsluit van deelname en collectieve realisering. Hoe kunnen wij voor anderen tolereren wat we voor onszelf weigeren? . . . De tweede dwaling is – zo zou men kunnen zeggen – van dialectische aard. De slaaf die werkt is onmisbaar en wordt de meester van de meester. Het is door middel van hem dat de pseudo-meester zich in de wereld beweegt en zich daar oriënteert. Door aan de missionarissen de ondergeschikte functies te laten van financiën en organisatie, geven de inheemsen hen de materiële voorwaarden van de macht en de werkelijke autoriteit, terwijl zij zichzelf tevreden stellen met de symbolen daarvan.”<sup>12)</sup>

Er zit veel waars in het veel gehoorde antwoord op het moratoriumvoorstel: „Niet de aanwezigheid op zich van de buitenlandse krachten is een obstakel voor de lokale kerk om zichzelf te zijn, maar de wijze waarop zij aanwezig zijn.” Maar Eboussi maakt ons er op attent dat daarmee alleen niet alles gezegd is; het blijkt iets gecompliceerder te liggen. Ondanks de edelmoedige en dienstbare instelling van de missionaris blijkt het missionaire systeem zelf een obstakel te zijn. Het houdt een netwerk van instellingen in stand en continueert allerlei aktiemethoden, die aspecten van overheersing inhouden en de lokale kerken in een zekere dwangpositie plaatsen. „Er zijn gebieden”, zegt J. Correia Afonso, as-

sistent voor India bij het generaal bestuur van de Jezuïeten in Rome, „waar het gehele systeem van instellingen zo riekt naar vreemde overheersing, dat zelfs loyale christenen, die veel van hun missionarissen houden, aanvoelen dat een totale breuk met hen de lokale kerk vooruit zou helpen.”<sup>13</sup>) Er heerst een vrees bij de lokale kerk dat het systeem, ondanks alle goede bedoelingen, zichzelf in stand houdt door zichzelf steeds meer onmisbaar te maken.

Dankzij de hulpbronnen aan mensen en geld uit het buitenland, komen er werken tot stand die de lokale kerk onmogelijk met eigen krachten in stand zal kunnen houden. Zij vormen een blijvend element van buitenlandse druk op het volk, en hoe meer die werken en instellingen zich ontwikkelen, hoe meer men de buitenlandse hulp aan personeel en geld nodig zal hebben om de zaak draaiend te houden. Meer nog dan de materiële afhankelijkheid van personeel en geld, wordt de culturele afhankelijkheid, die dit met zich meebrengt, gevreesd. „Wij consumeren wat anderen hebben geproduceerd en hebben zelfs niet de tijd om iets te realiseren dat uit onze eigen middelen voortkomt. Europa verschaft ons het model, waarvan wij een getrouwe kopie blijven. Zij is de uitdeelder van de geestelijke goederen die onze kerk consumeert.”<sup>14</sup>)

2. Dat er overal verspreid binnen de katholieke kring voorstanders zijn van een of andere vorm van moratorium, komen wij vooral op het spoor langs indirecte weg via de reacties van de bisschoppen en hogere oversten. Bij gelegenheid van de Afrikaanse bisschoppenconferentie te Kampala in 1973 waarschuwde kardinaal Zoungrana de missionaire instituten zich niet te laten beïnvloeden door de ontmoedigende dwaling van sommige missionarissen, die menen te moeten vertrekken om de kerk de kans te geven Afrikaans te worden.<sup>15</sup>) Bisschop Claver van de Filippijnen richt een open brief aan een van zijn missionarissen die van mening is dat buitenlandse missionarissen moeten vertrekken om de problemen van de Filippijnse kerk te kunnen oplossen.<sup>16</sup>) De generaal van de Jezuïeten, pater Arrupe, bestrijdt in een brief aan de hogere oversten in India de mening dat de onmiddellijke terugtrekking van het buitenlands personeel een middel tot indianisering is.<sup>17</sup>) De aartsbisschop van Colombo (Sri Lanka) rapporteert dat een beperkt aantal personen de aanwezigheid van buitenlands personeel ongewenst vindt omdat deze aanwezigheid

zou duiden op a) de ongeschiktheid van de lokale clerus, en b) een onderworpenheid, zelfs politiek, van de lokale kerk aan buitenlandse invloeden. Hij voegt eraan toe dat „meer evenwichtige elementen in de publieke opinie” er anders over denken.<sup>18</sup>) Mgr. Dery van Wa (Noord Ghana) verdedigt zich tegen de „foutieve en alarmerende opinie” dat het niet meer nodig zou zijn missionarissen naar Afrika te sturen, omdat de Afrikanen nu veel beter hun eigen zaken kunnen opknappen.<sup>19</sup>)

Mgr. N'Daynen, aartsbisschop van Banguï (R.C.A.) voelt zich verplicht een publiek antwoord te geven aan missionarissen die zich de vraag stellen: „Moeten wij wel doorgaan om aan het front hele contingenten apostelen te handhaven, die het gevaar lopen het plaatselijk initiatief te blokkeren en daardoor – alle goede bedoelingen ten spijt – de opbloei van de kerk verstikken.”<sup>20</sup>) Deze kleine bloemlezing kan zonder enige twijfel nog verder uitgebreid worden met andere voorbeelden, die in de overvloedige literatuur op dit punt zijn op te diepen.

Op het Seminar/Workshop 'In Search of Mission', georganiseerd door IDOC in mei 1974 te New Jersey (U.S.A.), komt het moratorium-voorstel uitvoerig aan de orde. In het verslag komen twee katholieke stemmen naar voren. Zuster Caridad C. Guidote, een Filippijnse, is voorstandster van een moratorium voor haar land. Zij citeert met instemming een Filippijnse seminarist in ballingschap: „De buitenlandse missionarissen moeten vertrekken, niet om hun handen schoon te wassen van onze problemen die zijzelf hebben mee helpen scheppen, maar om de lokale kerk een kans te geven haarzelf te vinden in een eigen context.” Met name de Amerikaanse missionarissen zijn volgens haar een levende contradictie, zelfs de beste onder hen. Zij kunnen de Filippijnse kerk het beste helpen door in Amerika de christenen en beleidsbepalers bewust te maken van hun deelname en medewerking aan de voortdurende onderdrukking van het Filippijnse volk.<sup>21</sup>)

Zuster Virginia Fabella gebruikt het vertrek van de Witte Paters uit Mozambique als voorbeeld in het panel-gesprek over de theologische implicaties van het moratorium. Dit wordt in de daarop volgende discussie nogal aangevallen, niet omdat men het niet eens was met deze terugtrekking, maar omdat men dit geen goed voorbeeld vond om duidelijk te maken wat met het moratorium bedoeld wordt. De terugtrekking van de Witte Paters uit Mozambique was een protest tegen onduidelbare

praktijken om de aandacht daarop te vestigen; het moratorium heeft niets met protest te maken, het voltrekt zich in volle vriendschap en in overleg met de lokale kerk als antwoord op de behoefte van die kerk om zichzelf te worden. 22) Het is goed hier aandacht aan te besteden, daar in katholieke kring het vertrek van de Witte Paters uit Mozambique vaak wordt aangehaald als een goed voorbeeld van het moratorium. Men kan zich terecht afvragen of hierdoor geen elementen in het moratorium-debat worden ingebracht die de discussie onzuiver maken, omdat ze er niet in thuis horen en beter in een andere context aan de orde kunnen komen. De meest geruchtmakende katholieke stem in het moratorium-debat is op dit moment wel die van de Kameroense Jezuïet Fabien Eboussi in de reeds genoemde publicatie in Spiritus. Eboussi geeft een duidelijke analyse van de crisissituatie van de missie door de veranderingen die er hebben plaats gehad. Zijn beschrijving baseert hij vervolgens op twee hypothesen die hij ter overweging geeft: 1. De missionaire activiteiten van de laatste tijd functioneren als een vlucht van het Westen voor haar eigen religieuze crisis, als een dubbelzinnige verplaatsing van de beslissende vraag die deze crisis stelt en als projectie naar buiten van haar religieuze tegenstellingen. 2. De missie van de moderne tijd is structureel gesproken een kolonialisme en bijgevolg een gewelddadig systeem dat alleen door een gewelddadig proces beëindigd kan worden. Het Europees christendom verdient niet geëxporteerd te worden. Er is slechts één conclusie: „Het antwoord kan kort zijn: dat Europa en Amerika eerst zichzelf bekeren, en dat het vertrek van de missionarissen uit Afrika in goede orde worde geregeld”. 23) Dit artikel – in een dubbelnummer van Spiritus dat geheel aan deze kwestie is gewijd – verscheen vlak voor de Bisschoppen Synode te Rome (1974) en heeft waarschijnlijk mede daardoor veel aandacht gekregen. Op een persconferentie in Rome reageerde Mgr. Zoa, aartsbisschop van Yaounde, nogal fel tegen dit nummer van Spiritus 24), ofschoon hij later in een discussie te Chevilly (Parijs) gezegd zou hebben dat hij Eboussi wel begreep en hem zelfs gelijk had gegeven toen deze hem gezegd had: „Eén voor één genomen zijn de missionarissen vaak geweldige mensen, maar het is het systeem dat verfoeilijk is”. 25) Tien Kamerounese priesters betuigden hun instemming met Eboussi in een artikel in l'Effort Camerounais en verwijten zijn tegenstanders het artikel half gelezen te hebben. Voor hen staat het vast dat Eboussi niet alleen staat, maar dat

zijn opinie aansluit bij wat velen voelen en ook uiten. 26)

3. Het is niet onwaarschijnlijk dat het ondertussen befaamd geworden nummer 56 van Spiritus en met name daarin het artikel van Eboussi, een zekere invloed heeft gehad op de redactie van de eindverklaring van de Afrikaanse Bisschoppen na de 4e Synode te Rome (d.d. 20 oktober 1974). Daarin constateren zij een „duidelijk aan de dag tredende en tevens besmettelijke ontmoediging bij de missionarissen uit de andere zusterkerken”. Zij veroordelen „als in strijd met het Evangelie en de authentieke leer van de kerk, ieder gebaar, woord of geschrift dat de samenwerking tussen de oude en jonge kerken tracht te ondergraven” en ofschoon de medewerking van de buitenlandse missionarissen nieuwe vormen moet aannemen, wordt hen speciaal in herinnering geroepen dat „niemand vreemdeling is in het huis van God”. 27) De Bisschoppen van Oost- en Centraal Afrika zijn nog duidelijker in hun afwijzing van het moratorium: „Missionarissen moeten geen aandacht schenken aan die misleidende stemmen die zeggen het missionaire tijdperk is voorbij, noch aan hen die zeggen dat missionarissen behandeld moeten worden als buitenlanders... de aanwezigheid van zgn. „buitenlandse” missionarissen in de verschillende lokale kerken overal over de wereld, is het levende teken van het universele karakter van de kerk.” 28) Hier wordt een argument tegen het moratorium gebruikt dat in de discussies steeds meer naar voren komt en m.i. onze volle aandacht vraagt.

Aanvankelijk is het enorme personeelsgebrek het argument dat door de leidende missiefunktionarissen het sterkste naar voren wordt gebracht om de inopportunititeit van een moratorium aan te tonen. Duidelijk komt dit naar voren in de antwoorden die pater Fox kreeg op zijn enquête onder 105 bisschoppen met de vraag: „Zijn missionarissen nog welkom, of blijkt hun aanwezigheid integendeel de ontwikkeling van de lokale kerk te belemmeren?” De meeste bisschoppen beijveren zich om met harde cijfers aan te tonen hoe noodzakelijk de buitenlandse hulp wel is. 29)

In vergelijking met de protestantse zending is de katholieke missie meer afhankelijk van priesters en religieuzen, mede door haar clericale structuur. De discussies over andere vormen van ministerie en de feitelijke ontwikkeling daarvan binnen de katholieke gemeenschappen, met name in de zgn. missielanden, staan hier duidelijk mee in verband, zoals ook



de daarmee gepaard gaande groeiende aandacht voor een kerkopbouw van onder af in kleine, zichzelf verzorgende gemeenschappen waarin de christenen zelf hun verantwoordelijkheid nemen. Vormt het priestergebrek niet altijd een sluitend argument tegen het moratorium omdat er tegenin gebracht kan worden dat juist dit gebrek kan leiden tot fundamentele oplossingen in de pastorale structuur zelf, iets anders is het met het tweede argument tegen het moratorium dat zich beroept op de universaliteit van de kerk. Mgr. Kalilombe (Malawi) formuleert dit aldus: „Ik ben het eens met het doel van het moratorium (de kerk moet niet leven door voortdurende injecties van buiten, hetzij in geld hetzij door personeel), maar ik ben tegen de middelen... Voor ons is het essentieel te kunnen rekenen op de aanwezigheid van leden van andere kerken die bij ons komen getuigen van de vitaliteit, de waarheid en de verscheidenheid van de kerk. De katholieke kerk is geen sekte... Het lid dat zou weigeren zijn rol te vervullen voor het welzijn van het gehele lichaam teert weg en sterft...

De missionaris moet zichzelf essentieel zien als een band, een brug, tussen twee zusterkerken.<sup>30)</sup> De herwaardering van de lokaliteit van de kerk mag niet leiden tot een heilloos isolement; de onderlinge band moet bewaard blijven ter bevruchting van elkaar (kruisbestuiving) en de handhaving van de eenheid. Daarbinnen heeft de missionaris zijn specifieke functie. De consequentie van deze vruchtbare gedachte – dat er dan ook in de westerse kerk, die traditioneel het monopolie van de uitzending heeft, behoefte behoort te zijn aan de aanwezigheid van missionarissen uit Azië, Afrika en Latijns Amerika – wordt nog erg weinig getrokken. Ik wil dit overzicht van de katholieke opinies over het moratorium toch niet afsluiten zonder te wijzen op het genuanceerde standpunt bij de religieuze missionaire instituten. De SEDOS-groep van generale oversten in Rome koos in 1972 tot speciaal studiethema „de buitenlandse missionaris in de lokale kerk”. De conclusie van de vier studiegroepen op de vraag: is het geen tijd om terug te trekken?, luidt: „Een beslissing om zich uit een gebied of uit een bepaald werk terug te trekken, hangt af van de reële situatie ter plaatse en die zijn nogal verschillend. Nochtans, de beslissing om zich terug te trekken, plotseling of langzamerhand, geheel of gedeeltelijk, definitief of tijdelijk, of om geen missionarissen meer te sturen, genomen door een instituut na serieuze studie van de realiteit en

na dialoog met de competente autoriteiten en vergezeld van een duidelijke uitleg, kan gerechtvaardigd zijn.”<sup>31)</sup> Deze voorzichtige en erg algemeen gestelde conclusie, komt iets concreter naar voren in een veel geciteerd en liefst in twee Indiase tijdschriften gepubliceerd artikel van J. Correia Afonso s. j. Ofschoon het gehele artikel duidelijk de aanwezigheid van de buitenlandse missionaris verdedigt en rechtvaardigt, is er toch plaats voor een ‘disengagement’. „Als de lokale kerk groeit en in bepaalde omstandigheden zelfs om de groei naar rijpheid te bevorderen, kan het wenselijk zijn het aantal (buitenlandse missionarissen) te verminderen.” De terugtrekking mag echter nooit een eenzijdige beslissing zijn, maar moet door zorgvuldige studie en overleg tussen de missionaire instituten en de plaatselijke leiders tot stand komen. Als blijkt dat, alles goed overwogen hebbend, de buitenlandse missionarissen zich moeten terugtrekken, laten zij dan de eerste stap zetten en hun vertrek aanbieden.<sup>32)</sup> Zijn collega, pater V. Mertens, assistent voor Afrika bij het generaal bestuur van de Jezuïeten in Rome, durft nog concreter te zijn. „Ik geloof dat, ofschoon de algemene opinie is dat we moeten blijven, er toch een uitzondering gemaakt moet worden voor die diocesen waar reeds een flink aantal eigen priesters zijn en talrijke roepingen.” Hij denkt dat er in Afrika wel een twintigtal van zulke diocesen zijn, bijvoorbeeld in Tanzania en Oost-Nigeria. „Het komt mij voor dat in deze diocesen een progressieve en tamelijk snelle terugtrekking van Europese missionarissen de beste apostolische oplossing is.”<sup>33)</sup>

1) *Kath. Archief*, 15e jrg. (1960), 441-444.

2) Ivan Illich, *Celebration of awareness* – ned. vert. „Aalmoezen en folteringen”, Lannoo/Tielt 1971, pag. 64.

3) idem pag. 67-81.

4) *Information Catholique Internationale* 297 (1 okt. 1967), pag. 28.

5) *Internationale Katholieke Informatie*; 2e jrg. (1968) nr. 13, pag. 11.

6) drs. R. G. v. Rossum, „Einde van de Europese priester in Latijns Amerika?” *Het Missiewerk*; 48ste jrg. (1969), pag. 38-51; zie ook: idem *Het Missiewerk*, 49ste jrg. (1970), pag. 146-150.

7) J. Comblin, „Problèmes Sacerdotaux d’Amérique Latine” in: *La Vie Spirituelle*, mars 1968, no. 547, pag. 319-342.

8) SEDOC; 2e jrg. (1969), pag. 601-616.

9) *PMV Special Note* 15; „Foreign Priest in Latin America”, pag. 9-12.

- 10) Zie b.v. de beschrijving van de ervaringen van de missionarissen in Oeganda, in: P. Kok, 'Van Phasing-out tot Phasing-in' scriptie in het kader van de Missionarissen Cursus 1974/75 Nijmegen (stencil), pag. 29-33.
- 11) B.g.v. conferentie 26 nov. 1973 aan 150 priesters van zijn dioceses. (CIM Brussel), no. 30 (1974), pag. 23.
- 12) *Spiritus* 56 Tome XV (1974) „La Démission”, pag. 276-287.
- 13) *The Clergy Monthly* (India) juli 1974, pag. 236.
- 14) Leonard Orou-Goura-Dahomey in: *Spiritus* 56, Tome XV (1974), pag. 148.
- 15) O.a. in: *The Clergy Monthly* (India), juli 1974, pag. 239.
- 16) O.a. in idem pag. 239.
- 17) Brief d.d. 21 sept. 1968, idem pag. 239.
- 18) „Qui portera l'Évangile aux Nations?” Rapports, échanges et points de vue de la XLIVe Semaine de Missiologie de Louvain (1974), pag. 39.
- 19) Idem pag. 47.
- 20) Brief d.d. 3 jan. 1973, ned. vert. in *I.D.* nr. 5, mei 1973, pag. 5.
- 21) IDOC documentation participation project 'The Future of the Missionary Enterprise', No. 9 (1974), pag. 57-59.
- 22) Idem pag. 61-62 en 64-65.
- 23) *Spiritus* 56, Tome XV (1974), „La Démission”, pag. 276-287.
- 24) Zie: *Le Figaro* van 28 okt. 1974 en *La Croix* van 3 en 4 nov. 1974.
- 25) *Copule* nr. 25 (febr. 1975), pag. 31 (intern gestencild communicatieblad).
- 26) *L'Effort Camerounais*, du 13 au 20 déc. 1974, 20e jrg. no. 936, pag. 14+3.
- 27) „Promouvoir l'Évangélisation dans la Coresponsabilité” - déclaration des Evêques d'Afrique et de Madagascar, SECAM secretariat Accra, Ghana.
- 28) Zie: *SEDOS* 1974, nr. 39, pag. 820-827.
- 29) „Les missionnaires sont-ils un obstacle à l'évangélisation?” in: verslag 44ste Semaine de Missiologie de Louvain (1974), pag. 33-50.
- 30) Zie: *Cahiers d'animation missionnaire*, vol. 2, no. 3 jan.-febr. 1975. (Canada) geciteerd uit: Panorama de la Mission 1974-1975, Centre de Recherche Théologique Missionnaire (Paris), pag. 8-9.
- 31) *SEDOS* 1972/20 (16 juni 1972), pag. 436.
- 32) 'The Missionary from Abroad and the Local Church' *The Clergy Monthly* (India) juli 1974, pag. 247. Ook verschenen in: *Indian Ecclesiastical Studies*, vol. XIII (1974) no. 4, pag. 259-280, en in: *Omnis Terra*, mei 1974.
- 33) La place et l'attitude des missionaries d'aujourd'hui en Afrique centrale, *Infromissi* (CIM Brussel) no. 26 (1973), pag. 12.

PH. QUARLES VAN UFFORD

## Missionaire assistentie en zelfstandigheid: een dilemma?

Enkele sociologische kanttekeningen over effecten van de samenwerking tussen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Javaanse Kerk op Midden-Java.

### Inleiding

De relatie tussen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Gereja Kristen Djawa heeft gedurende de laatste jaren een crisis doorgemaakt. Het is voor een goed begrip van de internationale kerkelijke relaties, vooral van de bilaterale kerkelijke assistentie-relaties van groot belang om kennis te nemen van hetgeen er in de relaties tussen deze twee kerken veranderde en in welke context dat geschiedde. De Gereja Kristen Djawa, de Javaanse Kerk van Midden-Java ontstond uit de arbeid van de zending der Gereformeerde Kerken.

Na de zelfstandigwording der kerk in 1931 bleef een interne samenwerking bestaan, die na de Japanse tijd nog tijdens de confrontatie tussen Nederland en de Republiek Indonesia wederom werd opgenomen.

In een akkoord van samenwerking in 1949 werd gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor de evangelieverkondiging op Midden-Java door de twee kerken aanvaard.

In regionale akkoorden werd in 1951 de basis gelegd voor samenwerking tussen de verschillende classes van de kerk van Midden-Java (GKD) en de Nederlandse gereformeerde kerken, die hiertoe in meerdere „zending kerken” samenwerkten. Zowel centraal o.m. via de Raad van Samenwerking als klassikaal was er een gemeenschappelijke arbeid op zeer vele terreinen op Midden-Java. Een over de jaren heen aanzienlijke personele inzet van Nederlandse zijde, maakte de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid ter plaatse zichtbaar. Op het terrein van de evangelieverkondiging eerst, maar ook op dat van de sociaal-economische gemeenteopbouw, kadervorming, onderwijs en medische dienst, was er van Nederlandse zijde van een grote personele en financiële inzet sprake. De gereformeerde kerken waren tot op plaatselijk niveau metterdaad

mede-verantwoordelijk voor het kerkelijk werk op Midden-Java. Wellicht meer dan enige andere kerk elders.

De grote inzet komt tot uiting in een vergelijking van de bestedingen van de Gereformeerde Kerken op Midden-Java met die van andere buitenlandse kerken in Indonesië. Per hoofd van de kerkelijke bevolking van de ontvangende kerken is het geïnvesteerd bedrag aan het eind der zestiger jaren op Midden-Java het hoogst. De Oost-Javaanse kerk ontvangt bijvoorbeeld per hoofd  $\pm 2\%$  van wat op Midden-Java wordt besteed. <sup>1)</sup>

De crisis waarop ik in het begin doelde hing op een bijzondere manier samen met het feit dat deze gemeenschappelijke verantwoordelijkheid zo werkzaam was gebleven. Vanuit Nederland begint in 1968/'69 een heroriëntatie die vooral gevoed werd door het gevoel dat men toch op de verkeerde weg is. De opbouw der kerk en van zoveel andere instellingen en activiteiten gaat wel goed voort, doch er is een grote onevenwichtigheid in de inspanning. Het in de geschiedenis der zending al zo oude probleem van de zelfstandigheid der „jonge” kerken komt opnieuw naar voren. <sup>2)</sup> De cijfers die vanuit de begrotingen over de periode 1956–1968 naar voren komen, geven een somber beeld. In de regionale samenwerkingsverbanden tussen de classes bijvoorbeeld is het aandeel van Javaanse zijde in de begroting slechts bij uitzondering toegenomen. In alle gevallen ligt het Nederlandse aandeel boven de 80%, in een aantal zelfs ruim boven de 90%. Het probleem van de afhankelijkheid van de hulp krijgt een grote realiteit. Aan Nederlandse kant worden een aantal ingrijpende maatregelen genomen. Er wordt een vijfjarenplan opgesteld, waarin de financiële bijdragen aan de exploitatiekosten van de kerkelijke budgetten in fasen op nul wordt gebracht. Tezelfdertijd wordt in Nederland een ingrijpende verandering in de werkstructuur aangebracht. De regionale samenwerkingsverbanden tussen Nederlandse en Javaanse organen worden verbroken, doordat in Nederland een centraal orgaan ontstaat, waarbinnen alle samenwerking met de kerk van Midden-Java wordt gebundeld.

Ik wil mij in het kader van hetgeen hierboven is geschetst, vooral bezighouden met de vraag hoe aan de Javaanse zijde het regionale kerkelijke orgaan, de classis functioneerde en op welke wijze de eigen relaties, de eigen activiteiten door die samenwerking beïnvloed worden.

### 1. *De internationale samenwerking tussen classes*

In iedere classis was er tot 1973 een gemeenschappelijke arbeid met Nederland voor de evangelieverkondiging. Hiervoor waren tot  $\pm 1958$  in elke classis bij uitstek twee missionair predikanten verantwoordelijk, een Nederlandse en een Javaanse. Zij gaven leiding aan het werk van de guru injil, de evangelisten. Deze werden in gemeenten geplaatst die niet zelf een predikant bezaten, of werkten op plaatsen waar nog maar enkele christenen woonden. Elke maand was er een bespreking over het werk; de evangelisten kwamen bijeen in het huis van de missionaire predikant om verslag uit te brengen over hun werk. Zij kregen dan nieuwe instructies en ontvingen hun salaris. Ook na het vertrek van de Nederlandse missionair predikanten aan het eind van de 50er jaren bleef deze situatie voortduren. De Javaanse predikant, de pendeta utusan, bezat de specifieke verantwoordelijkheid voor de „samenwerking”. Hij onderhield contacten met de Nederlandse partner, bracht verslag uit over de problemen waarvoor men stond en rapporteerde over de voortgang van het werk.

Langzamerhand nam de omvang van deze verantwoordelijkheden toe. Aangezien op Midden-Java slechts een klein aantal gemeenten in de grote steden in staat waren om zichzelf financieel te bedruipen, kwamen vrijwel alle zelfstandige gemeentes onder het akkoord van samenwerking te vallen. Dit betekende steeds meer dat men het onderscheid tussen evangelieverkondiging onder niet-christenen en het onderhoud van de eigen gemeente ging relativiseren. Hoe kon men immers het ene doen en het ander verwaarlozen? Op deze manier ontwikkelde de samenwerking met Nederland binnen de classis zich in de richting van steun aan het onderhoud van gemeenten, zodat zij toegerust waren om naar buiten toe te evangeliseren. In de zestiger jaren was de economische situatie ook zeer nijpend, de zeer hoge inflatie met name maakte deze steun onontbeerlijk.

In 1967 werd op de synode van Purworejo binnen de GKD besloten om de evangelieverkondiging via de plaatselijke gemeenten te laten lopen. <sup>3)</sup> Hiermee werd beoogd de steun aan het onderhoud van de gemeenten formeel te verbinden met de evangelieverkondiging naar buiten en daarmee ook met de financiële samenwerking met Nederland. De ontwikkelingen die al geruime tijd hadden plaatsgevonden, werden geformaliseerd.

In principe kwamen nu alle plaatselijke activiteiten in aanmerking voor steun vanuit Nederland. In één van de twee classes op Midden-Java waar ik voor onderzoek verbleef, was deze situatie tot 1973 nog van kracht.

In het kader van de regionale akkoorden van samenwerking diende elke gemeente aan het begin van het jaar een begroting in bij de pendeta utusan. Deze verwerkte de door hem verzamelde begrotingen tot één samenhangend geheel en diende hem in bij de zendende kerk in Nederland. Daarnaast werd verslag gedaan van de werkzaamheden binnen de Javaanse classis. In de correspondentie tussen Nederland en Indonesië werden nadere informaties gevraagd, suggesties gedaan, soms werd er gekort op begrotingen en aan het eind van elk jaar werd een som geld toegekend. Aan Javaanse zijde ontving de pendeta utusan dit geld, hij beheerde het; soms tesamen met een ander, doch meestal alleen. In de praktijk betekende dit dat de informatie over de toekenning van gelden niet verder ging. De gemeenten wisten niet wanneer het geld was overgemaakt, hoeveel was toegekend en waarvoor. De basis van deze regionale samenwerking was de-exclusieve-relatie, die de Javaanse missionaire predikant onderhield met Nederland. In een aantal gevallen was deze samenwerking zeer hecht, omdat aan Nederlandse zijde oude vrienden een belangrijke rol speelden; de vroegere Nederlandse missionaire predikant van de betreffende classis bijvoorbeeld. Door een groot vertrouwen over en weer, een bijna familiale relatie tussen de gezinnen, was het fundament zeer hecht. De bekendheid met de lokale omstandigheden was aan Nederlandse zijde vaak ook groot. De pendeta utusan verschaftte de mogelijkheid tot daadwerkelijke betrokkenheid in ruime mate. <sup>4)</sup> Voor de classis op Java betekende dit, dat de macht van deze centrale figuur zeer groot was. In een aantal gevallen werd vanuit de classis gepoogd om deze relatie te laten lopen via andere organen, doch deze liepen meestal op niets uit. Hoewel er in 1973 niet meer in alle classes Javaanse missionaire predikanten waren, die de verantwoordelijkheid droegen voor de samenwerking, was de feitelijke situatie meestal niet zeer verschillend.

Het is duidelijk dat de in het begin genoemde veranderingen, de afbouw van de regionale samenwerking in Nederland en de vermindering van de steun aan de exploitatiekosten der gemeenten voor de interne structuur

van de classis van enorme betekenis waren. Alvorens daarop nader in te gaan, zullen wij eerst bezien hoe binnen de classis de relaties lagen tussen het centrum en de predikanten van plaatselijke gemeenten.

## 2. *Centrum en gemeenten in de classis*

De sociale positie van de plaatselijke predikanten en hulppredikanten (vroegere guru injil) werd in sterke mate beïnvloed door de externe steun. In de gemeenschappelijke begrotingen waren o.m. zijn salaris, pensioenvoorzieningen, werkkosten, reiskosten, boekengeld, ziektekostenverzekering enz. opgenomen. De evangelisten ontvingen hun salaris vroeger persoonlijk uit handen van de missionair predikant. Hoewel in een aantal gevallen de penningmeester van de gemeente deze gelden iedere maand ophaalde, bleef toch in de overdracht van dit geld het persoonlijk karakter van gift van de missionaire aan de plaatselijke predikant gehandhaafd.

Het zakelijk aspect, de uitvoering van de in de begroting geplande activiteiten, was opgenomen in de persoonlijke relatie. De betaling houdt daarin verband met de tevredenheid over de ander. Deze tevredenheid aan de kant van de gever is die van een hoger geplaatste over de eer die hem bewezen wordt. Over de werkzaamheden die verricht zijn in zijn dienst. Al ligt alles formeel vast, de rijstgift met name is de traditionele vorm waarin de senangheid wordt uitgedrukt in een persoonlijke gift. Het onderscheid tussen functionele en persoonlijke aspecten is vervaagd. In sterke mate zijn velen ook in hun persoonlijke carrière op hun huidige positie gekomen door gunsten van de centrale figuur: van hem kregen zij een beurs om te kunnen studeren, zonder hem was de huidige werkkring niet mogelijk geweest. Doordat in de begroting vrijwel alle kosten van hun werk waren ondergebracht, werden zij door zijn goede gunsten in staat gesteld activiteiten te ontplooiën. <sup>5)</sup> Hun werk kon bloeien doordat aan hem eer werd bewezen; zijn richtlijnen werden opgevolgd, zijn visie op het werk gesteund. De relaties tussen de pastores der gemeenten en de missionaire predikant vormen een geheel dat in sterke mate overeenkomt met het patrimoniale Herrschaftsverband, zoals dat door Max Weber is beschreven. <sup>6)</sup> Het is een Günstlingwesen, waarin de persoonlijke afhankelijkheid centraal staat, waarin tussen het publieke en persoonlijke aspect geen onderscheid wordt gemaakt. In dit verband is de machtsbasis van

de machtige niet het politieke gezag, niet het bezit van de grond, hij is niet de vorst. Zijn onaantastbare gezag is gelegen in de onaantastbaarheid van zijn relatie met de Nederlandse partner. Het vaak zeer persoonlijke karakter daarvan versterkt deze interne macht. Daardoor waren intern alle gaven die ontvangen werden, zijn gaven en was het werk dat in de classis opgebouwd werd in belangrijke mate zijn werk.

Op vele plaatsen werd geklaagd over de onbekendheid met begrotingen. Men wist niet hoeveel was aangevraagd, wat was toegekend en wanneer het geld arriveerde. In veel gevallen was de geheimhouding over deze zaken streng. Dit alles gaf vaak aanleiding tot een groot aantal problemen, tot geroddel, afgunst over de levensstijl van de missionair predikant, speculaties over mogelijk onjuist gebruik van gelden e.d. Over de merites daarvan heb ik geen oordeel. Wel is het van belang om te constateren dat deze geheimhouding paste in het leiderschapspatroon. Het benadrukken van openheid van een functioneler aanpak van de samenwerking was naar de vorm passend in een moderner organisatiegeheel; naar de inhoud vaak niet anders dan een poging zelf toegang te krijgen tot de machtsbasis die de relatie met Nederland vormde. Door de leider werd het dan ook vaak zo gezien. En tot 1973 in feite ook door Nederland.

### 3. *De relatie tussen de predikant en zijn gemeente*

„Majelis bukan majikan, pendeta bukan buruh, pendeta timbalan.” De kerkeraad is niet de werkgever, de baas; de predikant is niet een werknemer, een arbeider: hij is de geroepene. Dit gezegde dat ik op meerdere plaatsen hoorde, geeft de norm aan, waaraan de relatie tussen een predikant en zijn gemeente moet voldoen. De predikant behoort de leider te zijn die profetische trekken heeft, die gevolgd wordt vanwege zijn vermogen richting te geven. Door zijn geestelijke overwicht geleid, zal de gemeente hem volgen en hem onderhouden. Er is dan ook geen sprake van dat een predikant salaris ontvangt (gajih). Salaris ontvangt een ambtenaar, d.w.z. een ondergeschikte. Hij wordt evenmin beloond voor diensten die hij verricht. Een predikant ontvangt geen „upah”, stukloon voor verrichte arbeid, een woord waarin ook de notie van fooi is opgenomen. Daarin komt teveel het onderscheid tussen heer en knecht naar voren. Een gemeente volgt zijn timbalan en geeft hem geld voor eten,

arta dahar. Dat houdt in dat de gemeente in zijn volgende verantwoordelijkheid voor het levensonderhoud van de predikant opgenomen ziet. De relatie voegt zich hiermee naar een traditioneel Javaanse patroon. Er is geen sprake van een tegenprestatie; leiden en volgend onderhouden, zijn onverplichte vanzelfsprekendheden in beider opvatting. <sup>7)</sup>

In vele gemeenten komt deze norm tot uiting in het verband van punjungan-renes. De volgeling geeft zijn gave, het is een eerbewijs, hij is daartoe niet verplicht, doch hij neemt daartoe uit eigen beweging het initiatief. De gave, punjungan, aan de predikant kan verschillende vormen hebben; er kan een zekere regelmaat in zijn. Dan neemt het de vorm aan van een gift in natura, rijst, groente. De gemeenteleden weten verder wanneer er grote drukte is bij hun timbalan, wanneer hij bezoekers ontvangt. Dan is het hun eer dat deze gasten goed ontvangen kunnen worden. Zij brengen dan een grote vis, een kip. Renes is de rijke zegen die de leider ontvangt, zijn volgelingen voelen zich senang als hij geëerd wordt.

Dit instituut van eren en geëerd worden, is de uiting van de goede verhouding, wellicht zelfs van eenheid tussen de stoffelijke en geestelijke werelden die zo in de relatie predikant-gemeenteleden zichtbaar wordt gemaakt. Doch niet alleen in dit verband komt dit instituut naar voren. Een onderwijzer, een dorpshef, een modin kan eveneens deze gave ontvangen.

Hoewel deze norm voor de relatie tussen predikant en gemeenteleden in deze traditionele vorm vooral in desagemeenten voorkomt, leeft hij zeker ook nog in steden.

Er is evenwel een spanning tussen de relatie die de predikant met de classis onderhoudt en die met zijn gemeente. De hierboven beschreven norm en werkelijkheid heeft betrekking op de lokale groep. Daarin zijn de verantwoordelijkheden van predikant en gemeenteleden tegenover elkaar omgrensd.

Evenwel: de predikant is niet alleen de timbalan, de geroepene in de gemeente, hij is tevens een onderdeel van supra-lokale organisatie, de classis. En in het kader daarvan ontvangt hij richtlijnen hoe te handelen, welke activiteiten te ontplooiën. Bovendien ontvangt hij voor zijn levensonderhoud iedere maand geld, ja zelfs rijst en vergoedingen voor diverse kosten die gemaakt moeten worden. De predikant is dus niet alleen een lokale leider. Hij staat in een moeilijk oplosbaar rol-conflict. Aan de ene

kant bevindt hij zich in een ondergeschikte positie tegenover de classis. De missionair predikant is zijn meerdere. Van hem komen vele goede gaven en aan zijn richtlijnen kan hij zich niet onttrekken. Hij is van hem afhankelijk. Aan de andere kant wordt hij door zijn gemeenteleden niet aanvaard, wanneer hij niet aan hun verwachtingspatroon voldoet. Voor wat de opbouw van de lokale kerk betreft, moet hij voldoen aan de normen, die van bovenaf aan hem worden voorgehouden, doch zijn lokale leidersrol zal schade leiden indien hij vooral de uitvoeder is van het classicale beleid. 8)

Zo ontstaat er een spanning in de opbouw der kerk. De Gereformeerde zending kent een samenwerkingsverband met de Javaanse partner, dat het mogelijk maakt om tot op het plaatselijke niveau aan de gemeentebouw te werken. Via de décentralisatie van de samenwerking heeft men als partner toegang tot die plaatselijke gemeente. Doch de spanning tussen de supra-lokale planning van de classis en de doelstelling zelfstandige gemeenten te creëren is groot. In enkele concrete voorbeelden zullen wij hiervan verslag doen. In de eerste casus gaat het om een geslaagd verzet tegen het beleid der classis; in de tweede om het verval van een plaatselijke gemeente mede als gevolg van extreme interventie, in de derde om een slagende poging een zelfstandige gemeente te creëren.

#### 4. *Een aantal concrete situaties*

##### *Casus I. Een gemeente verzet zich tegen de classis*

De gemeente Ambangan is sedert een viertal jaren zelfstandig. Er zijn twee leden van de kerkeraad Soerjo en Parman die de kerkdiensten regelmatig leiden. De sacramenten worden bediend door de missionair predikant, die consulent is voor de gemeente. Al enige tijd wordt erover gesproken dat één van de twee ouderlingen door de gemeente beroepen moet worden tot predikant. Beiden hebben daarvoor evenwel belangstelling. De missionair predikant heeft kennelijk zijn keus gemaakt, want hij stelt Soerjo aan om op een christelijke school godsdienstonderwijs te geven. Verder laat hij hem roepen en geeft geld om grond te kopen voor de bouw van de kerk. Aldus geschiedt. Op de grond wordt eerst een huis neergezet dat als pastorie dienst kan doen. Uit fondsen die later ter beschikking zullen worden gesteld, zal de bouw van de kerk verder worden

gefinancierd. Soerjo verkrijgt naar buiten toe eveneens toegang tot gelden die de economische positie van de gemeenteleden en daarmee van de gemeente moeten versterken. Via hem verkrijgen een aantal personen tegen normale rente leningen (de lokale kredietgeving via particuliere geldschieters is zeer nadelig voor de cliënten). Op deze wijze creëert en versterkt hij lokale machtsbases voor de aanstaande predikantsbenoeming. De missionair predikant kan op deze wijze zijn vertrouwing een goede steun in de rug geven.

Aan de andere kant zit Parman ook niet stil. Hij recruteert onder de gemeenteleden aanhangers, die niet voelen voor deze inmenging van boven af. Deze persoonlijke bevoordeling van een van beiden wordt niet geapprecieerd omdat men van mening is dat men zelf een uitweg uit de tegenstelling tussen de twee eigen mensen had moeten vinden. De keuze van de predikant wordt uitgesteld. Wanneer de missionair predikant voor een aantal maanden in het buitenland is, vraagt men om een nieuwe consulent. Een predikant uit een naburige gemeente wordt tot consulent benoemd en weet zowel Soerjo als Parman ervan te overtuigen dat zij zich moeten terugtrekken. Beiden blijven lid van de kerkeraad en scharen zich tenslotte achter een derde. De eenheid van de gemeente is hersteld. De gemeente is in staat geweest deze zelf te bewaren en het conflict binnen de perken te houden. De gelden, vanuit de classis aan Soerjo verstrekt om de bouw van een pastorie en kerk te bouwen, hadden het conflict eerder verscherpt. Slechts door deze interventie van buiten tegen te houden was een voor allen bevredigende oplossing mogelijk gebleken.

##### *Casus II: toenemende isolatie van de predikant ten opzichte van zijn gemeente*

De gemeente Wingaredjo heeft ongeveer 350 zielen. Toen zij in 1968 zelfstandig werd, was zij ontstaan uit de arbeid van een guru injil die daar al 8 jaar had gewerkt. Met name na 1966 was de toeloop heel groot geweest en het aantal ongeveer verdubbeld. Voordat deze guru injil, evangelist tot predikant werd benoemd, had hij naast een kleine toelage van de classis zelf voor het grootste gedeelte in zijn levensonderhoud voorzien. Hij werkte als houtkapper in de bosbouw van de regering. Hij onderhield nauwe, familiale relaties met zijn volgelingen. Mede hierdoor

wendden zich velen tot de kerk toen het aanhangen van een officiële godsdienst verplicht werd gesteld.

Na zijn aanstelling als predikant kreeg hij van de classis een volledig salaris en ook de kosten van deze gemeente die heel arm is, werden voor vrijwel 100 % van buitenaf vergoed. Al vrij snel werd een kerk en een pastorie in het centrum van het dorp gebouwd. De predikant ontving een motorfiets om zijn vrij uitgebreide gemeente te kunnen bereiken. De kerkeraad werd samengesteld uit door de predikant aangewezen vertrouwensmensen.

De relatie tussen de predikant en zijn gemeenteleden veranderde vrij sterk. Hij klaagde steeds sterker over de geringe neiging om bij te dragen aan de gemeente. Er was een duidelijke terugval en het kostte hem steeds meer moeite de gemeenteleden voor kerkelijke activiteiten te interesseren. In de eerste jaren ontving de predikant regelmatig gaven (punjangan) van gemeenteleden, doch deze werden later alleen dan gegeven wanneer men van de predikant een dienst verlangde. Bijvoorbeeld bij het burgerlijk huwelijk, dat door de kerk gesloten kan worden; wanneer men zijn voorspraak elders nodig had e.d. De gave kreeg ten aanzien van de predikant veel meer het karakter van dienst tegenover gevraagde tegen-dienst. De diverse fondsen die voor de kerk in Wingaredjo bestemd waren werden door de classis aan de predikant ter beschikking gesteld. De kerkeraad noch de questor van de gemeente waren ervan op de hoogte. Thans worden nog diverse activiteiten door de predikant ontplooid, doch vrijwel geheel bekostigd uit de fondsen die de classis hem geeft. De kerkeraad die eens per maand bijeenkomt, hoort slechts de verslagen achteraf. Zij is bij de planning van de werkzaamheden niet betrokken en wil daarbij ook nauwelijks meer betrokken worden. Er is verzet, al uit men het niet. De ontwikkeling van de gemeente is er een, waaraan zij zelf nauwelijks deel heeft. De vertrouwensrelatie verslechtert verder ook omdat de predikant heel weinig soepel is. Het is aan de christenen verboden om aan de slametan, de godsdienstige gemeenschappelijke maaltijden bij belangrijke gebeurtenissen in het dorp, deel te nemen. Hoewel deze kwestie vrijwel overal speelt, is de neiging om aan de normen der kerk te voldoen en daarmee spanningen in de dorpsgemeenschap te aanvaarden zeer gering. Het beeld van de predikant heeft zich gewijzigd. Tevoren werd hij als een christelijke modin, lokale geestelijke gezien. Nu ziet men hem

als een vreemde. Hij is wel zelf in aanzien gestegen doch men heeft er geen deel aan. In de opbouw van de eigen gemeente participeert men niet, al geeft de classis de predikant de middelen in handen. En door deze vergrote afstand is de bereidheid om hem thans te volgen nu de steun van buitenaf ophoudt zeer gering. De predikant was vooral de uitvoerder geworden van de kerkelijke ontwikkeling, zoals die van buitenaf werd gewenst en mogelijk gemaakt. Hierdoor was zijn rol als leider der gemeente en daardoor ook de zelfstandigheid der kerk aangetast.

### *Casus III. De wijze waarop de predikant leiding geeft is vaak beslissend*

Rond de kerkelijke gemeente Andaredjo zijn een aantal nieuwe kringen pepantan ontstaan. Dit zijn groepen christenen die in elkaars omgeving wonend nog niet formele zelfstandigheid als gemeente dragen. De kerkeraad van Andaredjo verzorgt tesamen met haar twee predikanten de opbouw van deze pepantan. Er is een taakverdeling waardoor de twee predikanten verschillende pepantan regelmatig bezoeken. Ook hier komen vaak kwesties aan de orde die voortvloeien uit de afwijzing van traditionele religieuze dorpsgewoonten door de kerk. Beide predikanten kennen de verschillende pepantan een aantal jaren, doch zij worden met een zeer verschillend resultaat van hun inspanningen geconfronteerd. Deze blijken voor een deel samen te hangen met de wijze van leidinggeven. De mate waarin men zich aanpast aan de gewenste leidersrol in het dorp, bepaalt in belangrijke mate de bereidheid om de predikant te volgen.

In een van de pepantan wilde een gemeentelid zijn kind laten besnijden. De anderen in het dorp – christenen en anderen – waren niet officieel, maar secara getok gular, mondeling, voor de ceremonie uitgenodigd. Deze werd geleid door een sesepuh, een van de oudsten der gemeente, een informele leider zonder officiële kerkelijke functie. Er was uit de bijbel gelezen, na de besnijdenis was er gebeden, een korte preek gehouden, gezongen en de maaltijd gebruikt. Al was de kerkeraad hiervan geen mededeling gedaan, het kwam de predikant toch ter ore. Hij bracht het gezin waar de besnijdenis had plaatsgevonden een bezoek zonder hen hierover vermanend toe te spreken. Op een van de catechisaties evenwel ging hij in algemene zin op de bezwaren van de kerk in. Er was geen direct verwijt aan de betrokkenen, ook de sesepuh werd niet vermaand.

De bereidheid van de christenen in deze desa om hun houding ten opzichte van de sunat te herzien werd hierdoor vergroot. De predikant had uitgelegd waarom de kerk anders over de sunat dacht, maar eerst had hij op zichtbare wijze de goede relatie onderstreept, begrip getoond voor de moeilijke positie waarin christenen in een overwegend niet-christelijk desa verkeren. De relatie tussen deze timbalan en zijn volgelingen was open naar twee kanten.

Doordat hij zich hiermede manifesteert als leider die begrip heeft; niet straft, doch uitlegt; die de goede persoonlijke verhouding belangrijker acht dan een meer formele terechtwijzing, zal hij gemakkelijker gevolgd worden. Het zal zelfs moeilijk worden om hem niet te volgen.

Deze gebeurtenis had het gezag van de eigen informele leider, de sesepuh, evenmin aangetast. Hierdoor kon het conflict worden opgelost.

Deze predikant verleent aan de pepantan allerlei diensten, hij stimuleert de schoolgang der kinderen; wanneer het nodig is, regelt hij de vermindering van schoolgeld voor de middelbare christelijke school. Omdat zijn vrouw verpleegster is kan zij de gemeenteleden tijdens bezoeken hulp bieden. In een aantal gevallen regelde hij kosteloze behandeling in het ziekenhuis. Dit zijn eveneens belangrijke elementen die het leiderschap versterken, de predikant kan als tussenpersoon met de buitenwereld belangrijke diensten verlenen. Het aanzien dat hij heeft, de steun die hem wordt gegeven, kan men dan beschouwen als vaderdienst. Doch het is niet deze reciprociteit, doch veeleer de aard van het leiderschap die beslissend is voor het succes van het beleid der predikant. Is de relatie mesra, akrab, intiem, dan zal men volgen. De openheid naar boven hangt voor een groot deel af van de openheid naar beneden. Pas dan is het gemeentelid senang. Dr. Notohamidjojo<sup>9)</sup> omschreef deze leiderschapsnorm als dienend leiden en leidend dienen.

Iemands afkomst, rijkdom, werkkring, enz. bepalen zijn sociale status. Aan hem behoort dan de verschuldigde eer bewezen te worden. Maar dit is nog niet voldoende om hem te volgen. De hogere positie maakt leiderschap mogelijk. De aard van de relatie is beslissend voor de aanvaarding van de macht.<sup>10)</sup>

##### 5. *Enkele voorlopige conclusies*

In de aanvang werd gesteld dat er van een crisis sprake was geweest in

de relatie tussen de twee kerken. De veranderingen die aan Nederlandse kant werden aangebracht, hebben diep ingegrepen in de Javaanse kerk. Met name de herstructurering van het eigen Nederlandse apparaat waarmede de regionale samenwerking werd stopgezet, heeft enorm invloed gehad. In een aantal gevallen bleken als direct gevolg vele klassicale en gemeentelijke activiteiten weg te vallen. Met name het klassicale verband in de GKD werd ernstig aangetast. De patrimoniale gezagsverhoudingen werden van hun fundament beroofd. Een van de oorzaken van de afbouw van de steun aan de exploitatiekosten der plaatselijke kerken was het gevoel dat deze steun de zelfstandigheid niet hielp bevorderen.

Door drastisch te korten konden de gemeenten dacht men daartoe gedrongen worden. Ik hoop in het hierbovenstaande aannemelijk gemaakt te hebben dat zelfstandigheid niet alleen en niet vooral een financiële kwestie was. Naast de zeer reële factor van armoede, geringe draagkracht, speelde een aantal andere factoren een belangrijke rol. Ik noem nog enkele van de belangrijkste.

1. De machtsverhoudingen op classicaal niveau waren ongelijk. De samenwerking met de Javaanse counterpart maakte het mogelijk een organisatie te creëren, die patrimoniale trekken bezat. Er ontstonden persoonlijke afhankelijkheidsverhoudingen. De besluitvorming ten aanzien van de aanvraag van de hulp en de besteding van de gelden aan Javaanse zijde was sterk gecentraliseerd. De rol van de plaatselijke predikanten was hierin vaak die van informatie-verschaffer in de fase voor de aanvraag van hulp en van uitvoerder van een centraal bepaald beleid daarna.

2. De rol van de predikant in de gemeente werd hierdoor beïnvloed. Naargelang hij sterker afhankelijk was van de classis, konden de relaties met zijn gemeenteleden minder voldoen aan lokale normen. Zijn vermogen om leiding te geven was afhankelijk van zijn openheid ten aanzien van het verwachtingspatroon in de gemeente. Deze leidersrol werd niet gunstig beïnvloed door zijn relatie met het klassicale centrum. In enkele nieuwe gemeenten ziet men een dubbele leiderschapstructuur ontstaan. Vanuit nieuwe kringen, pepantan, bestaat verzet tegen de zelfstandigheid omdat men met de sesepuh, de eigen informele kerkelijke leiders, een groter eenheid gevoelt dan met van buiten-af benoemde ouderlingen,



pinisepuh. Deze conformeren zich naar buiten veel sterker aan het officiële kerkelijke beleid der moeder-gemeente: gereja induk. 11)

3. In dit opzicht paste deze ontwikkeling in een bredere maatschappelijke context. In de Javaanse samenleving is deze verticale afhankelijkheid ook in andere bijvoorbeeld politieke administratieve en religieuze sociale verbanden aangetroffen. Het betreft niet een specifiek probleem van de kerk alleen.

4. Het is niet te verwachten dat stopzetting van de financiële steun een grotere zelfstandigheid van de gemeente zal veroorzaken. Net zo min als een voortzetting van de assistentie op zich een voldoende voorwaarde daartoe is. Deze zelfstandigheid wordt maar zeer ten dele door buitenlandse assistentie bepaald. Belangrijke andere factoren spelen hierin een minstens even grote rol. Een hiervan is de leiderschapsrol van de predikant op lokaal niveau. Het is wel te verwachten dat de kerkelijke organisatie op het boven-lokale niveau in de classis en in de provincie Midden-Java als geheel sterke repercussies zal ondervinden van het veranderde beleid van Nederland. Op lokaal niveau zal wellicht als op Oost-Java een groter pluriformiteit kunnen ontstaan. 12) Met name in de rurale gebieden zal het probleem van de aanpassing aan de lokale waarden en instituties groter worden.

1) Zie H. Baas: nota inzake het financiële aspect van de samenwerking met de kerken op Midden-Java. Uitgebracht in opdracht van de Raad v. Samenwerking van de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1969.

2) Zie voor Midden-Java o.m. Lion Cachet: een jaar op reis in dienst der zending 1896 - L. W. C. van den Berg: Javaans Christendom de Gids 1907 en het voortreffelijke boek van L. Adriaanse Sadrach's kring, Leiden 1899.

3) Zie Akta synode Gredja 2 Kristen Djawa Ke-X di Purworedjo, uitgave van kantoor pusat GKD Salatiga Lampiran no. 13, artikel 1. Pekabaran Indjil keluar akan dileaksanakan terutama dengan perantaraan Geredja<sup>2</sup> setempat.

4) Voor een analyse van de betekenis van 'transactional' en 'emotional friendship' zie o.m. I. Boissevain: Friends of friends, Oxford 1974.

5) Voor de relaties tussen centrum en periferie gezien vanuit de Javaanse conceptie van macht. Zie o.m. Ben O. G. Anderson: 'the Javanese idea of power' in Claire Holt: Culture and politics in Indonesia 1972.

6) Zie M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft 1922, om. pag. 695 e.v.

7) Cf. Karel D. Jackson and Johannes Moeliono; Participation in rebellion, the Dar'ul Islam in West Java in R. William Little ed. political participation in In-

donesia 1973, pag. 12-58. Hij geeft hierin de meest diepgravende - mij bekende - analyse van traditioneel leiderschap op Java, m.n. 15-22.

8) Voor een analyse van de relatie classis-gemeente vanuit besluitvormingstheorie zie Ph. Quarles van Ufford: a sawah Bengkok project; a push towards self-reliance that failed. Paper, uitgebracht op OECD seminar on development projects designed to reach the lowest income groups, June 1974.

9) Zie Prof. O. Notohamidjojo: Tanggung djawab geredja dan ovang kristen die bidang politik, B.P.K. Djakarta 1969.

10) Ik schaar mij hier met Jackson en Moeliono achter de opvatting dat de relatie leider-volging op lokaal niveau niet goed met het begrippen-paar patrooncliënt kan worden begrepen. Zijn begrip 'traditional authority' wordt door mijn materiaal eveneens ondersteund.

11) Zie hiervoor. Pradjarta ds. pepantan: masalah kepemimpinan dan proses pengambilan keputusan dalam gereja yang baru tumbuh, in: Cakrawala, tijdschrift over sociaal onderzoek van het onderzoeksinstituut van sociale wetenschappen van de chr. Universiteit Satya Wacana Salatiga VI. no. 4 jan/febr. 1974, pag. 339-355.

12) Op Oost-Java vond Van Akkeren meerdere typen christelijke gemeenten. Zie Ph. van Akkeren: Sri and Christ, London 1970, pag. 147 e.v.

## Een moratorium op wederzijdse assistentie van kerken?

### Theologische reflecties

Beginnend aan dit artikel vraag ik mij af, of ik wel de juiste persoon ben om het te schrijven. Als het waar zou zijn wat L. A. Hoedemaker als een mogelijkheid oppert: „dat wij in het moratorium-debat te maken hebben met een nieuwe fase in de voortgaande speurtocht van de moderne zendingsbeweging naar de eigen identiteit”<sup>1)</sup>, is het dan wel verstandig, „theologische reflecties” over die nieuwe fase te vragen van iemand, wiens missiologische werkzaamheid zich heeft afgespeeld in de vorige fase, door Hoedemaker gekarakteriseerd met de wachtworoden ‘partnership’ en ‘mission in six continents’? Maar ik kan niet meer terug; maanden geleden heb ik „ja” gezegd, toen men het mij vroeg (omdat ik er wel van houd theologisch te reflecteren . . .), en nu mag ik de verschijning van het nummer niet in gevaar brengen.

Ik wil eerlijkheidshalve echter beginnen met een bekentenis, die het er voor sommige lezers niet beter op zal maken; bij de voorbereiding voor dit artikel heb ik behalve naar allerlei recente litteratuur ook weer eens gegrepen naar wat H. Kraemer in 1938 schreef in het hoofdstuk ‘Whither Missions?’ in zijn “The Christian Message in a Non-Christian World”, en in 1959 in zijn bijdrage aan een feestbundel voor Emil Brunner, „Mission im Wandel der Völkerwelt.”<sup>2)</sup>

In het eerstgenoemde stuk levert hij in een paar bladzijden een sterk pleidooi voor een voortgaande assistentie van de oudere aan de tot zelfstandigheid gekomen jongere kerken. Dat daarbij in Kraemers denken voor paternalisme geen plaats was, blijkt reeds uit de eerste zin van deze passage: „De nieuwe situatie die voortkomt uit de eenwording der wereld en uit de *onafhankelijke betekenis* die de inheemse kerken hebben in de universele christelijke Kerk en haar zendingswerk, heeft verreikende consequenties voor de toekomst” (cursivering van mij. J. S.).

De nieuw-ontstane kerken in Azië en Afrika hebben „als delen van de

universele christelijke Kerk, die het Evangelie met zijn gaven en aanspraken moeten representeren in een turbulente, niet-christelijke wereld, vol spanningen en gevaren voor de christelijke Kerk, een buitengewoon moeilijke positie en een zware taak. Die taak bergt in zich de mogelijkheden evengoed van ondergang als van overwinning, omdat naar de mens gesproken, hun numerieke, materiële en geestelijke kracht geheel en al ontoereikend is voor de eisen van de situatie.

Als volwassen kinderen van de oudere Kerken mogen zij van nature aanspraak maken op de broederlijke belangstelling van hun ouders. Als bijzonder geëxponeerde delen van de universele christelijke Kerk hebben zij een zeer dringende en bijzondere aanspraak op de daadwerkelijke solidariteit van die kerken, die hun ouders zijn en die deze positie voor hen gecreëerd hebben. En tenslotte . . . het is hoogstwaarschijnlijk, dat de kerkgeschiedenis in de toekomst *zal* en *moet* worden geschreven in de levensboeken van Azië en Afrika en dat deze nieuwe hoofdstukken van beslissend belang zullen zijn voor het leven en de ontwikkeling van de christelijke Kerk op haar oudere terreinen.” Aldus Kraemer in 1938! In het stuk van 1959, 21 jaar later geschreven, trof mij, dat Kraemer daar een critiek levert op de westerse zendingsinstanties (omdat zij de tekenen der tijden niet verstaan), welke in scherpte niet onderdoet voor die van Bangkok en Lusaka, ook al komt de moratorium-gedachte er niet in voor. Ik geef weer enkele citaten: „Plotseling in een volledige nieuwe omgeving geworpen (bijna Heideggeriaans geworpen), werkt men groten-deels met de oude ideeën en instellingen verder, alsof men nog in de koloniale structuur leefde.” „Er worden bepaalde aanpassingen gemaakt, zonder dat men ziet dat „aanpassing” niet het Gebot der Stunde is. Vereist is veeleer *een resolute omkeer* en pas als gevolg van deze omkeer „aanpassing” en een nieuwe strategie.” (Cursivering van mij. J. S.). „De zaak wordt te urgenter, omdat in Azië en Afrika, waar de gemoederen zo diep beroerd zijn door de sterke drang naar zelfbestemming, elk teken van westerse bevoogding, hoe goed bedoeld ook, als onverdraaglijk wordt ondervonden.” Ik zou kunnen doorgaan met citeren, maar ik moet komen tot theologische reflectie (die zat er trouwens bij Kraemer ook al achter!). Alleen nog dit: Kraemer zegt, dat het enige hem (in 1959) bekende geval waarin een radicale omkeer heeft plaatsgevonden, Indonesië is, maar dat men juist daarom dáár het diepst heeft ervaren, dat het parool

'partnership in obedience' voor beide zijden een heet hangijzer is. De jongste ontwikkelingen betreffende de verhouding westerse zending – Indonesische kerken sluiten bij deze opmerking goed aan. Het 'partnership-denken' was minder harmonieus dan men misschien denkt, het liet ook ruimte voor het „conflict-model”.

Zuiver-theologisch is het begrip „wederkerige assistentie van kerken” niet zo moeilijk. Als men ervan uitgaat, zoals G. Sevenster ons leerde in zijn „Bijbels-theologische opmerkingen over wederkerige assistentie” (Wereld en Zending 1973, no. 1), „dat de kerk in het Nieuwe Testament als één werkelijkheid wordt gezien”, als men dan voorts uitgaat van Paulus' woord: „Draagt elkanders lasten<sup>3)</sup> en vervult alzo de wet van Christus” (Gal. 6 : 2) en dit dan niet slechts op personen, maar ook op kerken toepast, komt men zonder enige moeite uit bij „wederkerige assistentie van kerken”. En als men dan verder bedenkt, dat dit begrip in de missionaire bezinning is opgekomen, waarbij het in de wereld gezonden zijn met de opdracht om te getuigen en te dienen constitutief wordt geacht voor het kerk-zijn, wanneer men de definitie van „oecumenisch” als „alles wat betrekking heeft op de gehele taak van de gehele kerk om het Evangelie te brengen aan de gehele wereld”<sup>4)</sup> aanvaardt, komt men „vanzelf” uit bij de wachtwoorden: mission in six continents, partnership in obedience en mutual assistance of churches. Zuiver theologisch gesproken is er dus geen vuiltje aan de lucht en kan het groene licht gegeven worden voor een zo groot mogelijke assistentie-inspanning van de kerken uit het rijke Noorden om de kerken in het arme Zuiden beter in staat te stellen hun missionaire roeping te vervullen.

Zuiver theologisch . . . Maar „zuivere theologie” kon wel eens geen goede theologie zijn, in het bijzonder niet, wanneer het gaat om theologische bezinning op de kerk en op de zending. Want de kerk is óók een sociologische grootheid en dit sociologisch aspect moet in de theologische bezinning betrokken worden. Dit was het wat de jonge Bonhoeffer zich ten doel stelde met zijn dissertatie „Sanctorum Communio”, blijkens de ondertitel „Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche”. En de theologische bezinning op de zending moet, zoals èn Walter Holsten<sup>5)</sup> en H. Bergema<sup>6)</sup> uiteengezet hebben, rekening houden met twee brandpunten: „Das Kerygma und der Mensch”. In de pogingen tot realisatie van wederkerige assistentie van kerken spelen niet-theologische factoren

mede een rol en het is van groot belang voor de theologische bezinning deze in het vizier te krijgen. Het is alweer Kraemer geweest, die in een diepgravend artikel<sup>7)</sup> heeft uiteengezet, dat de „niet-theologische factoren” in het oecumenisch streven „een theologisch probleem van de eerste orde” vormen, omdat in de niet-theologische factoren het gevaar én de realiteit van de verwereldlijking der kerk voor ons oprijzen. „De voortdurende secularisatie (in de zin van verwereldlijking) van de kerk is in feite het meest verontrustende raadsel van de kerk, een zaak die evenveel aandacht vereist als de zuiverheid en volheid van haar leer en de geldigheid van haar ambten. Daarin dringt zich het *ambivalente* karakter van de kerk aan ons op en wordt het probleem van kerk en wereld op een bijzondere wijze gesteld.”

Wanneer in het kader van het studieproject „wederkerige assistentie van kerken”, waarmee het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling missiologie, sinds 1970 bezig is geweest, een sociologische studie over de relaties tussen twee kerken van de hand van Leny Lagerwerf<sup>8)</sup> wordt opgenomen, waarin gebruik gemaakt wordt van het markt-model om de relaties tussen kerken als ruil-relaties te zien, en wanneer dan daarbij structurele ongelijkheid tussen de partners en het probleem van de macht aan het licht komen, zijn dit gegevens waarmee de theologische bezinning terdege rekening zal hebben te houden. Kraemer noemt het de roeping van de kerk, „op te groeien tot een heilige tempel in de Heer, waar de „wereld” niet afwezig is, maar voortdurend ontmaskerd en volhardend bestreden wordt”.<sup>9)</sup> Bij de ontmaskering zal de sociologie, bij de bestrijding de theologie diensten kunnen bewijzen. Ook de 'case-studies' die in het kader van het genoemde studieproject als noodzakelijk werden gezien, en waarvan er nu één gerealiseerd is,<sup>10)</sup> hebben ten doel, na te gaan hoe wederkerige assistentie in de werkelijkheid van een kerk in een bepaalde regio functioneert of niet-functioneert, waarbij zowel met de sociologische als met de theologische aspecten van die werkelijkheid rekening gehouden moet worden.

De roep om een moratorium schijnt een lelijke spelbreker te zijn in de bezinning op en de activiteiten voor wederkerige assistentie van kerken. Het is immers nog al wat: een tijdelijk (maar voor onbepaalde tijd) stopzetten van alle personele en financiële assistentie van kerken uit het Noorden aan die in het Zuiden. Ook al is dit voorshands alleen maar

een oproep en al gaan de verzoeken om assistentie gewoon door, de vanzelfsprekendheid van dit hele bedrijf, die theologisch zo mooi kon worden uiteengezet, is verstoord. Is deze oproep een symptoom van verwerdelijking, in de zin van een de overhand krijgen van nationalistische, anti-westerse gevoelens, of is het een poging tot de ontmaskering waarvan Kraemer sprak? In het laatste geval zou het niet een ontkenning van wederkerige assistentie van kerken zijn, maar juist een bijdrage daartoe. Er zijn m.i. sterke aanwijzingen voor om het op dit laatste te houden.

Ten eerste, nergens heb ik in de uitspraken over het moratorium een ontkenning van de universaliteit of katholiciteit van de Christelijke Kerk gevonden, integendeel, zij leggen er alle de nadruk op, dat zij deze van harte willen blijven belijden.

Ten tweede, met grote nadruk wordt gezegd, dat het niet gaat om een moratorium *on mission*, maar op een moratorium *for mission*. De bestaande assistentie-structuren worden als een belemmering 'for mission' ervaren en men ziet uit naar andere structuren, die mission-bevorderend zullen zijn.

Ten derde, de oproep tot een moratorium loopt telkens uit op de oproep nu eindelijk eens ernst te maken met het concept van mission in six continents.

Voor ik verder ga, wil ik nog even opmerken, dat mij om een theologische reflectie is gevraagd. Daarom meen ik, de praktische vragen, die onmiddellijk gerezen zijn over de uitvoerbaarheid en de mogelijke gevolgen van een moratorium, te mogen en te moeten extrapoleren, om mij te concentreren op de vragen naar de oorsprong, de bedoeling en de theologische implicaties van de oproep tot een moratorium. Hopenlijk zal zulk een theologische reflectie voor de aanpak van de praktische problemen niet zonder betekenis zijn. Nu dan, vanuit zulk een theologische gezichtshoek moet ik concluderen, dat de vraag van de titel van dit opstel ontkenkend moet worden beantwoord: er wordt *niet* een moratorium op wederkerige assistentie van kerken beoogd, maar wel een radicale herstructurering van de betrekkingen tussen kerken, zodat het werkelijk tot wederzijdse assistentie kan komen.

Zonder ook maar enige aanspraak op volledigheid wil ik nu enige theologische problemen die in ons onderwerp besloten liggen, de revue laten passeren.

Allereerst noem ik het begrip lokale kerken, met name ook in hun verhouding tot de universele kerk. Het begrip lokaal kan hierbij verschillende betekenissen hebben: de kerk in een stad of een dorp, de kerk in een provincie, de kerk in een land. Het bijzondere van het theologische kerkbegrip is dat lokale kerken wel deel zijn van de universele kerk, maar niet op de wijze van afdelingen van een landelijke of internationale vereniging, noch op de wijze van een federatie van op zichzelf autonome verenigingen. De volheid van het kerk-zijn komt toe aan de lokale kerk, terwijl tegelijkertijd die volheid, in de zin van katholiciteit, slechts in de universele kerk tot verwerkelijking komt. Deze volheid van het kerk-zijn is gelegen in haar verbinding met haar hoofd, Jezus Christus.

Er ist bei uns wohl auf dem Plan  
mit seinem Geist und Gaben.

De kerk heeft er niet over te beschikken, zij moet haar steeds weer opnieuw ontvangen. Consequenties van deze theologische visie op de kerk zijn enerzijds, dat de „Eigenständigkeit” van een lokale kerk, haar eigen, door haar Hoofd geschonken eer en haar eigen verantwoordelijkheid jegens haar Hoofd, tenvolle gehonoreerd moeten worden, doch dat anderzijds deze lokale kerk naar haar wezen verbonden is met de universele kerk, waarbij dan ten derde komt, dat deze verbondenheid met de universele kerk zich uiten zal in relaties van onderling overleg, bemoediging en dienstbetoon tussen verschillende lokale kerken.

Hoe zich dit manifesteren zal in de kerkorde en kerkrecht heb ik hierbij buiten beschouwing gelaten; het kan in het verband van mijn artikel niet mijn taak zijn daarop in te gaan. Wel wil ik deze opmerking maken, dat alleen in het kerkrecht van de Rooms-Katholieke Kerk de universele kerk een duidelijke gestalte gekregen heeft in „de stoel van Petrus”; bijna alle andere kerken zijn met hun kerkrechtelijke vormgeving niet verder gegaan dan tot het vormen van landskerken, dus lokale kerken in een der bovengenoemde betekenissen. (De orthodoxe patriarchaten zijn niet zozeer aan landsgrenzen, maar wel aan geografisch beperkte grenzen gebonden, afgezien van verbindingen met de „diaspora”.) In de Wereldraad van Kerken heeft men in de laatste jaren gepoogd deze leemte te vullen met het begrip „conciliariteit”, doch verder dan discussies hierover is men nog niet gekomen. Wat de Romana betreft, haar duidelijke voor-

deel heeft ook nadelen: wordt de „Eigenständigkeit” der locale kerken door haar kerkrecht voldoende gerespecteerd?

Ten tweede: een centraal theologisch probleem bij ons onderwerp is dat van de identiteit van een locale kerk. De kerken in de derde wereld beklagen zich, dat zij hun identiteit niet vinden kunnen door de overmacht van westerse beïnvloeding. Tegelijkertijd ontgaat het de leden van die kerken, die enige tijd in Europa of Noord-Amerika doorbrengen, niet, dat de kerken daar zich in een identiteitscrisis bevinden. Het lijkt mij erg nodig, dit begrip identiteit theologisch uit te diepen.

Dr. L. Laeyendecker heeft in zijn Leidse inaugurele oratie, „Identiteit in discussie” aangetoond, in welke moeilijkheden de filosofie en de sociologie komen met het begrip identiteit. Zou het de theologie anders vergaan? Ik ontleen aan de rede van Laeyendecker enkele omschrijvingen: identiteit is „persoonsgelijkheid, in de zin dat men de persoon is waarvoor men zich uitgeeft”. Toegepast op ons onderwerp: is een Afrikaanse kerk werkelijk een Afrikaanse kerk? In filosofische woordenboeken, zegt L., „komen vooral twee betekenissen naar voren: identiteit als het eigene en onderscheidende en identiteit als het blijvende in de verandering. Deze twee betekenissen houden wel op de een of andere wijze verband met elkaar, maar dat verband is niet onmiddellijk duidelijk”.<sup>11)</sup>

Ik laat nu de filosofische en sociologische problematiek daar en stel de vraag: speelt het identiteitsprobleem een rol in het Nieuwe Testament? Enerzijds is te zeggen: en de gelovige en de ecclesia ontvangen hun identiteit van Christus. Hier zouden vele plaatsen ter adstructie te noemen zijn, ik volsta met enkele die op de ecclesia betrekking hebben: met het oog op de partijstrijd in de gemeente te Korinthe vraagt Paulus: „Is Christus gedeeld?” (1 Kor. 1 : 12). En in Kol. 3 : 12 spreekt hij over het aandoen van de nieuwe mens, „die vernieuwd wordt tot volle kennis naar het beeld van zijn Schepper, waarbij geen onderscheid is tussen Griek en Jood, besneden of onbesneden, barbaar en Scyth, slaaf en vrije, maar alles en in allen is Christus”. Toch – en dat is het tweede – speelt er in het Nieuwe Testament reeds een geweldig identiteitsprobleem: Paulus heeft gestreden met al wat in hem was voor de eigen identiteit van de gemeenten uit de heidenen tegenover de Joods-christelijke gemeenten. Het beroemde conflict van Paulus met Petrus (Gal. 2 : 11–14) gaat daarover. Wij kunnen niet hoog genoeg denken van de christelijke vrijheid

die aan de Jood Paulus geschonken werd, dat hij, de voormalige Farizeeër, zo kon opkomen voor de eigen identiteit van de door hem gestichte gemeenten. Deze strijd hing samen met de overgang van het Evangelie van Joodse bodem naar die van de Grieks-Romeinse cultuur. Wanneer door de moderne zending het Evangelie is overgegaan naar de Aziatische, Afrikaanse en Latijns Amerikaanse culturen, mogen de christenen daar dan niet aan Paulus' strijd het recht ontleen om ook voor hun Aziatische, Afrikaanse en Latijns Amerikaanse identiteit op te komen? Evenwel – zonder het eerstgenoemde te vergeten: onze eigenlijke identiteit is die van het „in Christus zijn” en daarin is „geen onderscheid”.

Ik kan niet nalaten hier een merkwaardige passage te citeren uit het boekje van A. A. van Ruler, „Theologie van het apostolaat”. Op een bepaalde plaats van zijn betoog stelt hij de vraag: „Wat is de plaats van het heidendom, van de heidense existentie in het rijk van God?” en gaat dan aldus verder: „Welke waarde hebben voor God die onbegrijpelijk diepe mystiek, die onbegrijpelijk hoge speculatie, de natuurbeleving, de kunst, de wetenschap, de gehele cultuur, zoals zij opkomt uit de levensdrift en de spiritualiteit van de heidense natuur? Wij staan hiermee voor de vraag naar de katholiciteit, niet alleen van de kerk, maar ook van het christelijk geloof en van het rijk van God. Moet hier – hard en radicaal – alles worden afgewezen als alleen maar leugen en afgodendienst? En moet dan vanuit het Woord en de Geest een nieuwe, eigen christelijke cultuur worden opgebouwd? En kan dit? Of moeten wij preuts alleen in het geloof leven, over een smalle rand door de tijd, zonder uitbreiding in enige gestalte? Of is het mogelijk, in het christelijk geloof de vruchten der heidense existentie te omvatten, te integreren en zo te komen tot de stelling, dat christendom is: vermenging van openbaring en heidendom? Mij dunkt: wat christologisch niet kan, kan pneumatologisch wel.”<sup>12)</sup> Hier breek ik het citaat af. Men leze zelf verder in dit boekje. Het tot dusver gezegde en aangehaalde moge volstaan om duidelijk te maken, dat de identiteit van locale kerken een uitermate belangrijk probleem is.

Ten derde – de kerken in de derde wereld beklagen zich erover dat zij tegelijk met het Evangelie, dat zij van harte omhelsd hebben, een hele hoop Europees-Amerikaanse ballast hebben moeten aanvaarden en dat de massieve Europees-Amerikaanse „assistentie” die zij ontvangen, hen

verhindert zich van die ballast te ontdoen. Zo komen wij nooit tot onze eigen identiteit, zeggen zij, en daarom: moratorium. Dit punt hangt uiteraard nauw samen met het vorige. Wanneer er waarheid zou schuilen in Van Ruler's gewaagde stelling: Christendom is vermenging van openbaring en heidendom, zouden de christenen in de derde wereld schoon gelijk hebben met hun protest, dat hun de overname van het Europees-Amerikaanse christendom is opgedrongen. Hun pogingen om het Evangelie van deze ballast te bevrijden, zouden dan door ons met de grootste opmerksaamheid gevolgd moeten worden, want daarvan zou een zuivering en loutering van ons christendom een voor ons zeer heilzaam gevolg kunnen zijn. Immers, de „vermenging” waarvan Van Ruller sprak, zal toch nooit een definitieve mogen zijn, nooit tot een statisch evenwicht mogen leiden. Te minder omdat de „vermenging” met vroegere stadia van het Europese „heidendom” voor de missionaire taak in Europa heden-tendage meer een belemmering dan een aanbeveling betekent!

Er is nog iets anders. Toen ds. Y. Schaaf afscheid nam van zijn werk voor het Kameroenese Bijbelgenootschap, heeft hij op verschillende plaatsen een lezing gehouden met als titel: „Is de Bijbel een Europees boek?” Al zijn Kameroenese toehoorders beantwoordden die vraag bevestigend! Het was voor hen een verrassing te horen te krijgen, dat de Bijbel helemaal geen Europees, maar een Oriëntaals, beter: een Israëlitisch boek is. De overmacht van de westerse zending continueert de opvatting, dat het christendom een Europese religie is. Niet van Europa, maar van Jeruzalem is het Evangelie uitgegaan. En de gojim, of zij nu Europeanen of Aziaten of Afrikanen zijn, worden uitgenodigd zich als wilde loten te laten enten op de stam van Israel (Rom. 11 : 17) – zonder echter genoodzaakt te zijn de Joodse identiteit aan te nemen, maar met de vrijheid voor een eigen identiteit (zie boven, punt 2). Of het moratorium een geëigend middel is om dit probleem op te lossen, laat ik nu in het midden; dat dit probleem door de oproep tot een moratorium scherp gesteld wordt, is belangrijk; het is verwant met de oproep van Kraemer tot een „radicale omkeer”. Ten vierde, de oproep tot een moratorium stelt aan de kerken in het Westen de vraag, waarom zij de zendingsterreinen in hun onmiddellijke omgeving zo verwaarlozen. Is jullie „zending” in verre landen misschien een compensatie voor jullie tekortschieten in eigen land? Zo wordt 'the call for a moratorium' een oproep om eindelijk eens ernst te maken met

het wachtwoord 'mission in six continents'. In de uitlatingen hierover wordt dan meestal verwezen naar speciale groepen, zoals gastarbeiders en ethnische minderheden. De situatie in Europa is echter nog veel veront-rustender. Het grootste deel van de arbeiderswereld en van de jeugd staat buiten de kerk en verwacht niets meer van de kerk. En het lijkt wel of de kerken, lofwaardige inspanningen van enkelingen en groepen niet te na gesproken, zich hier al bij hebben neergelegd.

Het apostolaat, dat in de laatste decennia in de theologische bezinning over de ecclesiologie meer en meer centraal is komen te staan, is in de kerkelijke praktijk een randverschijnsel en in de theologische opleiding een bijvakje. Het lijkt wel of de kerken, verdoofd en versuft door de springvloed van de secularisatie, zich terugtrekken op het pastoraat onder degenen die nog in de kerk komen. (U moet eens letten op dat woordje „nog” in uitlatingen over het kerkelijk leven; het is onthullend voor het défaitisme.)

Nogmaals, de inspanningen van enkelingen en groepen niet te na gesproken en ik wil eraan toevoegen: de trouwe arbeid van velen. Maar de kerken over het geheel maken deze indruk. Zij staan buiten wat er leeft onder de jeugd en in de arbeiderswereld. De studies over missionaire gemeentestructuren hebben aan de praktijk weinig veranderd. De vragen die de christenen uit de derde wereld ons hierover stellen, treffen in de roos. Wanneer Hoedemaker tegen het einde van zijn artikel in dit nummer de vraag stelt: „Is zending niet vóór alles het gezamenlijk dragen van de armoede in de gestalte van de dienst aan de anderen, aan de wereld?” zou ik deze vraag in deze zin bevestigend willen beantwoorden, dat wij door onze geestelijke armoede, blijkend uit onze onmacht tegenover de zendingengebieden in eigen omgeving, niet meer vanuit een positie van rijkdom en van superioriteit de kerken in de derde wereld kunnen ontmoeten. Misschien hebben wij hun „assistentie” meer nodig dan zij de onze. Alle „zendingproblemen” zoals die van approach, communicatie, evangelisatie, presentie, woord en dienst, evangelisatie en de economische sociale, politieke en culturele contexten, waarover wij met het oog op zending in de verte zo afstandelijk discussiëren, liggen vlak voor onze deur, ook vlak voor onze kerkdeuren.

Mijn laatste „theologische reflectie” betreft het verband tussen de 'call for a moratorium' en de strijd van de derde wereld om zich te ontworstelen

aan de economische en culturele overmacht van het Westen. De kerken in de derde wereld zijn daarin in hoge mate geïnteresseerd en stellen zich daarachter. Terecht. Terecht vragen zij ook van de kerken in de westerse wereld, zich voor deze strijd te interesseren en de partij van de armen en verdrukten te kiezen. Maar hier rijzen wel allerlei theologische problemen. Visser 't Hooft heeft in dit verband in Uppsala 1968 het begrip „ethische ketterij” ingevoerd.<sup>13)</sup> Precies als bij het begrip „dogmatische ketterij” rijst dan echter de vraag: hoever men het moet doorvoeren. Ja, misschien is het in de ethiek en speciaal in de sociale en politieke ethiek nog moeilijker door te voeren, omdat daarbij een analyse van de maatschappelijke en politieke problemen een rol speelt, waarbij ook christenen tot verschillende conclusies kunnen komen. Wel is op dit terrein de taak van het „ontmaskeren” van „niet-theologische factoren”, c.q. gevestigde belangen, zeer dringend. Maar ook zo is niet te verwachten, dat alle christenen tot éénzelfde maatschappelijke en politieke visie zullen komen. Moet de eenheid der kerk (de ecclesia) dan desnoods maar worden opgeofferd?

In het denken van de Wereldraad van Kerken is het woord „bevrijding” centraal komen te staan, eerst in Bangkok en nu weer in Nairobi. Het is juist, dat „vrijheid” en „bevrijding” centrale bijbelse begrippen zijn, die in het verleden door kerk en theologie vaak zijn verwaarloosd. Maar het is wel zaak, de bijbelse inhoud van deze begrippen goed te peilen.

Volgens Paulus richt de hoop van de ganse schepping zich erop, dat de schepping „bevrijd zal worden tot de vrijheid van de heerlijkheid der kinderen God” (Rom. 8 : 21). Vrijheid is zo het eschatologische doel. Maar die eschatologische vrijheid wordt nu reeds geschonken in het geloof: „Opdat wij waarlijk vrij zouden zijn, heeft Christus ons vrijgemaakt” (Gal. 5 : 1). Paulus richtte deze goede boodschap tot heren en slaven. Hij kon er niet aan denken, de toenmalige structuren van de samenleving te veranderen, maar in die structuren verkondigt hij reeds vrijheid voor allen. In onze tijd is er een wijdverbreide beweging tot verandering van samenlevingsstructuren, opdat er meer menselijke vrijheid gerealiseerd kan worden. Christenen, tot vrijheid geroepen, behoren daarin te participeren. (Eigenlijk behoorden zij voorop te gaan!) Maar laten wij de tegenkrachten niet onderschatten. Laten wij geen valse illusies wekken. De vrijheid waartoe Christus vrijmaakt is niet identiek met de vrijheid

die een bevrijdingsbeweging op het politiek-economisch-sociale vlak hoopt te bereiken. Er is echter wel een verband tussen. Goedverstaan is de vrijheid die Christus schenkt een nooit opdrogende krachtbron voor die strijd in de aardse werkelijkheid. Ook in 'a situation of captivity' (en die zijn er nogal wat in de huidige wereld) zal de kerk in het verborgen de vlam van de vrijheid brandende moeten houden. Maar de weg van de kerk (de ecclesia) door de wereldgeschiedenis is niet die van een menselijke bevrijdingsbeweging. Christenen kunnen door hun geloof in Christus de Bevrijder gemotiveerd worden om aan zulk een bevrijdingsbeweging deel te nemen en de kerk als geheel zal daaraan haar sympathie niet mogen onthouden. Maar zelf is de kerk een andere bevrijdingsbeweging: zij ziet terug op de bevrijding door Christus' kruis en opstanding, zij ziet vooruit naar de vrijheid die aan de ganse schepping beloofd is en zij leeft nu reeds, als het moet 'in captivity', van de vrijheid van het „in Christus” zijn; en vandaaruit werkt zij en strijdt zij voor het oprichten van „tekenen van bevrijding”.

Dit zijn enkele theologische reflecties over de wijdere context van de oproep tot een moratorium.

Tenslotte – op een consultatie in Kuala Lumpur in 1971 over Missionary Service in Asia Today, waar de hele problematiek reeds ter tafel kwam, werden twee alternatieve oplossingen aangegeven: 1. het systeem ontmantelen (dat is de moratorium-oplossing, al werd dit woord toen nog niet gebruikt); 2. het systeem radicaal veranderen.<sup>14)</sup> Wanneer de oproep tot een moratorium als effect zou hebben, dat ernst gemaakt werd met het tweede alternatief, zou de oproep een zegen blijken te zijn geweest.

1) In dit nummer, p. 420.

2) Ik citeer dit artikel uit de Nederlandse vertaling *De zending in de wisseling der tijden* in de bundel *Uit de nalatenschap van dr. H. Kraemer*, Kampen 1970, p. 70–82. De feestbundel voor E. Brunner heet *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt*, Zürich/Stuttgart 1959.

3) Zo de Statenvertaling en de Willibrord-vertaling. De vertaling N.B.G. heeft „Verdraagt elkanders moeilijkheden”, wat overigens ook zeer toepasselijk is op ons probleem!

4) *The Calling of the Church to Mission and to Unity*. Statement Central Committee WCC, Rolle 1951.

5) Walter Holsten, *Das Kerygma und der Mensch*. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft. München 1951, S. 45.

- 6) H. Bergema, *Universaliteit en eigen kring in de missiologie* (inaug. or.), Kampen 1956, p. 20-22.
- 7) *De betekenis van „niet-theologische factoren” in het oecumenisch streven*, in *Ûit de nalatenschap van dr. H. Kraemer*, p. 91-98.
- 8) Leny Lagerwerf, *Een sociologische benadering van „wederkerige assistentie van kerken”*, *Wereld en Zending* 1973, no. 1, p. 73-81.
- 9) T.a.p., p. 98.
- 10) F. J. Verstraelen, *An African Church in Transition. From Missionary Dependence to Mutuality in Mission. A Case-Study on the Roman Catholic Church in Zambia*. Uitgave: I.I.M.O., Boerhaavelaan 43, Leiden, 1975.
- 11) L. Laeyendecker, *Identiteit in discussie*. Meppel 1974, p. 4.
- 12) A. A. van Ruler, *Theologie van het apostolaat*. Nijkerk z. j. (1954), p. 32 v.
- 13) 'It must become clear that church members who deny in fact their responsibility for the needy in any part of the world are just as much guilty of heresy as those who deny this or that article of the faith.' *The Uppsala Report 68*, Geneva 1968, p. 320.
- 14) *Exchange* no. 2 (1972), p. 8 v.

Aan dit nummer werkten mee:

- C. H. Koetsier,  
secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de Gereformeerde Kerken.
- F. J. Verstraelen,  
adjunct-directeur Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica,  
afd. missiologie, Leiden.
- L. A. Hoedemaker,  
lector in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Groningen.
- J. M. Hogema,  
lid hoofdbestuur Nederlandse Provincie van de Congregatie van de H. Geest  
te Gemert.
- Ph. Quarles van Ufford,  
wetenschappelijk hoofdmedewerker voor de niet-westerse sociologie aan de  
Vrije Universiteit te Amsterdam.
- E. Jansen Schoonhoven,  
oud-hoogleraar in de missiologie aan de Rijksuniversiteit te Leiden.
- J. M. van Engelen,  
studiesecretaris Nederlandse Missieraad en docent missionaire planning aan  
de Katholieke Universiteit te Nijmegen.