

wereld
en zending
tijdschrift voor
missiologie

Aan dit nummer werken mee:

Hans-Ruedi Weber,
directeur van de afdeling voor bijbelstudie van de Wereldraad van Kerken.

Gabriel M. Setiloane,
is afkomstig uit Zuid-Afrika; promoveerde op een studie over de Gods-
conceptie in een van de afrikaanse stamgodsdiensten en is momenteel werk-
zaam als secretaris van een zendingsinstantie in Zwitserland.

Musa Suudi,
palestijns Arabier; werkzaam als wetenschappelijk medewerker aan het
Instituut voor het Moderne Nabije Oosten van de Universiteit van Amster-
dam.

Georges Khodre,
metropoliet te Mont Libanon; oprichter van de Orthodoxe Jeugd Beweging
in Beirut; hij is theoloog en jurist.

Elias Chacour,
grieks-katholiek priester in een plaats bij Haifa, Israel; lid van de Regen-
boog Groep, een gespreksgroep van joden en christenen in Jeruzalem en
zet zich zeer in voor een beter begrip tussen joden en arabieren.

A. C. Ramselaar,
secretaris van de Katholieke Raad voor Israel.

E. Flesseman-van Leer,
doctor in de theologie; lid van de commissie Faith & Order van de Wereld-
raad van Kerken en krachtens afkomst en interesse diep betrokken bij de dia-
logen in het Midden-Oosten.

S. Gerssen,
secretaris van de Hervormde Raad voor de verhouding van Kerk en Israel.

De redactie van dit speciale nummer werd toevertrouwd aan dr. A. de Kuiper,
die gepromoveerd is op een proefschrift: „Israel tussen Zending en Oecumene”.
Dr. De Kuiper werkte jarenlang in Indonesië als docent en bijbelvertaler en is
momenteel secretaris van de afdeling bijbelwerk bij het Nederlands Bijbel-
genootschap te Amsterdam.

INHOUDSOPGAVE

„WERELD EN ZENDING”, JAARGANG 1974

	A. Artikelen	blz.
H. van Beek	De kerkelijke en socio-politieke situatie op Madagascar	91
C. J. L. Bertholet	Bevolkingsproblemen en Katholieke verantwoor- delijkheid	168
A. Boesak	Gedékoloniseerde menselijkheid. Zwarte Theolo- gie en de strijd om mensenrechten	265
E. Chacour	De houding van de Arabische christenen ten op- zichte van Israel	448
J. M. van Engelen	Verslag deelname aan de „negende week voor vragen van de wereldkerk” te Fribourg, Zwitser- land	76
J. M. van Engelen/ J. van Lin	Missie. Het doorbreken van een impasse	141
D. C. Epps	Rechten van de mens	241
R. M. Fagley	Het Protestantse 'aggiornamento' ten aanzien van het bevolkingsvraagstuk en verantwoordelijk ouderschap	197
E. Flesseman-van Leer	De Bijbel in het Midden-Oosten	457
S. Gerssen	Literatuurlijst Midden-Oosten nummer	466
A. de Groot	Wederkerige missionaire assistentie. Lippendienst of evangelische utopie?	122
J. A. Hebly	Mensenrechten in Sowjet-Rusland en de consul- tatie van de Wereldraad van Kerken	282
I. P. C. van 't Hof	Bekering en zending	35
G. Khodre	De christenen in het Nabije Oosten en de theo- logische gevolgen van het Palestijnse vraagstuk Het dilemma Wu-Wang. Christenen in Nieuw China	439
D. Kooiman	Werkelijkheid en visie - China 1974	387
R. P. Kramers	Christelijke waarden in 2012. Ontwikkeling, we- reldbevolking en een nieuw ethos	356
C. S. I. J. Lagerberg	Christelijke waarden in 2012. Ontwikkeling, we- reldbevolking en een nieuw ethos	187
L. Lagerwerf	Bibliografie van in Nederland en België versche- nen missiologische literatuur in het jaar 1973	156

H. Leeuwenberg	Enkele overwegingen over de wenselijkheid en mogelijkheden om de bevordering van sociale, economische en culturele mensenrechten in de doelstellingen van Amnesty International te integreren	304
H. Mintjes	De Islam en de rechten van de mens. Aspecten van huidig muslimes denken	286
A. C. Ramselaar	De Rooms-Katholieke Kerk en Israel	451
G. T. Rothuizen	Zedelijke aspecten van het bevolkingsvraagstuk	209
J. A. Scherer	China en de Kerk. Hernieuwing van gemeenschap	338
J. Schrama	De staat van beleg in de Philippijnen: een uitdaging voor de kerken	104
G. M. Setiloane	Is de joods-christelijke dialoog ook voor Afrika belangrijk?	421
J. Spae	De theologie en de nieuwe Maoïstische mens	322
K. A. Steenbrink	Nederlandse dialoogstudies en -ervaringen	13
W. Straathof	Java Soenda Religie: geschiedenis, leer en denkwijze	48
M. Suudi	Palestina, een vreedzame en rechtvaardige oplossing	427
J. Verkuyl	Over de theologische fundering van mensenrechten en de praktische effectuering ervan in de context van deze tijd	244
L. Vischer	Enkele theologische overwegingen rondom het „Programma tot Bestrijding van het Racisme” (P.C.R.)	3
H. R. Weber	De dialoog tussen Joden en Christenen: een Noord-Atlantische aangelegenheid?	409
H. W. te Winkel	'Laity abroad' - zoekend verder	65
—	Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica	223

B. *Boekbesprekingen*

<i>J. Verkuyl</i> , Jezus Christus de Bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen (de betekenis van de Wereldconferentie voor Zending en Evangelisatie in Bangkok)	A. de Kuiper	82
Ter Herkenning - tijdschrift voor christenen en joden	A. de Kuiper	83

<i>D. J. Kohlbruggel</i> / <i>J. van der Werf</i> , De ware Jozef	A. Th. van Leeuwen	84
<i>Josef Amstutz</i> , Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission	J. M. van Engelen	85
<i>D. J. Kohlbruggel</i> / <i>J. van der Werf</i> , De ware Jozef	D. C. Mulder	226
<i>H.-W. Gensichen</i> , Glaube für die Welt	H. Rosin	232
<i>H. H. Rosin</i> , 'Missio Dei'	J. M. van Engelen	311
Mission au temps des révolutions. Rapports, échanges et carrefours de la XLIIe semaine de missiologie de Louvain 1972	E. Jansen Schoonhoven	313
<i>G. Oosterwal</i> , Modern Messianic Movements	F. C. Kamma	314
J. van Raalte, Secularisatie en Zending in Suriname	J. Vernooij	317
<i>S. de Jong</i> , Een Javaanse levenshouding	S. Roosjen	402
Een nieuw missionair tijdperk - Bisschoppelijke Brieven no. 5	J. M. van der Linde	403

Redactie en
administratie:
Prins Hendriklaan 37
Amsterdam-7

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

Abonnementsprijs
f 15,— per jaar

Studenten-abonn. f 10,—
Losse no's f 3,50

Abonnementsprijs voor
België Bfrs 215 per jaar

Verschijnt
twee-maandelijks

Wereld en Zending

TIJDSCHRIFT VOOR MISSIOLOGIE

Redactie

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

	<i>Inhoud:</i>	<i>pag.</i>
	Ter inleiding	1
<i>L. Vischer</i>	Enkele theologische overwegingen rondom het „Programma tot Bestrijding van het Racisme“ (P.C.R.)	3
<i>K. A. Steenbrink</i>	Nederlandse dialoogstudies en -ervaringen	13
<i>I. P. C. van 't Hof</i>	Bekering en zending	35
<i>W. Straathof</i>	Java Soenda Religie: geschiedenis, leer en denkwijze	48
<i>H. W. te Winkel</i>	'Laity abroad' - zoekend verder	65
<i>J. M. van Engelen</i>	Verslag deelname aan de „negende week voor vragen van de wereldkerk“ te Fribourg, Zwitserland	76
	Boekbesprekingen	82

Ter inleiding

Dit nummer van „Wereld en Zending“ is weer een zgn. vrij nummer, namelijk niet gebonden aan één thema.

In de eerste plaats nemen wij een urgent artikel op van dr. Lukas Vischer uit Genève, onder de titel: Enkele theologische overwegingen rondom het „Programma tot Bestrijding van het Racisme“ (P.C.R.). Dit Programma heeft in de gehele wereld discussies wakker geroepen en staat ook in Nederland op de agenda van synodale vergaderingen. Intussen loopt het eerste mandaat van het P.C.R. ten einde en moet binnenkort beslist worden over de vraag of het mandaat verlengd zal worden en wat de inhoud van het tweede mandaat zal zijn. In deze periode schreef dr. Lukas Vischer een discussienota, waarvan men hopen mag dat deze ook op de tafel van synodale vergaderingen zal komen. Dr. Vischer is duidelijk voorstander van voortzetting van het mandaat. Maar wij hopen met hem, dat nu dieper dan bij het begin de doelstellingen en de strategieën van dit Programma aan de orde zullen worden gesteld en vooral ook de samenhang met de andere activiteiten van de Wereldraad van Kerken.

In de tweede plaats nemen wij een artikel op van drs. K. A. Steenbrink over Nederlandse dialoogstudies en -ervaringen. Drs. Steenbrink, die gedurende enige maanden waarnemend onderdirecteur was van de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, heeft van die gelegenheid gebruik gemaakt om de ontwikkelingen over de theologische achtergronden van de dialoog tussen de verschillende godsdienstige gemeenschappen in Rooms-Katholieke en Protestantse kring na te gaan en ook de in Nederland schaarse praktische ervaring met dialogen te registreren. Hoewel dit artikel niet uitputtend kan worden genoemd, geeft het een boeiende voorlopige introductie.

In de derde plaats vindt u in dit nummer een artikel van dr. I. P. C. van 't Hof over „Bekering en zending“. Vooral onder invloed van Peter Beyerhaus en de Frankfurter Erklärung is de discussie over de relatie zending en bekering weer in het centrum van de aandacht. Zonder zich te verliezen in enige vorm van polemiekt tracht dr. Van 't Hof de bijbelse kernwoorden 'sjub' (Hebreeuws) en 'metanoia' (Grieks) (bekering) te

analyseren en hij laat zowel exegetisch als dogmatisch en missiologisch zien hoe 'sjub' en 'metanoia' het totale leven omvatten. „Het gaat om een appèl tot persoonlijke navolging van Christus en om een arbeid aan de sjalomisering van de aarde.”

Een belangrijke bijdrage tot het doorbreken van onvruchtbare dilemma's in de zgn. tegenstellingen tussen 'evangelicals' en 'ecumenicals'.

In de vierde plaats is in dit nummer ruimte gemaakt voor een studie in de lokale sfeer. Drs. W. Straathof werkte als R.K. missionaris in Indonesië (West-Java) zes jaar lang nauw samen met een stroming, die wordt aangeduid als de Java Soenda Religie in Tjigugur en omgeving. Deze stroming behoort tot de zgn. Kebatinan bewegingen in Indonesië, de mystieke stromingen die naast de orthodoxe Islam zijn ontstaan en gevoed worden uit oude, vóór-moslimse denk- en gedragspatronen. Deze stroming heeft zichzelf ontbonden onder druk van de overheid in 1964 en de volgelingen hebben toen contact gezocht met het Rooms-Katholieke episcopaat in Tjeribon. Het verhaal van de ontwikkeling van dit contact heeft pater Straathof beschreven. Aan de V.U. te Amsterdam promoveerde dr. S. de Jong over een Javaanse variant van de Kebatinan beweging. Het is boeiend om de spiritualiteit van deze Soedanese variant in dit artikel te mogen ontmoeten.

Voorts nemen wij in dit nummer in aansluiting aan een goede oude gewoonte een artikel op over het werk van „Kerk Overzee” van de hand van dr. H. W. te Winkel, die dit werk als lid van de commissie „Kerk Overzee”, maar ook uit eigen ervaring kent. Dr. te Winkel schetst de veranderingen in de arbeid van westerse uitgezonden krachten in de ontwikkelingslanden en legt de nadruk op de vele vragen en onzekerheden waarmee deze arbeid in deze fase is omringd. Deze fase vraagt om diepere voorbereiding en oriëntatie en om de bereidheid op een kompas te varen ook als je de kusten niet ziet en het zicht gering is.

Na de artikelen vindt u een verslag van drs. J. M. van Engelen over de verschillende belevenissen en bijdragen op de „negende week voor vragen van de wereldkerk”, die in juli 1973 in Fribourg, Zwitserland, werd gehouden.

Tenslotte nemen wij – zoals gebruikelijk – zoveel mogelijk boekbesprekingen op.

J. Verkuyl, eindredacteur

L. VISCHER

Enkele theologische overwegingen rondom het „Programma tot Bestrijding van het Racisme” (P.C.R.)*

Het P.C.R. was en is bedoeld als een actie-program. Een kwaad verschijnsel, dat duidelijk in strijd is met het Evangelie, werd als doelwit gekozen, namelijk het racisme. De urgentie van de strijd liet geen ruimte voor uitgebreide voorafgaande discussies. Hoe vaak zijn belangrijke stappen die gedaan moesten worden niet voorkomen door de beslissing, dat eerst theologisch onderzoek en gesprek moesten worden ondernomen. Het P.C.R. heeft dit gevaar vermeden en is direct aan het werk gegaan. Nu het P.C.R. de fase van het tweede mandaat tegemoet gaat, is de situatie wellicht verschillend. Enige theologische bezinning is nu wel vereist om de koers te bepalen, die gekozen moet worden, zij het niet met het doel om theologisch te rechtvaardigen wat gedaan is. Theologie verwordt tot ideologie als ze simpelweg wordt gebruikt om een stellingname te ondersteunen, die reeds ingenomen werd. De bezinning moet juist ten doel hebben om de themata te verhelderen die in de loop van de laatste jaren aan de orde kwamen. Welke problemen kwamen tevoorschijn toen de kerken geconfronteerd werden met het P.C.R.? Welke onderwerpen vereisen aandacht wanneer we verder willen gaan?

De volgende overwegingen zijn wellicht bruikbaar voor de discussies:

1. HET DOEL VAN DE WERELDGEMEENSCHAP

De naam van het Programma zelf werpt een vraag op. „Programma tot Bestrijding van het Racisme” is op het eerste gezicht een negatieve naam.

* Op verzoek van de commissie voor de strijd tegen het racisme van de Wereldraad van Kerken schreef dr. Lukas Vischer, de secretaris van de commissie voor „geloof en kerkorde” een discussienota, die enkele overwegingen bevat over de theologische implicaties van dit Programma. Dr. Vischer vroeg ons op het voorlopige en fragmentarische dat zo'n werkstuk heeft te wijzen. Wij nemen het op, omdat met enkele uitzonderingen nog weinig aandacht is geschonken aan de theologische achtergrond van dit Programma. Nu binnenkort over de verlenging van het mandaat van het P.C.R. wordt gesproken en beslist, leek het nuttig dit stuk nu te plaatsen.

De vraag moet gesteld worden: Wat is de positieve inhoud van deze strijd? Bestrijding van racisme: waarvoor?

Wanneer het Programma zal worden voortgezet, is het van belang om meer expliciet het positieve doel te omschrijven dat alle inspanningen bezielt. Het is waar, maar niet voldoende te zeggen dat racisme een kwalijk verschijnsel is. Wat zijn de positieve criteria om de relaties tussen verschillende rassen te toetsen?

Het P.C.R. heeft zich altijd gerealiseerd, dat racisme beïnvloed is door sociale, economische en politieke factoren. Het is niet alleen een zaak van persoonlijk menselijk respect waarom het in die strijd gaat. Racisme treedt gewoonlijk op in combinatie met sociale en economische onderdrukking. Het kan alleen worden bestreden wanneer wij ons eveneens laten betrekken in de strijd tegen deze factoren. De crux van het probleem is de macht van de onderdrukkers en de machteloosheid van de onderdrukten. Er is geen hoop voor de overwinning van raciale discriminatie zolang de ongelijkheid niet overwonnen is. „Herverdeling van de macht”, dat is een van de overwegingen van het P.C.R. geweest. Twee vragen rijzen hier op:

a. De Wereldraad van Kerken is vaak beschuldigd van eenzijdigheid door de speciale keuze van één kwaad verschijnsel, namelijk het racisme. Kan er enige reden worden aangevoerd voor dit eenzijdige accent? Is racistische onderdrukking erger dan enige andere onderdrukking? Moet daarom de strijd tegen racisme niet onontkoombaar leiden tot betrokkenheid bij een veel wijdere strijd voor sociale, economische en politieke gerechtigheid? Het moge goed zijn geweest dat wij ons concentreerden op één aspect van de strijd, maar zijn wij niet verplicht om een veel meer omvattende visie te ontwikkelen op een rechtvaardige maatschappij?

b. Waar leidt het geven van macht aan de machtelozen toe? Macht is altijd dubbelzinnig. Herverdeling van macht moet daarom geleid worden door een visie op een rechtvaardige samenleving.

Deze opmerkingen bedoelen te zeggen, dat enige bezinning vereist is om uit te leggen wat de maatschappijvorm is waarnaar wij streven. Vele aspecten zouden hier kunnen worden genoemd. Een van die aspecten kiezen wij uit. Het P.C.R. schijnt te vooronderstellen het visioen van een wereldgemeenschap waarin niet alleen alle rassen, maar ook alle naties een rechtvaardig aandeel hebben in een internationale verantwoorde

maatschappij. Een samenleving waarin elk onderdeel in staat wordt gesteld zichzelf te zijn en zijn eigen identiteit te ontwikkelen. De strijd tegen racisme moet als het goed is worden verstaan als een bijdrage tot dit doel. Als dat duidelijk wordt, dan zal tevens duidelijk aan het licht treden, dat het P.C.R. een deel is van een veel bredere en diepere strijd. De beschuldiging van eenzijdige selectie kan worden verworpen door te wijzen op de noodzaak van concreetheid. De concentratie op één kwaad verschijnsel is geen eigenmachtige keuze, maar een bijdrage tot dit meer uitgebreide doel. Verder verliest het praten over „herverdeling van de macht” dan zijn abstract karakter. De macht die nagestreefd wordt heeft betrekking op een positief doel. Het is onderworpen aan het doel om een levensvatbare gemeenschap te stichten. „Herverdeling van de macht” betekent: met macht bekleeden om deelgenoten te worden in een wereldgemeenschap. Het P.C.R. heeft getoond, dat racisme niet kan worden aangepakt in elk land afzonderlijk. De toestand is veel gecompliceerder. Racisme wordt gecompliceerd door een netwerk van internationale relaties (kolonialisme, economische overheersing, enz.). De groeiende onderlinge afhankelijkheid van volken heeft zonder twijfel aan raciale discriminatie een meer acuut karakter verleend. Doordat de volken dichter bij elkaar gekomen zijn, hebben zich ook nieuwe vormen van overheersing ontwikkeld. Daarin is een urgente reden gelegen om meer expliciet de behoefte aan een wereldgemeenschap te accentueren.

Het doel van een wereldgemeenschap moet niet gebruikt worden om het recht van de onderdrukten te relativiseren. Het begrip wereldgemeenschap kan namelijk even gemakkelijk worden misbruikt als begrippen als verzoening, genade, enz. Daarom is het van belang om niet te wijzen op wereldgemeenschap als een weg om de status quo te handhaven. In feite stelt de visie op een wereldsamenleving eisen aan hen die macht hebben. Wat zijn de christelijke bronnen voor de bevordering van een wereldsamenleving? Het thema is telkens weer bestudeerd, maar we zijn nog maar aan het begin van een bevredigend antwoord op die vraag. Wat mogen wij vanuit het geloof verwachten? Mogen wij hopen op iets van een ‘nieuwe wereld’? Is er misschien een specifieke christelijke bijdrage door het scheppen van een balans tussen illusoire utopia’s enerzijds en défaitisme anderzijds?

2. CHRISTUS, MENS EN MENSELIJKHEID

De term wereldgemeenschap of wereldsamenleving roept de vraag naar identiteit wakker. Wie ben ik onder de mensen? Wat betekent een bepaald mens of een bepaald ras in het geheel der mensheid? Het P.C.R. heeft terecht primair het accent gelegd op de identiteit van de verdrukten. Het is interessant om de theologische literatuur te ontleiden die geschreven is over het rassenvraagstuk. In het algemeen is het accent gelegd op Christus, die concreet mens geworden is, niet mens-in-het-algemeen, maar die bepaalde Mens, een Jood uit het volk Israel, die ene man onder de onderdrukten die stierf aan het kruis. God heeft zichzelf geïdentificeerd met deze ene lijdende knecht. Hij heeft het recht van die ene mens bekrachtigd. Hij heeft de wijsheid van Kajaphas geweigerd, dat het nuttig is „dat één mens sterft ten behoeve van het volk”. God is met allen die verdrukt worden, met allen die als Jezus zijn. God is niet met de mens in het algemeen; God is met de uitgeworpenen en de ballingen.

Dit is echter niet de enige christologische taal, die in de Wereldraad van Kerken gebruikt wordt. Het is bijvoorbeeld de moeite waard om christologische uitspraken te vergelijken, die gedaan worden in de context van de dialoog met mensen van ander geloof. Het eerste ontwerp voor het werkstuk voor de vergadering van de Wereldraad in Addis Abeba gebruikte de formule, dat Christus 'humaniteit', 'menselijkheid' is geworden. Door de menselijke natuur aan te nemen, heeft Hij alle menselijke waarden geheiligd. Hij is de sleutel van Gods tegenwoordigheid in de geschiedenis. Hij is daar waar echte humaniteit is. De dialoog moet deze waarden ontdekken enz. Hier wordt dus het accent gelegd op de alomvattende aard van Christus en zijn Evangelie. Hij is niet een bepaald mens, maar Hij is de samenvatting van al wat menselijk is.

Ik ben van mening, dat deze beide uitspraken elkaar wederzijds uitdagen. Ze moeten in relatie tot elkander worden gebracht. Het is eenzijdig om te zeggen, dat Jezus een bepaald mens is geworden, omdat er een motivering in zijn menswording is die niet mag worden verwaarloosd. Zijn bepaalde identiteit is bestemd voor alle mensen. Anastasius gebruikte daarvoor een mooi beeld: Als een koning een stad binnentreedt, moet hij leven in een bepaald huis, maar door in één huis te wonen heiligt hij de hele stad.

Christologische uitspraken sluiten altijd anthropologische gevolgtrekkin-

gen in zich. Het zou boeiend zijn om door te gaan met dit thema onder dat gezichtspunt.

3. ECCLESIOLOGIE (gevolgtrekkingen voor de Kerk)

Het P.C.R. heeft op nieuwe wijze het thema van het wezen der kerk aan de orde gesteld. In de eerste plaats of de christelijke gemeenschap uiteindelijk niet een bepaalde 'integratie' vereist, hoewel er aanvankelijk veel kan en moet worden gezegd tegen integratie. Zolang er geen echte wederzijdse aanvaarding is, is integratie een zinloze vertoning. Als integratie betekent, dat de ene partner wordt geïntegreerd in een machtsstelsel dat door de ander wordt beheerst, dan is het een parodie om dat integratie te noemen. Maar wat is de bedoeling van de eenheid in Christus? Hoe kan deze eenheid tot uitdrukking worden gebracht? Zou het uiteindelijke doel kunnen zijn „een vrije en verzoende diversiteit”? Welke term ook wordt gebruikt, de eenheid veronderstelt het samen deelnemen bij beker en wijn aan de tafel van de Heer.

Dat betekent niet, dat deze echte eenheid haastig moet worden verworven. Separatie kan wel eens vereist worden om de relaties te verhelderen; terugtrekken kan wel eens nodig zijn om de nieuwe identiteit te verwerklijken. Hoe kunnen deze overgangsstadia het uiteindelijke doel van gemeenschap dienen?

Het P.C.R. heeft het ecclesiologische thema zelfs op een dieper niveau aan de orde gesteld. De vraag komt op: hoe kan de kerk bijdragen leveren aan de wereldgemeenschap, hoe kan ze een gemeenschap worden die als een gist een nieuwe kwaliteit van menselijk leven mogelijk maakt op alle niveaus? De studie van de afdeling „geloof en kerkorde” over „de eenheid van de kerk en de eenheid der mensheid” is op dat thema ingegaan, maar is niet verder gekomen dan tot een begin van het onderzoek dat daarvoor nodig is.

Twee gezichtspunten schijnen mij van uitzonderlijk belang:

- a. De kerk kan alleen dan een gist zijn als ze zelf een verzoende gemeenschap is. Ze kan niet spreken over de behoefte aan wereldgemeenschap als ze niet zelf een teken daarvan is door de wijze waarop ze geordend en gestructureerd is.
- b. Het universeel karakter van de kerk moet ten volle worden ontwikkeld.

Tot nu toe leven de kerken binnen zeer begrensde horizonnen. Het P.C.R. heeft het bewustzijn gewekt, dat een sterkere internationale gemeenschapsoefening vereist is. De sociale en politieke problemen van een bepaald land stellen ethische eisen aan de christelijke gemeenschappen van andere landen. Daarom is een frisse navorsing nodig van de universaliteit der kerk. Hoe kan een christelijke gemeenschap tezelfdertijd lokaal zijn en universeel? Hoe kunnen christenen in rijke landen werkelijk solidair zijn met christenen in arme landen? Ze kunnen het niet helpen, dat ze 'inheems' zijn in hun eigen land. Maar echte solidariteit met onderdrukte groepen kan hen tot vreemdelingen maken in hun eigen omgeving. Hoe realiseert de kerk deze roeping? Hoe helpt de kerk de leden der gemeenten deze roeping te realiseren?

4. KERK EN STAAT

Het thema van de verhouding van kerk en staat heeft binnen de oecumenische beweging onvoldoende aandacht gehad. Impliciet is dat thema aan de orde in bijna alle programma's van de Wereldraad van Kerken, maar er wordt weinig openlijk over gesproken om allerlei redenen.

Twee gezichtspunten zijn waarschijnlijk van bijzonder belang:

- a. Hoe kunnen het terrein van de kerk en het terrein van de staat worden onderscheiden en tegelijkertijd met elkaar in verband worden gebracht? Deze twee terreinen moeten vanzelfsprekend worden onderscheiden. Imperatieven die toegepast moeten worden op leden van de kerk kunnen niet op directe wijze worden toegepast op het terrein van de staat. Als dat gebeurt, vervallen wij in 'Schwärmerei' of zijn wij bezig een nieuwe vorm van Constantinianisme te ontwikkelen.
- b. Aan de andere kant moet de kerk in relatie worden gebracht met de staat. De kerk kan en mag niet terzijde staan. Zowel het profetisch getuigenis als de priesterlijke functie van de kerk zijn nodig om de integriteit van de staat als staat te handhaven.

Het Nieuwe Testament eist gehoorzaamheid aan de overheden die er zijn (Rom. 13 : 1), maar weet ook dat de autoriteit van de staat demonisch kan worden (Openb. 13). De staat staat in dienst van God (Rom. 13 : 3) of van „het beest uit de afgrond". Wat zijn de criteria om de aard van een bepaalde staat te toetsen? Wat is de vorm van

machtsuitoefening die toelaatbaar is om de orde te handhaven? Wanneer wordt machtsuitoefening tot geïnstitutionaliseerd geweld?

De groeiende bewustheid van wereldwijde onderlinge afhankelijkheid stelt de grenzen van het gezag van een bepaalde staat in het licht. Aan gezien de kwaliteit van een bepaald volk invloed heeft op de kwaliteit van samenlevingen in andere naties, is het steeds minder mogelijk om het gezag van bepaalde staten zonder enige verdere kwalificaties te erkennen. Als de kerk beslissingen van bepaalde staten ter discussie stelt, dan overschrijdt ze daarmee niet de opdracht van Rom. 13, maar dan grijpt ze vooruit op een internationaal gezag dat bezig is op te komen, maar nog geen vorm heeft gekregen in de internationale rechtsorde.

De kerk moet voldoende onafhankelijk zijn van staatsgezag om voluit te functioneren in een universele gemeenschap. Als deze stelling geaccepteerd wordt, betekent ze een enorme uitdaging voor de kerken zoals ze nu zijn. Deze stelling betekent tevens een aanzienlijke taak voor de oecumenische beweging.

5. HOE HANDELT DE KERK OM DOELEINDEN IN DE SAMENLEVING TE BEREIKEN?

Het P.C.R. heeft een levend en soms controversieel debat geleid over de rol van de kerk in de samenleving. Veel gezichtspunten zijn naar voren gekomen. Er is nog geen klaarheid bereikt. Sommigen stellen, dat de kerk als zodanig zich niet politiek moet engageren, maar dat de kerk-leden alleen actief moeten zijn in het politieke leven. Sommigen zijn van mening, dat de bijdrage van de kerk in de verandering van de samenleving een indirecte bijdrage is. De verkondiging van het Evangelie moet de harten van de mensen veranderen. Het getuigenis van de kerk en haar dienst kan revolutionaire veranderingen bewerkstelligen. Maar de kerk – zo wordt door sommigen gezegd – verliest haar geestelijke roeping door op directe wijze het politieke leven te beïnvloeden. Anderen zijn van gevoelen, dat de kerk haar rol in de samenleving moet vervullen door tekenen op te richten met woord en daad, tekenen die de koers aangeven die moet worden gevolgd. Zij zijn van mening, dat de kerk zich niet in politieke zaken moet begeven; ze moet handelen als een gist en als een katalysator, maar nooit moet ze zich identificeren met enig praktisch politiek program. Anderen zijn echter weer van mening dat de kerk zich als de om-

standigheden dat eisen, moet identificeren met bepaalde politieke programma's of ideologische visies. Vele andere standpunten zouden nog kunnen worden toegevoegd.

Al deze gezichtspunten komen in de praktijk voor. Het is daarom zeer belangrijk een meer expliciete overeenstemming te bereiken over de rol van de kerk in de samenleving. De aarzeling van de Rooms-Katholieke kerk met betrekking tot de politieke stellingname van de Wereldraad is van betekenis in dit opzicht. Dat is een duidelijk voorbeeld van het gebrek aan overeenstemming tussen de kerken.

Evenwel, de discussie over dit gebrek aan overeenstemming moet geen kans krijgen om de positiekeuze van de Wereldraad te verzwakken. De dialoog moet worden geleid op de basis van de overtuiging die in de oecumenische beweging reeds bereikt is.

Zelfs als men aanneemt, dat de kerk een actieve macht in het politiek leven behoort te zijn, dan is er toch meer bezinning nodig over adequate strategieën van actie.

- a. Wat is de relatie tussen getuigenis en politieke actie?
- b. Welk belang hechten wij aan het feit, dat de kerk het lichaam van Christus is? Zijn christenen vrij met ieder samen te werken zolang hun doeleinden samenvallen met die van anderen?
- c. Methoden en doelstellingen om politieke situaties te analyseren moeten ontwikkeld worden. Het grote gevaar van dilettaantisme moet overwonnen worden. (Wat is bijvoorbeeld de betekenis van 'vredesonderzoek'?)
- d. Welke plaats hebben ideologieën in de strategie van de kerk? Is er een plaats voor „ideologieën - op korte termijn”?
- e. Wat zijn de grenzen van strategische planning? Het Evangelie roept ons te vertrouwen in Gods planning. Jezus zegt ons geen zorgen te hebben voor de dag van morgen, maar om de toekomst in God's handen te laten. Wat is de relatie tussen dit vertrouwen en strategische planning?

6. DE BETEKENIS VAN HET LIDMAATSCHAP VAN DE WERELDRAAD VAN KERKEN

Het P.C.R. heeft de gemeenschap tussen de lidkerken in de Wereldraad aan een test onderworpen. Het P.C.R. heeft de vraag wakker geroepen of het werkelijk in staat is te functioneren als er controversiële vragen

rijzen, dan wel of de gemeenschap van de kerken in de Wereldraad alleen een forum is waar kerken elkaar ontmoeten en gezichtspunten uitwisselen zonder beslissende binding. Het antwoord op deze vraag is nog niet duidelijk. De reacties uit de kerken zijn dubbelzinnig, maar in ieder geval zijn de kerken geconfronteerd met deze kwestie. Ze moeten beslissen wat ze willen dat de Wereldraad is of zal zijn. Hun reactie kan zijn, dat ze het P.C.R. toestaan verder te gaan, maar dat ze elke verdere soortgelijke binding weerstaan. Het P.C.R. kan echter ook leiden tot de aanvaarding van nog diepere wederzijdse bindingen en opdrachten.

De ervaring door de Wereldraad opgedaan met betrekking tot het P.C.R. moet worden gebruikt als een gelegenheid voor een diepere bezinning op de betekenis en speciaal de actuele praktisering van het lidmaatschap van de Wereldraad. Er is een gevaar, dat bepaalde kerken hun deelname terugtrekken zonder de Wereldraad te verlaten. Dit gevaar moet worden onderkend en overwonnen. Daarom is het van belang om die kerken uit te dagen die tot nu toe niet hebben deelgenomen aan dit Programma. In feite roept het P.C.R. op tot verdieping van „het conciliaire proces” in de Wereldraad. Verbetering kan worden bereikt door:

- a. meer regelmatige consultaties tussen de lidkerken en de Wereldraad;
- b. meer informatie van en naar de kerken;
- c. een overzicht van de deelname en representatie van de kerken in de Wereldraad;
- d. een overzicht van de structuren in de kerken. De Kerken moeten in staat worden gesteld om meer effectief bezig te zijn met internationale thema's.

7. DE TOEKOMST

- a. Zonder enige twijfel moet het P.C.R. doorgaan ondanks de opmerkingen over de noodzaak om een diepere visie op de wereldgemeenschap te ontwikkelen. Het Programma moet het specifieke niet verliezen. Het moet de toestemming behouden om 'selectief' te zijn, maar voor dat selectieve moeten veel diepere redenen worden aangegeven dan tot nu toe het geval was.
- b. Andere programma's van de Wereldraad moeten worden aangemoedigd om bezig te zijn met verwante aspecten. Zou bijvoorbeeld de Com-

missie voor Internationale Zaken niet het initiatief kunnen nemen om een „fonds voor de toepassing van mensenrechten” te stichten?

- c. Nauwer contact met andere commissies van de Wereldraad is wenselijk. Bijvoorbeeld het thema wereldgemeenschap komt tevoorschijn in bijna alle onderafdelingen van afdeling I van de Wereldraad.
- d. Misschien moet grotere nadruk worden gelegd op de opvoedkundige aspecten. Welke kerk draagt werkelijk bij tot de opvoeding van een generatie die in staat moet zijn raciale discriminatie te overwinnen? Tot nu toe is deze blijvende taak misschien verwaarloosd.

vert.: dr. J. Verkuyt

K. A. STEENBRINK

Nederlandse dialoogstudies en -ervaringen

In februari 1971 richtte dr. S. J. Samartha een brief aan een aantal instellingen en personen, waaronder de Nederlandse Zendingsraad, met het doel:

„bezinning en gesprek te stimuleren over de theologische themata in de documenten van de consultaties in Zürich (mei 1970) en Addis Abeba (januari 1971), om groepen aan te moedigen om dialogen ten entameren met mensen van ander geloof en ideologieën en om de inzichten uit te wisselen, verworven in verschillende delen van de wereld . . .”

De Nederlandse Zendingsraad speelde dit verzoek door aan de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), veronderstellende, dat binnen dit instituut een werkgroep bezig was met deze problematiek. Verschillende activiteiten van het instituut en met name sommige discussies binnen de Werkgroep Docenten Missiologie hebben deze problematiek wel aangeraakt, maar een eigenlijke werkgroep, speciaal op deze problematiek gericht, is toch niet tot stand gekomen. Het IIMO beperkte zich voornamelijk tot een inventarisatie van wat er ten aanzien van dit onderwerp in ons land aan de gang is. Om verschillende redenen heeft het tot de tweede helft van 1973 moeten duren voor deze inventarisatie verscheen.

Dat is, hoe zonderling het ook moge klinken aan het begin van deze poging tot inventarisatie van wat er over dialoogstudies en activiteiten aan het eind der zestiger en begin zeventiger jaren in Nederland aan de gang is, nog niet zo verwonderlijk. Op verschillende punten van het kerkelijk en godsdienstig leven trekt Nederland internationaal nogal de aandacht. Vooral zijn het hier wel de ontwikkelingen binnen de Rooms-Katholieke kerk, die internationaal ruimschoots bekend zijn geworden. Maar ook op enkele andere domeinen van het kerkelijk leven zijn er de laatste jaren nog opmerkelijke veranderingen in Nederland geweest, welke hun weerslag tot over de grenzen hebben gevonden of misschien nog kunnen vin-

den. Dat is bijvoorbeeld de eigen oecumenische situatie, dat is ook de snelle afwikkeling van de maatschappelijke emancipatie van verschillende kerkelijke groeperingen als de gereformeerden en de Rooms-Katholieken. Het probleem van de dialoog met mensen van andere godsdiensten is voor de Nederlandse situatie zelf in zekere zin een 'randprobleem'. Binnen het hele veld waarin die dialoog tot stand zou moeten komen, is ons land een 'randgebied', omdat er geen uitgegroeide en krachtige dialoogpartner in ons land voorhanden is. Deze kwestie staat echter toch ook bij veel Nederlanders in de belangstelling. Allereerst al, omdat veel Nederlanders zelf wel 'in het veld staan', vooral vanwege activiteiten in kerkelijk verband in andere landen. Verder lijkt bijna wel geen aspect van het geloof – in veel landen tegelijk – zo in discussies en onder veranderend gezichtspunt gekomen te zijn als juist wel het godsdienstig oordeel over de niet-christelijke religies. Internationale brandpunten daarvan waren in de katholieke kerk de verklaring van Vaticanum II en aan protestantse zijde de start van het programma van de Wereldraad „Dialoog met mensen van ander geloof en ideologieën”. Deze twee 'brandpunten', zowel oorzaak van als aanleiding tot veranderde inzichten, hebben in vele landen en zo ook in ons land, hun weerslag gevonden. Vrijwel alles wat sinds het midden van de zestiger jaren over dit onderwerp geschreven is, bevat een interpretatie van en een voortborduren op deze 'brandpunten'. Een registratie van wat er op dit gebied in ons land sinds het eind van de zestiger jaren gebeurd is, loopt zo het gevaar een interpretatie van interpretaties te worden. Gods molens malen langzaam, maar ze malen toch: er zijn werkelijke ontwikkelingen aan de gang. Als deze studie hier een kleine verduidelijking en verheldering in moge betekenen heeft zij ten volle aan haar bescheiden doel beantwoord.

1. MET HET OOG OP HET VERLEDEN: DE INTERPRETATIE VAN HET KERKELIJKE EN THEOLOGISCHE STANDPUNT IN DE 20^{de} EEUW. DE PROTESTANTSE TRADITIE

Het hoofddaccent bij de studies over het kerkelijke en theologische standpunt in de protestantse wereld ligt bij de (her)interpretatie van de standpunten, ingenomen op en naar aanleiding van de bijeenkomsten van de Internationale Zendingsraad (IMC) en later de Wereldraad van Kerken (WCC). Natuurlijk worden 'andere' stromingen ook wel vermeld, met

name worden meermalen de standpunten van Kenneth Cragg en W. C. Smith besproken, maar dit gebeurt veelal slechts zijdelings. Om toch nog met een buitenbeentje te beginnen: een doctoraalscriptie aan de Nijmeegse theologische faculteit over Paul Tillich en de dialoog met de wereldgodsdiensten. Van Duynhoven analyseert in deze studie Tillich's ideeën over de dialoog en voegt er ook een vergelijking met verschillende protestantse en katholieke tijdgenoten aan toe. Binnen het gevarieerde oeuvre van Tillich nemen de gedachten over dialoog een aparte plaats in, waarom men de waarde ervan ook vaak beoordeelt los van het theologisch systeem van Tillich als geheel:

„Een aantal noties van Paul Tillich is wijd verspreid, zijn theologisch systeem als zodanig vindt weinig navolging. Zo vindt men ook in geschriften over de ontmoeting met de wereldgodsdiensten gedachten van Tillich aangehaald, terwijl niet duidelijk is of de betreffende auteurs de basisvooronderstellingen van de theologie van Tillich onderschrijven.” (Van Duynhoven, 1970: 1)

Tillich is zich pas vrij laat met deze problematiek gaan bezighouden, wel voornamelijk naar aanleiding van een bezoek aan Japan. Hij heeft evenwel toch een wezenlijke bijdrage aan de hele discussie geleverd, zich ervan bewust, dat deze kwestie nog in ontwikkeling is. Van Duynhoven's uiteindelijke oordeel luidt als volgt:

„De theologie van Tillich blijkt een radicale protestantse theologie te zijn; de afstand tussen God en mens wordt steeds herhaald. Op het punt van de waardering van de godsdiensten neemt Tillich een opmerkelijk standpunt in. Hij is hiertoe in staat omdat hij zowel het Jesucentrisme van veel protestantse theologie als het kerkcentrisme van veel katholieke theologie vermijdt. Na de geformuleerde kritiek op Tillich is echter ook duidelijk dat zowel Jezus als de kerk onvoldoende reliëf krijgen bij Tillich; hij benadrukt waarschijnlijk te zeer de universaliteit van openbaring en geloof, hetgeen gedeeltelijk verklaard kan worden uit het feit, dat Tillich's theologie reageert tegen de dialektische theologie.

De bijdrage van Tillich tot de dialoog met de godsdiensten is het inzicht dat bij iedere dialoog het uitoefenen en het accepteren van kritiek noodzakelijk is voor beide partners. Alleen dan is er bekering, d.i. het verlaten van het oude zijn en openstaan voor de werkelijkheid van het nieuwe zijn.” (Van Duynhoven, 1970: 67)

Aan de theologie van de wereldzendingsconferenties tot en met Tambaram

wordt vooral aandacht geschonken door Van 't Hof (1972) en Van Lin. De laatste merkte vrij pessimistisch op:

„Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat het nog niet is gelukt een post-Kraemer, een post-Tambaram-periode in te luiden. Telkens valt men weer op hem terug en constateert men dezelfde verschillen in opvatting als op de vooroorlogse wereldzendingconferenties . . .” (Van Lin, 1969, inleiding)

Van 't Hof lijkt hier in de grond minder pessimistisch over te zijn, als hij in de vierde stelling bij zijn proefschrift (1972) opmerkt: „De wereldzendingconferenties hebben inzake de theologia religionum de terughoudendheid te weinig in acht genomen”, een geluid dat we nog meer zullen horen!

In een artikel dat de meer recente ontwikkelingen binnen de Wereldraad bespreekt onderstreept Van Lin nogmaals, dat de theologische ontwikkelingen nog niet veel verder zijn gekomen dan het dilemma van de Tambaram-conferentie. De theologische vraag wordt evenwel weer ernstig bestudeerd:

„De een zegt, dat de transcendente eenheid van de godsdiensten een 'mysterium fidei' is, dat ons op het einde der tijden zal worden onthuld. De ander vraagt zich af wat de verhouding is tussen Gods verlossende werkzaamheid in Christus in het christendom en die in de andere religies. Wij hebben de indruk dat het zoeken naar een theologisch antwoord op de laatste vraag binnen de Wereldraad van Kerken als urgenter wordt ervaren dan binnen de Rooms-Katholieke Kerk.” (Van Lin, 1972: 29)

Jansen Schoonhoven ziet daarentegen iets minder continuïteit in het grote debat sinds Tambaram:

„Op de grote oecumenische en zendingconferenties (New Delhi 1961, Uppsala 1968, Mexico City 1963) heeft men zich niet gewaagd aan een vervolg van het Tambaram debat. Belangrijker lijken voorhands kleine consultaties, waarin leiders van christelijke centra voor de studie van niet-christelijke religies een hoofdrol spelen (Nagpur 1961, Kandy 1967).” (Jansen Schoonhoven, 1970)

Ook Hebly wijst in zijn bespreking van de recente activiteiten binnen het kader van de Wereldraad op de prioriteit die gegeven wordt aan praktische experimenten en plaatselijke consultaties, terwijl de theologische vragen nog niet zijn opgelost:

„Stanley Samartha meent dat Ajaltoun een zo drastische breuk betekent met vroegere houdingen, dat de kerken er emotioneel en theologisch nauwelijks op zijn voorbereid . . . Alles houdt tenslotte met alles verband en de hele theologie komt op het tapijt. Vaak in de vorm van niet of nauwelijks

beantwoorde vragen . . . De weg is vol voetangels en klemmen. Het is te prijzen dat de Wereldraad zich daardoor niet heeft laten weerhouden om eraan te beginnen.” (Hebly, 1971: 66 en 76)

Een van die „voetangels en klemmen” wordt uitvoerig besproken door Honig in zijn inaugurale rede (1968). Dat betreft de kosmische betekenis van Christus. In zijn „Meru en Golgotha” komt deze auteur hier nogmaals op terug. Hij heeft verschillende bezwaren tegen de uitspraken die in New Delhi gedaan zijn: een uitspraak, dat Christus werkt temidden van de mensheid ook buiten de zichtbare evangelieverkondiging om, wil hij nog wel accepteren. Veranderingen in andere godsdiensten kunnen op werkelijk positieve wijze plaatsvinden, ook zonder aanraking met het christendom en toch Gods werk zijn.

„Maar is er ook een dialoog tussen Christus en de volken? We hebben zelf hierboven genoemd het niet los zijn van de zondige mens van Gods appèl op hem. Het komt ons daarom voor, dat men zeker wel het woord dialoog kan gebruiken in een zeer bepaalde zin. Maar de daaraan verbonden conclusie, dat wij daarom het gesprek met de mensen moeten opnemen betreffende Christus, ligt ons zwaar op de maag. De term dialoog in dat verband, die algemeen gangbaar geworden is, doet ons bijzonder zwak aan om te dienen voor wat de Heiland ons opgedragen heeft: 'Gij zult mijn getuigen zijn' . . . Is dit gesprek een dialoog tussen twee partijen over Christus, die men elk op eigen wijze al heeft ontmoet? Een soort van ervaringen uitwisselen? Ervaringen in deze zin: 'Dit heeft Christus tot mij gezegd', waarop de ander zegt: 'En dit is zijn woord tot mij geweest.' Christus richt zich immers tot hen door ons en tot ons door hen! (Aldus een artikel van Rev. Marston Speight in IRM 1965). Deze simplificatie zij ons vergeven, maar er zijn simplificaties die nuttig zijn. Men vraagt zich af, of al dit spreken van een dialoog niet bijzonder ruikt naar de theologische studeerkamer en de conferentietafel van christentheologen onder elkaar. Of ze dan in Amsterdam of in New Delhi bij elkaar zitten, maakt niet zo'n groot verschil. Hoe dit ook zij, er wordt hier plotseling een zo formidabele sprong gemaakt van 'wij weten er in de kerk maar weinig van' naar de noodzakelijkheid van de conversatie, dat de kritiek, die in New Delhi al zeide: 'Wij aanvaarden geen werk van Christus temidden van de mensheid los van en buiten de feitelijke prediking van het evangelie', zeker niet bevredigd is.” (Honig, 1969: 316)

2. MET HET OOG OP HET VERLEDEN: DE INTERPRETATIE VAN HET KERKELIJK EN THEOLOGISCHE STANDPUNT IN DE 20e EEUW. DE KATHOLIEKE TRADITIE

De verschillen in aanpak worden door meerderenesignaleerd. Allereerst op het praktische vlak:

„De aanpak van de dialoog is bij het Secretariaat en de Wereldraad nogal verschillend. De Wereldraad heeft reeds een hele serie indrukwekkende bilaterale en multilaterale bijeenkomsten georganiseerd, waaraan vanaf de 'Kandy Consultation' (1967) ook katholieken hebben deelgenomen. Het Secretariaat heeft (nog) geen initiatieven tot zulke bijeenkomsten genomen. Het ziet zijn taak momenteel liggen in het stimuleren en aanmoedigen van dialoog op het plaatselijk vlak . . ." (Verstraelen, 1972: 8-9)

Het theologische verschil wordt ook meermalen onder woorden gebracht.

„Het grondprobleem in deze is wel de verhouding tussen 'de natuur' en 'het bovennatuurlijke' of tussen 'mens en genade'. Waar katholieken . . . gemakkelijk een eenheid zien, leggen veel protestanten de nadruk op een scheuring, op een discontinuïteit in de verhouding christelijke en niet-christelijke godsdiensten." (Loffeld, 1968: 35)

Met een klein verschil in accenten verwoordt Jansen Schoonhoven dit verschil in bijna gelijke termen:

„Het streven in de huidige R.K. missiologie om in een theologie der religies de heilsbetekenis der niet-christelijke religies uit te vinden zal in de hoofdstroom van de reformatorische missiologie veel verzet ontmoeten. Wanneer men de verhouding tussen christendom en niet-christelijke religies duidelijk wil maken met het schema deel-waarden—volle waarheid, lijkt dit veel op de boodschap van de zendingconferentie van Jeruzalem 1928. Maar in de Protestantse zending heeft H. Kraemer met zijn magistrale werk van 1938 . . . daarop een frontale aanval gedaan, waarachter men eigenlijk niet meer terug kan . . . In de genoemde stroming der R.K. missiologie wordt alle nadruk gelegd op de continuïteit tussen de religies en de Christusopenbaring; de dialectische opvatting van Kraemer houdt in, dat evenveel nadruk wordt gelegd op discontinuïteit als op continuïteit." (Jansen Schoonhoven, 1967: 284 v.)

We zagen hiervoor al, dat Van Lin de indruk had, dat binnen de Wereldraad groter ernst wordt gemaakt met de theologische grondvragen dan bij het Secretariaat voor de niet-christenen in Rome. Eenzelfde idee geeft Verstraelen weer: „Dr. W. A. Visser 't Hooft vond het gedeelte over de niet-christelijke godsdiensten (in de verklaring *Nostra Aetate*) zeer zwak, omdat het in gebreke bleef de wezenlijke vragen die deze godsdiensten stellen onder ogen te zien en zichzelf beperkte tot het maken van vriendelijke opmerkingen . . ." (Verstraelen, 1972: 2)

Op de grote conferenties van de IMC en de WCC wordt theologie gemaakt. Met name over ons onderwerp zijn daar steeds zeer behartenswaardige dingen gezegd. De zendingstheologie voelt zich dan ook nauw verbonden aan het debat zoals het zich daar ontwikkelt. Binnen de katho-

lieke theologie nemen het Vaticaanse Secretariaat voor de niet-christelijke godsdiensten en ook de verklaring en decreten van Vaticanum II toch een iets andere positie in. Het zijn hier vooral een aantal duitse theologen geweest (Rahner, Ratzinger, Küng) naast enkele franse, die in de theologische vragen nieuwe wegen hebben aangegeven. Deze zijn ook al gedeeltelijk in de stukken van het Vaticanum doorgedrongen, maar omdat het concilie nu eenmaal eenmalig is geweest voor onze periode en geen permanent gesprekspodium, zoals de top van de Wereldraad wel is, is de functie ervan voor de verdergaande discussie beperkter. In hoeverre het Secretariaat een leidende rol zal gaan spelen is nog niet duidelijk! De katholieke traditie, waar men gewend was van concilieteksten uit te gaan als van vaststaande dogmatische gegevens, is overigens wel gewijzigd, wat ook weer juist op ons onderwerp duidelijk wordt:

„. . . zo de concilieteksten in het algemeen al niet moeten worden beschouwd als een soort stollingsmiddel voor het theologische denken, dient men bovendien nog rekening te houden met de eigen aard der verschillende documenten. Een declaratie heeft niet het plechtige en instructieve karakter van een dogmatische of pastorale constitutie, noch het beslist en dikwijls gedetailleerd voorschrijvende van een decreet: het is veeleer een uiteraard gezagvolle maar betrekkelijk algemene en onjuridische beginselverklaring, een autoritatieve aanduiding van krachtlijnen die het kerkelijk denken in een bepaalde kwestie domineren. Dit alles laat ons zeker toe '*Nostra aetate*' te nemen als *terminus a quo* eerder dan als *terminus ad quem*, als de geest en de grondhouding waarvan de toepassingsmodaliteiten moeten gezocht worden in de lijn van de theologische beschouwingen die deze houding hebben geïnspireerd." (De Graeve, 1967: 11-12)

Een analyse van de diverse concilieteksten kan men bij meerderen aantreffen (o.m. Camps 1966 en 1970, De Graeve 1967, Loffeld 1968, Mulders 1967 en Van Rossum 1967). Van de ontstaansgeschiedenis van deze tekst is zoveel bekend, dat deze commentaren weinig meer konden toevoegen aan hetgeen ook reeds in andere talen hierover werd gepubliceerd. Evenals aan protestantse zijde wordt hier ook meermalen benadrukt, dat het een kwestie is waarover de theologische ontwikkelingen nog lang niet zijn afgesloten: „De ontwikkeling is hier nog in volle gang, zowel in de geloofsgemeenschap als meer in het bijzonder bij de theologen." (Cornelissen 1968)

Op het verloop van de hele discussie heeft vooral Willems een brede theorie ontwikkeld. Hij gaat uit van de stelling, dat de concrete situatie

voor een groot deel het theoretisch denken beïnvloedt, ook het theologisch denken. Marx heeft hier een juist inzicht gehad. Zo is bij het in zwang raken van het adagium 'Extra ecclesiam nulla salus' de theologische vraagstelling in hoge mate afhankelijk geweest van de feitelijke geografische kennis. Het algemene optimisme van het rationalisme en de verlichting vindt zo zijn weerslag in de theologieën van Schleiermacher en Lessing: zij hadden dus ook een zeer optimistische visie op de heilsmogelijkheden buiten het christendom. In de tijd van Aufklärung en Romantiek bleek de katholieke theologie (afgezien dan van de Tübinger Schule) minder gevoelig te zijn voor de omgeving dan de protestantse. De reden hiervan was wel: de sterke centralisatie van de katholieke kerk en de monopoliepositie van de scholastiek. Nu in onze tijd de katholieke kerk meer gedecentraliseerd is en meer open voor allerlei concrete situaties en houdingen van diverse culturen, komt de katholieke theologie ook onder invloed van een secularistisch optimisme. Een en ander zou kunnen verklaren waarom de kwestie in de katholieke theologie veel later is opgekomen dan binnen de protestantse theologie, maar nu ook aldaar in ontwikkeling is. (Willems, 1968)

3. BEDREIGING VAN MISSIONAIR ÉLAN? RESERVES TEGENOVER DE IDEE VAN DIALOOG; DE VERHOUDING TUSSEN MISSIE/ZENDING EN DIALOOG

Waar sommigen vrij sereen opmerken, dat de nieuwere visies in de katholieke kerk heel wat missionarissen in twijfel brengen (zo Loffeld, 1968: 45) bespreken enkele anderen de nieuwere ideeën vooral vanuit de angst dat het missionair élan verloren dreigt te gaan. Honig's Meru en Golgotha (1968) lijkt wel voor een groot deel door die angst gedreven te zijn. Aan katholieke zijde is vooral Van Straelen zeer fel als het gaat om een bespreking van nieuwere pogingen om de verhouding christendom en niet-christelijke religies te verwoorden: „De gedachtengang van bepaalde moderne theologen trekt de dogmatische grondslagen van het apostolaat in twijfel en verlamt de zendingsactiviteit door gevoelens van onbehagen, onzekerheid en verwarring op te wekken . . .” (Van Straelen, p. 10) Hij spreekt zelfs over de ziekte van 'dialogitis' die veel westerse theologen zouden hebben: alsmaar praten met elkaar (tussen de diverse religies) zonder dat het vuur van de prediking nog wordt uitgedragen. Erger nog is

de 'salvationitis', een besmettelijke ziekte, die allerlei missiologen zonder kennis van de niet-christelijke godsdiensten aantast (ib. 89 vv.).

Meerdere missiologen zijn bang voor een 'nieuw syncretisme', dat verlamd zou kunnen werken op het missionair élan. Verkuyl (1970) is zo bijvoorbeeld bang dat ideeën als van Wilfred Clantwell Smith zouden kunnen leiden tot zo'n nieuw syncretisme: „Wij zijn geroepen om te getuigen van de bevrijding in Christus!”

De theologische kwesties, samenhangend met de dialogale (of andere) verhoudingen met de godsdiensten zijn nog lang niet alle opgelost. Voor veel missiologen, die nauwe banden hebben met missie en zending, komt vanzelf de vrees naar voren, dat deze toestand de inspanning voor missie en zending zal doen verslappen. Voor de 'relatie' tussen missie/zending en dialoog worden dan ook allerlei voorstellen gedaan: de extreme standpunten zijn wel dat dialoog alleen een aanpassing van de zendingsmethodiek is, waarbij de inhoud van het woord 'dialoog' wel wordt uitgehold; anderzijds het standpunt, dat missie en zending geheel vervangen dienen te worden door een dialoog. Deze wat extreme en zo ook simplistische standpunten komt men bij theologen overigens niet zo vaak tegen en meestal worden dan ook wel middenstandpunten ingenomen, of, wat veel constructiever is, probeert men een weg te vinden die boven dit dilemma uitgaat, omdat het dilemma als zodanig toch onoplosbaar is. Verkuyl zelf merkt al op, dat er ten aanzien van de niet-christelijke religies in de Bijbel al twee visies zijn: die van de religio falsa en die van de logos spermatikos. De laatste noemt hij een „minderheidsvisie, maar daarom niet minder belangrijk”. Een enkele polemicus zal graag de ene visie verabsoluteren en uitspelen tegen de tegengestelde, vaker wordt een harmonisatie beoogd.

4. DE LAST VAN HET VERLEDEN? KAN HET THEOLOGISCH DILEMMA ALLEEN IN DE PRAKTIJK OVERSTEGEN WORDEN?

Al zijn er ook wel andere benaderingswijzen mogelijk: men zou vrijwel alle nederlandse studies over dialoog en aanverwante onderwerpen, welke deze kwesties inhoudelijk aanpakken, kunnen bezien onder het motto: de druk van de theoretisch-theologische traditie, met name de last van het 'dilemma' dat daarin meespeelt en dat blijktens vele getuigen aan katho-

lieke zijde evengoed brandend is als aan protestantse, ook al heeft men soms wel verschillende formuleringen van het dilemma.

In een bijzonder boeiend geschreven boekje, helemaal opgekomen vanuit brieven van de zending onder de Bantoes, geeft Van den Berg (1966) twee theoretisch tegenstrijdige polen aan: er is enerzijds de eis van onverkort vasthouden aan het evangelie („ja, maar het zuivere evangelie bestaat toch ook nergens”) en dan is er anderzijds de eis tot een werkelijke ontmoeting van christendom en de bantoe-mentaliteit, want anders blijft de zending teveel aan de oppervlakte en komt er alleen een uiterlijk christendom („ja, maar zo gauw als het christendom daar werkelijk verinnerlijkt wordt, gaat het voor westerlingen toch gauw een soort syncretisme lijken”).

Theoretisch is dit dilemma niet op te lossen. Van den Berg meent, als man die gelooft dat in de praktijk van het geloof en het kerkelijk leven wel veel mogelijk is, dat door een groeiproces uiteindelijk toch wel een evenwicht gevonden kan worden en dat zodoende tijdens dit proces enig syncretisme niet meteen alarmerend hoeft te zijn: syncretisme dan wel een slechts oppervlakkige christianisering naar westerse snit, het zijn slechts de twee kanten van een fase van nog niet volgroeide christenheid.

„De ontmoeting van de westerse kerken met het Bantoe-syncretisme kan tot een nieuwe confrontatie met de Schrift leiden. Deze vernieuwde confrontatie kan de ogen openen voor de westerse eenzijdigheden en kan ook het antwoord geven op de vraag hoe het evangelie getransponeerd hoort te worden in de Bantoe-denk-wereld. Daarbij hoort ruimte te blijven voor verschillende accenten. Laat de Grieken maar naar wijsheid blijven zoeken en de Bantoe maar naar levenskracht. Als beiden maar uitgaan van en ook weer uitkomen bij een en dezelfde Christus die de wijsheid én de kracht Gods is. Zo betekent het syncretisme een uitdaging. Een uitdaging om zelf de schrift duidelijker te leren verstaan en om het evangelie concreter te kunnen prediken in de Bantoe-wereld.

Dat we hier een pad betreden vol voetangels en klemmen, zal wel duidelijk zijn geworden. Dat er gevaar bestaat om naar links of rechts uit te glijden, staat bij voorbaat vast. Maar Roland Allen heeft eens zeer ad rem opgemerkt: 'If there had been no heresiarch, there had been no Church Father.'” (Van den Berg, 1966: 80)

Van den Berg ziet geen theoretisch sluitende oplossing voor zijn dilemma. De enige uitweg ziet hij in een vertrouwen op een gezonde ontwikkeling,

zich baserend op soortgelijke situaties in de kerkgeschiedenis, waarbij de Heer der geschiedenis zijn volk ook niet heeft verlaten.

Eenzelfde anti-theoretische houding, maar dan theoretisch toch meer uitgebouwd, vinden we bij E. Cornelis (1966):

„Elke ambitieuze opgezette theologie vervalt onmiddellijk in een gnostische speculatie. De christelijke theologie moet er zich bij neerleggen, dat haar voltooiing nooit strikt theologisch zal zijn. Anders zou zij immers haar eigen efficaciteit in de plaats stellen van die van de Verlosser zelf. (In deze zin is er in de gnosis een tendens de directe dialoog met de eeuwige, levende Christus te vervangen door de kennis van de idee van de Verlosser . . .)” (a.c. 121-122)

Oplossing zoekend voor het dilemma: zijn de niet-christelijke godsdiensten positief of negatief te duiden in de heilsgeschiedenis, doet hij een beroep op de oude leer over de logoi spermatikoi: gewoon alleen al omdat Jezus zo ook het Oude Testament zag.

Hiervóór hebben we al gezien, dat Verkuyl in de bijbel twee visies ziet: die van de religio falsa en die van de logos spermatikos, deze twee visies zo tegenover elkaar plaatsend. In een statische beschouwing zou men dit inderdaad ook zo kunnen doen. In de meer dynamische beschouwing van Cornelis (de directe dialoog mag niet vervangen worden door een 'statische' kennis en beoordeling) past deze tegenstelling niet. Binnen de niet-christelijke religie, die geen statisch geheel is, dat beoordeeld zou mogen worden op de keuze voor of tegen Christus, maar die in geloof gezien kan worden als een onaf geheel met een nog open toekomst, ook naar Christus toe, ondanks een groot aantal onvolmaaktheden, kan de logos spermatikos de hefboom zijn voor een herbronnings-beweging:

„De ware *ontmoeting* met het evangelie geeft aan die herbronningsbeweging een karakter van 'waakzaamheid', zodat zij een faktor *wordt* van opbouwende kritiek, van 'katharsis', dat wil zeggen een faktor van een *terugkeer* tot de oorspronkelijke eenvoudigheid en eenheid, of, zo men wil, tot een 'oeropenbaring' op voorwaarde, dat men hieronder dan het allereerste ontstaan van geloof en hoop verstaat op precies dat punt waar ook de fundamentele levensvraag ontspringt.” (a.c. p. 129)

Ik heb hier een aantal woorden gecursiveerd om duidelijker nog aan te geven, dat volgens Cornelis de idee van de logos spermatikos niet tot een onoplosbaar dilemma hoeft te leiden, mits zij dynamisch wordt gezien. Met een aantal andere accenten en vanuit een meer algemeen theologisch en godsdienstwetenschappelijk denkkader komt Cornelis zo toch in grote

lijnen tot eenzelfde oplossing als Van den Berg: de geschiedenis zal doorgaan en wij moeten vertrouwen, dat de Heer der geschiedenis deze goed zal leiden. Krachten en tegenkrachten zijn in de religies aanwezig, het is niet aan ons het kaf van het koren te scheiden vóór de dag van het oordeel: daarvóór kan er ook nog zo immens veel gebeuren. Het vertrouwen op en zich engageren in dit gebeuren is belangrijker dan statische kennis en beoordeling.

In zijn dissertatie stelt Piryns vrijwel dezelfde vraag als Van den Berg in diens „Syncretisme als uitdaging”:

„De slotsom, dat het Christendom niet aanvaard werd als een Japanse religie, omdat het Japan zelf niet aanvaardde. *Hier stelt zich een dilemma.* Enerzijds kan het Christendom blijven voortborduren op het oude thema, m.a.w. blijven voortbestaan als importartikel in zijn huidige westerse en on-japanse vorm; dit zou als fataal gevolg hebben dat het ook in de toekomst een vreemd lichaam in de japanse samenleving blijft, een vreemde entiteit die de Japanners niet aantrekt en tenslotte afgewezen wordt. Anderzijds is er Japan dat eisen stelt aan het Christendom; Japan is niet bereid het Christendom te aanvaarden tenzij het zichzelf diepgaand laat transformeren en absorberen met het gevaar zijn eigen identiteit te verliezen. Bestaat er een mogelijkheid om uit dit dilemma te geraken?” (Piryns, 1971: II, 174)

De oplossing van dit dilemma ziet Piryns alleen in een werkelijke indigenisering van het christendom in Japan. Concreet betekent dit de eis de evangelische boodschap te laten opbloeien vanuit de soepele en buigzame Japanse grondlaag met al haar dimensies. „Daarbij gaat het er ons niet om, dat men een Christendom zou opbouwen uit die dode brokstukken van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme die tot het verleden behoren, niet meer leven, door de modernisering worden weggevaagd en betekenisloos zijn geworden voor de Japanner van vandaag. Op die manier zouden we de japanse kerk een slechte dienst bewijzen.” (o.c. 262) Er is volgens hem een religieuze grondlaag onder alle japanse religies. „Deze religieuze grondlaag heeft het leven van de Japanners steeds beïnvloed en zal dat blijven doen . . . Deze religieuze grondlaag staat onder Gods openbaring en ligt diep verankerd in de japanse mens. Zoals de japanse religies uit deze grondlaag groeiden, zo kan ook het Christendom eruit opbloeien.” (o.c. 263)

Piryns ziet de oplossing van zijn probleem niet statisch, maar dynamisch: als hij in een slothoofdstuk van zijn thesis enkele lijnen van die toekomst probeert te schetsen via enkele ‘krachtlijnen’ en ‘topics’, blijkt aanstonds

al, dat het eigenlijk onmogelijk is om daar vanaf een schrijftafel iets over te zeggen: deze topics zouden een aanzet moeten zijn voor een echte geïndigeniseerde japanse theologie, maar in feite zijn het meer waarschuwingborden welke kanten men níét uit mag gaan, dan werkelijke aanzetten. Zodra men zegt, dat het dilemma alleen oplosbaar is, door in vertrouwen op de Heer der geschiedenis de weg te gaan van onverkorte trouw aan het evangelie en tevens van loyaliteit aan de eigen tradities van een bepaalde godsdienst en cultuur, kan men echt geen reisroutes en landkaarten meer gaan raadplegen. Dan past alleen het woord van Johannes van het Kruis: „Wie een onbekende weg wil gaan, moet een onbekende weg gaan.”

Willems (1968) maakt het zichzelf door een sterk theoretische probleemstelling erg moeilijk: „Binnen de ‘speciale’ openbaring van Israel en het christendom blijkt er plaats te zijn voor een universalisme, dat moeilijk te rijmen valt met een exclusivistische apartheid.” (Willems, 1968: 132) Hij onderstreept dat een geloofsoordeel over andere religies een aspect is van een interne geloofs-uitbouw en bezinning. Daar lijkt het dilemma zich op het eerste gezicht aldus te stellen: trouw aan de eigen godsdienst en hooghouden van de waarheden daarvan lijkt een absoluutheidsaanspraak en een aanspraak op uitsluitendheid in te houden; men is dus trouw aan de eigen godsdienst en heeft een laag oordeel over andere religies. Ofwel men heeft een positiever oordeel over andere religies en is aldus eigenlijk ontrouw aan de eigen religie. Dat is een statische probleemstelling. Willems zoekt dan de oplossing toch in een meer dynamische richting:

„Misschien brengt een gekoncentreerde trouw aan de fundamenteelste aspiraties van alle godsdienstigheid de godsdiensten in de diepte of de hoogte dichter bij elkaar. Naar ik meen bedoelde Cornelis dit ook, toen hij wees op de mogelijkheden die gelegen zijn in de groei van de ‘geestelijke armoede’. Naarmate men de konkretisering en institutionalisering van zijn eigen religie scherper doorleeft in de richting van de ene fundamentele aspiratie, ontstaat een grotere communio met andere soorten godsdienstigheid . . .” (Willems, 1968: 137-138)

Wat dit laatste betreft: o.m. ook Jansen Schoonhoven (1970, 6e hoofdstuk) wijst er op, dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen christelijke openbaring en christelijke religie. Willems hanteert een soortgelijk onderscheid, maar dan bovendien nog in een meer dynamische

betekenis: het laatste moet groeien naar het eerste en analoge ontwikkelingsmogelijkheden zijn er ook in andere religies.

In een studie over de relatie van zending en dialoog suggereert Jansen Schoonhoven (1967,1) dat er een schijn van tegenstelling zou kunnen bestaan tussen zending en dialoog, tussen het getuigenis en de luisterende en sprekende aanwezigheid. De oplossing van Kraemer en Niles bevredigt hem niet helemaal: de zendeling zelf is ook een hoorder van het woord, een bedelaar die aan een andere bedelaar vertelt, waar je brood kunt krijgen. Immers: de ene bedelaar weet dan toch maar waar het brood is. Hij wil een oplossing vinden door de dynamiek van het gebeuren allereerst prioriteit te geven: allereerst het handelen van God zelf, die immers dialogisch spreekt, een spreken dat iets bewerkt, namelijk bekering en het vermogen om een dialogisch leven te leiden: het herstel van de dialoog tussen God en mens en tussen de mensen onderling. „Ook de middelen zijn hiermee in overeenstemming: wanneer de dialoog tussen mensen rondom het Evangelie werkelijk existentieel wordt, zullen beide gesprekspartners naar het woord van God luisteren.” (Jansen Schoonhoven, 1967,1: 81) Voor de praktijk benadrukt hij dan ook het feit, dat het nooit gaat om een discussie met (al dan niet juiste) systemen, maar met personen die geloven. En: „Wij moeten niet alleen spreken, ook luisteren: het evangelie spreekt van Jezus als de Heer der Wereld, Hij kan ons ook aanspreken door de niet-christelijke gesprekspartners.” (a.c. p. 82)

Vanuit eenzelfde gedachtengang wijst Van Lin (1972: 30) het onderscheid tussen zending en dialoog af:

„Het zijn twee aspecten van één gebeuren. Het zijn aspecten van een gezamenlijke poging van niet-christenen en christenen te verstaan hoe God in onze geschiedenis, in onze tijd openbarend onder ons aanwezig is. Onze christelijke herkenning van God zal blijven teruggaan op ons geloof in Jezus Christus; die van de anderen steunt op hun eigen overweldigende ervaring van Gods werkelijkheid.”

Onder de nederlandse missiologen is het naar mijn mening Camps die het meest bewust en consequent geweest heeft op de noodzaak uit te gaan van een dynamische aanpak, welke pas goed alle dilemma's zou kunnen overstijgen:

„Er zijn twee wegen om de missionaire problematiek te behandelen. De ene weg is die van ontleding van begrippen als missie, dialoog en ontwikkeling.

De andere weg – en deze is meer missiologisch, want in deze wetenschap gaat het toch om het verwerkelijken van een zending – volgt de methode van de case-study en wil in het licht van concrete ervaringen komen tot meer algemene inzichten . . .” (Camps, 1972,2: 225)

Vanuit een aantal case-studies komt Camps tot de conclusie, dat de algemene idealen van ontwikkeling en het ideaal van religieuze ontwikkeling (bekering) niet separaat beschouwd mogen worden: ontwikkeling is een integraal proces. Deze ontwikkeling is alleen mogelijk „wanneer deze van binnen deze religieuze ervaring komt, op majestische wijze door dialoog met de ontwikkelingswaarden”. (a.c. p. 240) Op deze wijze hoopt Camps zowel het dilemma: missie of ontwikkelingswerk, als het dilemma: zending of dialoog te overstijgen. In het eigenlijke gebeuren zijn deze onderscheidingen irrelevant, of soms zelfs belemmerend voor een werkelijke ontwikkeling.

In deze paragraaf hebben wij aan de hand van een aantal studies willen aantonen, dat de tendens, prioriteit te geven aan het gebeuren, aanwezig in het dialoogwerk van de Wereldraad en van het Secretariaat voor de niet-christenen te Rome (dat immers aan het plaatselijk dialogaal gebeuren alle prioriteit wil geven), ook aanwezig is in de theoretische studies van Nederlanders hierover. Hierbij blijven verschillen in theoretische fundering nog wel aanwezig, de verkeersregels die menigeen meegeeft voor de af te leggen route vertonen wel accentverschillen, er lijkt toch wel een consensus groeiende te zijn, die een overstijging van de oude dilemma's alleen mogelijk ziet door een dynamische beschouwing voorrang te verlenen.

5. DE WETENSCHAPS-THEORETISCHE VRAAGSTELLINGEN

Hiervóór hebben wij al gezien, dat Van Straelen een aantal westeuropese theologen min of meer het recht ontzegt om vergaande uitspraken te doen aangaande de wenselijkheid van een dialoog der godsdiensten, omdat zij onvoldoende kennis van zaken hebben. Vooral van een andere hoek echter: die der godsdienstwetenschappers zijn nogal eens wat problemen gemaakt over de juiste persoon en/of discipline, welke deze problematiek zou moeten aansnijden. (zie hier o.m. De Vos 1966, Bouritius 1967,1 en 1967,2, Leertouwer 1966, Van Baaren 1969 en 1972, Van Dijk 1972) Tegen allerlei eenduidige oplossingen zijn nogal wat bezwaren aan te

voeren: de deskundige op het gebied van de vreemde godsdiensten lijkt de aangewezen man, maar de godsdiensthistoricus heeft dan weer als eigen taak de godsdienstige verschijnselen zo objectief mogelijk weer te geven. Omgekeerd maken godsdiensthistorici veel theologen het verwijt dat zij vaak wat al te snel en voorbarig zijn met de interpretaties van godsdiensthistorische gegevens.

Als men de diverse kennisdomeinen zo strikt theoretisch uiteenlegt is het ook niet mogelijk om de juiste persoon aan te wijzen. De meeste auteurs pleiten hier evenwel voor een samenwerken van de diverse domeinen: dialoog zal steeds een zaak moeten zijn, die interdisciplinair benaderd moet worden.

6. DE VRAAG NAAR HET HOE

De in het voorafgaande besproken meningen hebben zich grotendeels bewegen rond de vraag: moet/mag er dialoog komen tussen de religies? Wat zijn de vooronderstellingen daarvoor? Wat moet dan wel precies het doel zijn van zo'n dialoog? Er zijn daarnaast ook wel meerdere studies, die zich niet zozeer met deze grondvragen bezighouden, maar die zich tevens de meer praktische vraag stellen: wat zit er allemaal praktisch aan vast? Het is vanzelfsprekend dat nederlandse auteurs hier toch nog met een zekere afstandelijkheid de problemen te lijf gaan: geen van de hier besproken auteurs heeft de concrete situatie in ons eigen land op het oog; men denkt ofwel vrij algemeen aan de situatie in niet-europese landen, of aan een bepaalde groep landen in een sociaal-culturele en religieuze context.

Voor Blauw heeft in verschillende publicaties ruim aandacht geschonken aan de meer praktische aspecten van de dialoog der godsdiensten. Hij bekijkt hier evenwel toch steeds meer de 'niet-theologische' factoren welke een dialoog kunnen belemmeren of bevorderen dan een meer strikte methodiek van de dialoog.

Camps heeft zich in meerdere studies bezig gehouden met de fundamentele kenmerken waaraan iedere dialoog moet beantwoorden. Hij wijst daarbij vooral op twee punten: enerzijds dat de religieuze dialoog niet los gezien mag worden van de hele culturele dialoog, welke momenteel vooral in het teken staat van het contact van de westerse cultuur en de daarin aanwezige christelijke ontwikkelingswaarden met de niet-westerse cul-

tuur, terwijl anderzijds de dialoog de maieutische methodiek moet volgen: bij beide partners sluimerende en onbekende mogelijkheden activeren. (Camps, 1972, 1, 2 en 3)

Deze bezorgdheid voor een integrale culturele dialoog en de samenhang met ontwikkeling komen we ook tegen bij andere studies over 'primitieve', vooral afrikaanse godsdienstigheid als die van Topper (1972) en Cuppen (1971); ook in die van Gregorius (1967) en Janssen, welke laatste twee vooral aansluiten bij de ideeën van Tempels. Meer exclusief gericht op de strikt religieuze waarden bij deze godsdienstigheid is de studie van Boelaars (1967), die vooral bedoeld is als een handreiking voor missionarissen, die een onderzoek willen instellen naar 'authentiek religieuze waarden' in de omgeving waarin zij werken, waarbij vooral gedacht is aan de zgn. 'primitieve' religiositeit.

Daarnaast mogen in dit overzicht zeker niet onvermeld blijven een aantal studies van voornamelijk descriptieve aard over de situatie van de relatie tussen christendom en de grote wereldgodsdiensten. Indonesië krijgt hier, als bij de belangstelling van de nederlandse missiologie in het algemeen, veel aandacht (Mulder 1970, 1 en 2; Le Grand 1970; Manuputty-Manusama 1971; Muskens 1969; Steenbrink 1972); andere studies over de Islam: bij Mulder (1968), Van Pinxteren (1971) en Wessels (1968). Daarnaast nog enkele studies over christendom en hindoeïsme van Hommel (1972) en Van Lin (1973).

7. POGINGEN TOT EN ERVARINGEN MET DIALOOG

Zoals in de inleiding reeds is gesteld is de godsdienstige situatie in Nederland zodanig, dat de voorwaarden voor een godsdienstige dialoog, begrepen als een dialoog tussen representanten van de belangrijke religieuze tradities van de mensheid, niet vervuld zijn. De overgrote meerderheid van de tot nu toe besproken auteurs hadden, voorzover zij concrete studies bespraken, dan ook vrijwel steeds situaties in het buitenland op het oog. Van de niet-christelijke religies zijn nu eenmaal slechts 'marginale groepen' in Nederland aanwezig en daarom zijn de ervaringen met dialoog in eigen land zeer beperkt.

Deze ervaringen en concrete activiteiten zou men naar twee soorten kunnen indelen: allereerst zijn er de ervaringen met de in aantal vrij grote, maar maatschappelijk nog zeer marginale, groep gastarbeiders. Ander-

zijds zijn er enkele groepen die ijveren voor een beter verstaan van de wereldreligies.

Wat het eerste betreft: de contacten vanuit maatschappij en kerk naar de gastarbeiders zijn (naar mijn mening terecht) vooral gericht op het sociale vlak: ontspanning, sociale opvang, sociale begeleiding. Ook het ter beschikking stellen (veelal slechts incidenteel) van kerken of gebedsruimten voor godsdienstige bijeenkomsten van moslims zou men kunnen zien als een sociale daad. Over dit laatste heeft de synode van de Gereformeerde Kerken in 1967 al gezegd: „De godsdienstvrijheid krijgt ook voor ons een andere dimensie: als volk zullen wij het mogelijk moeten maken, dat óók de moslim in ons land zijn religieuze plichten vervullen kan.” Toen in de zomer van 1973 evenwel van kerkelijke zijde (o.m. via de wekelijkse IKOR-actie van de Wilde Ganzen) werd getracht geld bijeen te brengen kwam er – naast een aanzienlijk bedrag – ook een groot aantal negatieve reacties binnen. Ds. N. van Gelder, deze reacties besprekend (in NRC-Handelsblad van 7-11-1973) zegt hierover: „Wij weten – christenen en niet-christenen – met islam en moslim in ons land weinig raad, noch emotioneel, noch religieus”. Typisch, alhoewel begrijpelijk, is ook, dat dit debat een debat onder christenen bleef: de eigen samenstelling van deze groep moslims en hun sociale marginaliteit zullen het voorlopig nog wel onmogelijk maken om van daaruit een werkelijke dialoog te openen.

Een nog jonge internationale (europese) JCM-groep – een forum van joden, christenen en moslims, de zgn. drie Abrahamitische religies – heeft een Nederlandse afdeling, waarvan de Amsterdamse prof. D. C. Mulder een belangrijk exponent is. Deze heeft niet in de eerste plaats dialoog op het oog, maar zet zich vooral in, om over en weer misverstanden, onkunde en discriminatie op te heffen en te bestrijden, om ruimte voor elkaar te scheppen in een pluralistische samenleving. Een groepering als het Wereldgesprek der Godsdiensten (met een informatie- en documentatiecentrum in Rotterdam) heeft, ondanks de pretentieuze titel, toch niet in de eerste plaats als doelstelling een dialoog van diverse religies te organiseren, maar vervult vooral een functie in de mentaliteitsbeïnvloeding binnen het nederlandse culturele en geestelijk leven naar meer openheid voor ons traditioneel vreemde vormen van godsdienstigheid.

Ook in ons eigen land is een en ander wel in beweging, maar Nederland

zal vooralsnog wel geen laboratorium voor de dialoog der godsdiensten zijn: daar is de samenstelling van de nederlandse bevolking toch niet voor geëigend.

Baaren, Th. P. van

1969 Systematische Religionswissenschaft. Nederlands Theologisch Tijdschrift, vol. 24, pp. 81-88.

1972 Godsdienstwetenschap, een portret. Vox Theologica, vol. 42, pp. 165-168.

Berg, M. R. van den

1966 Syncretisme als uitdaging. Amsterdam.

Blauw, J.

1968 De ontmoeting der godsdiensten; sociaal-culturele aspecten. Horstcahier 35, Driebergen.

z.j. De ontmoeting der wereldgodsdiensten.

z.j. In C. A. Van Peursen (ed.): Evangelie-verkondiging in Wereld-perspectief, Kampen, vier hoofdstukjes (pp. 11-66).

Boelaars, J.

1967 Authentieke religieuze waarden in 'primitieve' culturen. Het Missiewerk, vol. 46, pp. 130-148.

Bouritius, G. J. F.

1967,1 Een moeilijk probleem: een theologie der godsdienstgeschiedenis. Het Missiewerk, vol. 47, pp. 47-54.

1967,2 De vraag omtrent het 'ongedoopte' Christusgeloof. Het Missiewerk, vol. 47, pp. 231-237.

Camps, P. H. J. M.

1965 De missionerende kerk in haar verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten, vroeger en nu. Het Missiewerk, vol. 44, pp. 141-156.

1966 De missionerende kerk in haar verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten. Het concilie in kort bestek, Roermond-Maaseik, pp. 80-97.

1970 De katholieke kerk en de niet-christelijke godsdiensten. De Heerbaan, vol. 23, pp. 442-450.

1972,1 Dialog der Religionen und Entwicklung: die maieutische Methode. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, vol. 56, pp. 1-9.

1972,2 De taak van de christen temidden van drang naar ontwikkeling en religieuze ervaring van de godsdiensten der wereld – naar een maieutische benadering. Tijdschrift voor Geestelijk Leven, vol. 28, pp. 225-244.

1972,3 Vier sleutelbegrippen voor een meer empirische missiologie. Vox Theologica, vol. 42, pp. 218-231.

Cornelis, E.

1966 Op zoek naar een uitgangspunt voor een theologia religionum, *Vox Theologica*, vol. 36, pp. 121-129.

Cuppen, G. M. M.

1971 De religieusiteit van de Ameto, partner in dialoog. Doctoraalscriptie missiologie Nijmegen.

Duynhoven, H. van

1970 Paul Tillich en de dialoog met de wereldgodsdiensten. Doctoraalscriptie missiologie Nijmegen.

Dijk, A. M. G. van

1972 Etnocentrisme, zending en godsdienstwetenschap. *Vox Theologica*, vol. 42, pp. 182-202.

Graeve, F. de

1967 Vaticanum II en de apostolische dialoog met de niet-christelijke godsdiensten. In: *missionaire wegen voor morgen*, Hilversum-Antwerpen, pp. 11-24.

Grand, K. F. le

1970 Ontmoeting met de Islam in Indonesië. *De Heerbaan*, vol. 23, pp. 206-225.

Gregorius, P.

1967 Het leven is heilig; een functionele analyse van de levensopvatting van de Bantoe-volken. *Het Missiewerk*, vol. 46, pp. 149-163.

Hebly, J. A.

1971 Een nieuw avontuur van de wereldraad van kerken. *Theologie en praktijk*, vol. 31, pp. 65-76.

Hof, I. P. C. van 't

1972 Op zoek naar het geheim van de zending. *Wageningen*.

Hommel, A.

1972 Sri Aurobindo, een poging tot creatief luisteren. Doctoraalscriptie missiologie, Nijmegen.

Honig, A. G.

1968 De kosmische betekenis van Christus. *Kampen*.

1969 Meru en Golgotha: de veelheid der verlossingswegen en de belijdenis aan gaande Jezus Christus als de enige verlosser. *Franeker*.

Jansen Schoonhoven

1967,1 Enkele opmerkingen over zending en dialoog. *De Heerbaan*, vol. 20, pp. 69-83.

1967,2 Enkele opmerkingen over Missie en Zending, theologisch beschouwd. *De Heerbaan*, vol. 20, pp. 282-286.

1970 Het christendom en de niet-christelijke godsdiensten. (Collegedictaten te Leiden, stencildr.).

Leertouwer, L.

1966 Kanttekeningen bij een grensconflict. *Vox Theologica*, vol. 36, pp. 129-142.

Lin, J. van

1969 Een theologie der godsdiensten; de theologie der godsdiensten op de wereldzendingconferenties van Edinburgh 1910, Jerusalem 1928 en Tambaram 1938. Doctoraalscriptie Nijmegen.

1970 Naar een christelijke theologie der godsdiensten. *Vox Theologica*, vol. 40, pp. 161-176 en pp. 235-244.

1972 Zending en dialoog. *Wereld en zending*, vol. 1, pp. 17-30.

1973 Dood en verrijzenis van Jezus Christus - Betekenis voor niet-christenen. *Getuigenis*, vol. 17, pp. 178-182.

Loffeld, E.

1968 Kerk en wereldgodsdiensten, een zeer urgent probleem. *Het Missiewerk*, vol. 47, pp. 34-50.

Manuputty-Manusama, C. L.

1971 Dialoog met de Islam. Doctoraalscriptie Leiden.

Mulder, D. C.

1968 Stemmen uit de Islam. *De Heerbaan*, vol. 21, pp. 37-46.

1970,1 Materiaal betreffende de verhouding tussen moslims en christenen in Indonesië. *De Heerbaan*, vol. 23, pp. 196-205.

1970,2 Nationalisten, islamieten, christenen: naar aanleiding van dr. M. P. M. Muskens, Indonesië, een strijd om nationale identiteit. *De Heerbaan*, vol. 23, pp. 248-252.

Mulders, A.

1967 Het missionair karakter van de kerk en het zicht op de niet-christelijke godsdiensten. *Het Missiewerk*, vol. 46, pp. 2-19.

Muskens, M. P. M.

1969 Indonesië, een strijd om nationale identiteit: nationalisten, islamieten, katholieken. *Bussum*.

- Piryns, E.
 1971 Japan en het christendom: naar de overstijging van een dilemma. Tiel/ Utrecht, 2 delen.
 1973 Japan en het christendom: een te overstijgen dilemma, enkele missiologische overwegingen. Wereld en Zending, vol. 2, pp. 192-204.
- Pinxteren, J. N. van
 1971 Tanzania, proefveld voor dialoog tussen christenen en islamieten, De Heerbaan, vol. 24, pp. 189-197.
- Rossum, R. G. van
 1967 Missiologie-gedachten in de Katholieke Kerk. De Heerbaan. vol. 23, pp. 259-281.
- Steenbrink, K. A.
 1972 Het indonesische godsdienstministerie en de godsdiensten. Wereld en Zending, vol. 1, pp. 174-199.
- Straelen, H. J. M. van
 z.j. Botsing, vervreemding en ontmoeting: Christendom en andere wereldgodsdiensten. Nijkerk.
- Topper, J.
 1972 Enige theologiebedrijvende veldwerkers in Azië en Afrika: H. Maurier, Eug. Hillman, J. Dournes. Doctoraalscriptie missiologie, Nijmegen.
- Verkuyl, J.
 1970 De boodschap der bevrijding in deze tijd. Kampen.
- Verstraelen, F. J.
 1972 Rome en de interreligieuze dialoog. Theologie en praktijk, vol. 13, pp. 1-13.
- Vos, H. de
 1966 Theologia religionum. Vox Theologica, vol. 36, pp. 113-120.
- Wessels, A.
 1968 Opmerkelijk exponent in de dialoog met de moslim: M. D. Rahbar. De Heerbaan, vol. 21, pp. 28-36.
- Willems, B. A.
 1968 De absoluteitheid en uitsluitendheid van het christendom. Tijdschrift voor theologie, vol. 8, pp. 125-139.

I. P. C. VAN 'T HOF

Bekering en zending

In zijn 'Humanisering. Einzige Hoffnung der Welt?' van 1970 heeft P. Beyerhaus¹⁾ een fundamentele aanval gedaan op wat hij noemt 'die sozialethische Erweiterung des Heilsbegriffes'.²⁾ Het blijkt uit zijn verdere betoog, dat hij speciaal denkt aan de notie van de bekering, die hij opvat als 'ein von Gott her geschenktes neues *Sein*', terwijl z.i. de z.g. 'Ökumeniker' uitgaat naar de *functies* van de bekering.³⁾ Wij willen in het onderstaande geen analyse geven van Beyerhaus' opvattingen, maar ingaan op de door hem genoemde relatie van bekering en zending. 1. Bekend is, dat het Hebreeuwse woord *sjub* twee kanten heeft. Enerzijds betekent het: zich afkeren van, afkering, afwending; anderzijds is het: zich wenden tot, toekering, toewending.⁴⁾

In Numeri 14, 39-45 gaat het om de inval van de Israëlieten in het zuiden van het beloofde land. De inval mislukt, „daarom dat gij u van Jahwe hebt afgekeerd” (vs. 43). De vertaling is overigens wat vlak. Beter is de Leidse Vertaling, die geeft: „dewijl ge u immers hebt afgekeerd van achter Jahwe”, een vertaling die de Statenvertaling doorgaans van een dergelijke tekst geeft (cf. Num. 32, 15). De beste vertaling is die van M. Buber: 'denn ihr habt euch um einmal von SEINER Nachfolge abgekehrt'. Afwending van Jahwe is dus: wèg uit de navolging van Jahwe.⁵⁾ In 1 Kon. 9, 6 worden beide elementen apart genoemd: van Jahwe afkeren en Jahwe niet volgen, maar het is één actie: afkeren van Jahwe is Hem niet volgen. Het is het zich onttrekken aan de rechtsverhouding tot Jahwe, aan de leiding van Jahwe, aan het eigendomsrecht van Jahwe.⁶⁾

Het niet volgen van Jahwe impliceert voor het OT meestal het navolgen van andere goden.⁷⁾ Het verdwijnen uit de navolging van Jahwe is bijvoorbeeld in Richt. 2, 19 niet een tocht in niemandsland, een zich terugtrekken op de eigen existentie zonder meer (zonder Jahwe, maar ook zonder andere goden), doch Richteren ziet daarin een ándere navolging, en wel van de „andere goden”. De mens slaat een nieuwe weg

in, voegt zich in een andere 'Schicksalsgemeinschaft' en een andere 'Parteiergreifung'.⁸⁾ De navolging van de andere goden is het volgen van die goden van hùn weg, zoals de navolging van Jahwe het volgen is van Zijn weg. Een weg in bijbelse zin is de menselijke levenshouding met daarmee corresponderende levensuitingen en daden,⁹⁾ geïnspireerd en bepaald door de goden of door Jahwe.

Nu beperkt het OT zich evenwel niet tot het vaststellen van het feit, dat een Israëliet zich kan onttrekken aan de navolging van Jahwe en zich kan voegen in de navolging van de andere goden. Het feit wordt ook *beoordeeld*, geïnterpreteerd, en daarom klinkt de 'afkeer' door tegen de 'afkering'. Jozua 22 kwalificeert de overgang van de regie van Jahwe naar de regie van de andere goden als trouwbreuk (vs. 16; cf. Jer. 3, 8). Dit woord stamt uit de sfeer van het huwelijk, dat op zijn beurt weer als een beeld van het verbond van Jahwe met Israel fungeert (Hosea). Afkerigheid van Jahwe en andere goden volgen is dan het verbond breken (Jer. 11,10). En dat wordt in het OT slag op slag gehegeld en misprezen als overspel (Jer. 3, 12), ontucht (Jer. 3, 1), hoereren (Richt. 8, 33). Het OT beoordeelt de weg der andere goden dan ook als de 'boze weg' (2 Kon. 17, 13; Jer. 23, 22; 25, 5; Ez. 13, 22; Zach. 1, 4; 2 Kron. 7, 14), de weg van de boosheid (Jer. 23, 14; Job 36, 10), de goddeloze weg (Jes. 57, 6; Ez. 3, 19), de weg van de overtredingen (Jes. 59, 20; Ez. 18, 30), de weg van de zonde (1 Kon. 8, 35; 2 Kron. 6, 26), de weg van de ongerechtigheden (Jer. 11, 10), de weg van het kwaad (Jer. 44, 8), de weg van het onrecht (Jona 3, 8, 10), de weg van de boze daden (Hem. 9, 35), de weg van de eigen gedachten (Jer. 18, 12).

Sjub als heenwending tot de andere goden en afkering van Jahwe wordt echter niet alleen beoordeeld en... afgewezen. Vrijwel alle tradities van het OT verbinden er een *appèl* aan, d.i. een oproep om zich te bevrijden van de macht en charme van de andere goden: doe de vreemde goden weg! (1 Sam. 7, 3), ontsteek geen offers voor andere goden! (Jer. 44, 5), keert u af van de afgoden en gruwelen! (Ez. 14, 6). Het *appèl* kan versterkt worden met een waarschuwing (Ez. 33, 9), doch de bedoeling is in elk geval dat de mens zich omkeert van zijn zonde (1 Kon. 8, 35), zijn boze weg verlaat (2 Kon. 17, 13; Jes. 55, 7), zijn afval van God prijsgeeft (Jes. 31, 6), de andere goden wegdoet, afdankt (Gen. 35, 2; Richt. 10, 16; 1 Sam. 7, 3). Men moet zich ont-

trekken aan de rechtsverhouding, het eigendomsrecht en de leiding der andere goden.

Voor het OT impliceert evenwel de afkering van de andere goden steeds de toewending tot Jahwe. Het blijft niet steken in de aktie van de afscheiding van de andere goden, want het belangrijkste is de aktie van wederkeer. Centraal staat het gaan in de navolging van Jahwe. Talrijke noties worden dan ook met deze navolging verbonden: naar Hem luisteren (Deut. 4, 30; 30, 2), aan zijn stem gehoorzamen (Deut. 30, 8), Hem liefhebben (Deut. 30, 6), het hart richten op Jahwe (1 Sam. 7, 3), Jahwe dienen (1 Sam. 7, 3), Jahwe belijden, bidden, smeken (1 Kon. 8, 33; 2 Kron. 6, 24, 37), Zijn geboden onderhouden (2 Kon. 17, 13), genezen worden (Jes. 6, 10; 19, 22; Jer. 3, 22), gehoor geven (Jer. 26, 3), leven (Ez. 3, 22; 18, 21; 33, 11, 12, 14), Jahwe zoeken (Hos. 3, 5; 2 Kron. 15, 4; Ps. 78, 34), achtslaan op de waarheid (Dan. 9, 13), zich wenden tot Zijn getuigenissen (Ps. 119, 59).

De belangrijkheid wordt onderstreept door het radicale karakter van deze beweging. Het gaat om een beweging, die de wortels (de radices) van het bestaan raakt. Het OT roept op tot een radicale heenwending tot Jahwe, het radicaal inslaan van een nieuwe weg, de radicale heroriëntering, de nieuwe houding en de radicaal nieuwe expressie van die houding in woorden en daden, het zich radicaal laten opnemen in de navolging van Jahwe. Vandaar dat gesproken wordt van bekering tot Jahwe met het ganse hart, de ganse ziel en de ganse kracht (Deut. 30, 10; 1 Kon. 8, 48; 2 Kon. 23, 25; Joël 2, 12). Het gaat om een ommekeer van de hele persoon, om een existentiële revolutie, om een wending van de totale mens.

2. De vraag die zich hier voordoet, is deze: steken in het woord *sjub* ook ethische noties? Behelst met name de toekering tot de andere goden eveneens een relatie met de naaste? Gaat de afkering van Jahwe alleen Hem aan of ook de medemens? Het is mogelijk het tekstbestand zo te verstaan, dat slechts de 'vertikaal' in het gezichtsveld komt. Termen als 'boze weg', 'kwaad', 'goddeloosheid' e.d. kan men resp. verklaren als: de weg der andere goden, het kwaad van het ontsteken van offers voor andere goden, de goddeloosheid van het zonder Jahwe willen leven. Men kan uit de afkering de naaste elimineren. Maar is het mogelijk dat ten aanzien van de structuur van het OT staande te houden? O.i. bouwt

het OT steeds de relatie tot de naaste in in de relatie tot Jahwe. Geloof in Jahwe heeft altijd humane consequenties. Woorden als 'overtreding', 'onrecht doen', 'ongerechtigheid' hebben niet alleen betrekking op de relatie met Jahwe, doch ze staan niet minder in rapport met de naaste. Ter adstructie van deze stelling kan men de klassieke lijn volgen en wijzen op Amos, maar wij laten ons ditmaal leiden door Jeremia 34, 8—22. Toen de legers der Chaldeeën Jeruzalem omsingelden, had koning Zedekia zijn landgenoten aangespoord hun slaven vrij te laten. Dat was gebeurd, maar later (waarschijnlijk toen het beleg was opgeheven) kwam men op het besluit terug en werden degenen die vrijgelaten waren opnieuw slaaf gemaakt. Dat 'opnieuw slaaf maken' wordt in deze perikoop in verband gebracht met afkerigheid: „maar gij zijt weder omgekeerd en hebt mijn naam ontheilgd, doordat gij een ieder zijn slaaf en slavin, die gij naar hun verlangen vrij hadt laten gaan, hebt teruggehaald en hen als slaven en slavinnen aan u ondergeschikt hebt gemaakt” (vs. 16). De verstoorde verhouding tot Jahwe (zijn naam ontheiligen) berust op een verstoorde verhouding tot de medemens (slaaf maken).

Ook ten aanzien van de hènwenning tot Jahwe doet zich de vraag voor: behelst de navolging van Jahwe een nieuwe relatie met de naaste, gaat de bekering alleen Jahwe aan of ook de medemens? Is er privatisering van de bekering? Het OT wijst deze gedachte categorisch af. Opnieuw luisteren wij naar de genoemde perikoop uit Jeremia 34, waar in vers 15 de bekering tot Jahwe wordt verbonden met de vrijlating der slaven. Niet minder duidelijk is Ezechiël 33, 19, waar de bekering het aspect heeft van 'handelen naar recht en gerechtigheid'. In Hosea 12, 7 staan de oproep tot bekering en de oproep 'liefde en recht te bewaren' evenmin los van elkaar. Integendeel, bekering manifesteert zich hier als liefde en recht bewaren. Waarbij 'liefde' ziet op trouw aan het verbond, op gemeenschapszin¹⁰) en 'recht' op het treffen van die beslissingen die het verbond en de gemeenschap dienen, en waarop God en mens recht hebben.¹¹) Het 'bewaren' van liefde en recht is het in acht nemen, zich houden aan, op de wacht staan voor, in de bres springen voor de liefde en het recht. De liefde bewaren is de trouw aan het verbond demonstreren, praktiseren, concretiseren; het recht bewaren is de rechte daad doen, metterdaad die maatregelen treffen die God en mens 'tot hun

recht' laten komen.¹²) Het verbond beoogt de vernieuwing van de aarde, de gemeenschap wil een gestalte zijn van dat verbond. De bekering tot Jahwe impliceert een radicale vernieuwing van de mens en zijn wereld. Bekering heeft dus een verticale dimensie en een horizontale. Fundamenteel is de vertikaal, doch de horizontaal mag onder geen beding worden verwaarloosd. De profeten rekenen het juist tot hun taak te strijden tegen het uiteengaan van beide aspecten.

3. Duidelijk is o.i., dat de bekering een beweging is naar God en tevens een beweging naar de naaste. Bekering is het opgeven van het leven tégen Jahwe en tégen de naaste; zij is de navolging van Jahwe, het op weg gaan met Jahwe én het op weg gaan met de naaste. Zij is Jahwe liefhebben en de naaste liefhebben; Jahwe recht doen en de naaste tot zijn recht laten komen.

De vraag is evenwel, of er nu ook een missionair element aanwezig is in de relatie tot de medemens. Is 'Zukehr zu Gott' werkelijk tegelijk 'Zukehr zur Welt'?¹³) Wordt er in het OT een bekeerde getekend, die juist als bekeerde een gezondene (missionaris) is? Geeft het OT een beeld van een bekeerde, die naar God luistert en ten aanzien van zijn naaste de liefde en het recht bewaart, maar die tevens tot de medemens gaat als een getuige van Jahwe? Met W. Eichrodt bevestigen wij deze vraag. Hij schrijft over Deuterocesaja in het kader van zijn behandeling van de notie van de *sjub* en laat zien, dat het juist deze profeet is, die het beeld schetst van 'de bekeerde', die zending is. Het element van de afkering van de boze is vrijwel verdwenen, omdat de schuld is geboet (Jes. 40, 2). Vooral de 'liebende Hinwendung zu Gott'¹⁴) staat op de voorgrond, doch deze toewending tot God impliceert voor Deuterocesaja de toewending tot de wereld. Wie of wat met 'de bekeerde' precies wordt bedoeld (de Ebed Jahwe, Israel, de Messias of anderen) doet in dit verband minder terzake, want de profeet wil in elk geval stellen, dat de echte bekeerde per definitie een getuige van Jahwe is (43, 12), een licht der volken (49, 6; 42, 6), een verbond der mensheid (42, 6), iemand die de volken het recht openbaart (42, 1). Terecht schrijft W. Eichrodt: „Een afglijden tot een puur passieve, quiëtistische houding is daardoor uitgesloten, dat de benadigde tot de dienst van het getuigenis voor zijn God wordt opgeroepen . . .”.¹⁵) Het feit, dat de zending in het OT niet geïnstitutionaliseerd voorkomt en dat er sprake is van een

centripetale zendingsopvatting, doet niets af van de principiële visie dat bekering en zending onlosmakelijk bijeen behoren. Met het vervolg van de bovenstaande zin van W. Eichrodt: „... in de aanvaarding van deze dienst wordt eerst recht beslist of de mens zich door Gods barmhartigheid innerlijk heeft laten overwinnen, of dat hij zich door een weigering zelf van het heil uitsluit”.¹⁶⁾

4. Het NT laat inzake de bekering geen wezenlijk nieuwe gezichtspunten zien in vergelijking met het OT. De *scopus* is anders, want het is nu het *Rijk*¹⁷⁾, maar dat staat niet in tegenstelling tot het verbond. Er is een overeenkomstige structuur, want zowel in het OT als in het NT is het Rijk de inhoud van het verbond, en het verbond de vorm van het Rijk. M. Buber noemt het Sinai-verbond met reden ‘das Königsbund’.¹⁸⁾ Het verschil zit slechts in de accenten: liggen die in het OT meer op het verbond, tengevolge van het nabij-gekomen-zijn van het Rijk in Christus liggen ze in het NT op het Rijk. Daarom heet het in Mattheus 4, 17: bekeert u, want het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen.

Hoewel de *scopus* verschilt, blijft de bekering een afkering van en een toewending tot. De mens moet zich bekeren van de boosheid (Hand. 8, 22), de onreinheid (2 Cor. 12, 21), de hoererij (Openb. 2, 21), de moorden, toverijen, dieverijen (Openb. 9, 21), de zonde (Luc. 5, 21; 15, 7, 10; 24, 47; Hand. 5, 31), het heidendom (Hand. 17, 18; 15, 3, 19), de dode werken (Hebr. 6, 1), het ijdel bedrijf (Hand. 14, 15), de duisternis (Hand. 26, 18), de afgoden (1 Thess. 1, 9), de macht van Satan (Hand. 26, 18). En dat impliceert een bekering tot God, of, en dat is het typisch nieuwtestamenteisch element, tot Christus (Luc. 1, 16; Hand. 9, 35; 14, 15; 15, 19; 20, 21; 26, 18, 20; 1 Thess. 1, 9; 1 Petrus 2, 25). Concreet beduidt deze bekering: het geloof in het evangelie (Marcus 1, 15), het eren van God (Openb. 16, 19), de vergeving (Luc. 24, 47), het leven (Hand. 17, 18), de zaligheid (2 Cor. 7, 10), de kennis der waarheid (2 Tim. 2, 15). Kortom, de bekering is het gaan in de navolging van Christus.

De structurele overeenkomst van OT en NT reikt nog verder, want ook de bekering als een nieuwe relatie tot de naaste komt aan de orde. Wij wijzen op Luc. 3, 8—14; Jac. 5, 20, maar herinneren eveneens aan de notie van de vrucht, met name de vrucht der bekering (Matth. 3, 8),

die men als bekering in aktie kan omschrijven. Bekering zonder vrucht is geen bekering, want „de gelovige daden van de mens zijn de test van zijn metanoia”, zegt F. Hauck.¹⁹⁾

Maar is de bekering nu ook in het NT een missionaire categorie? Is de bekeerde in het NT per definitie een zendingeling?²⁰⁾

Deze vraag is niet dezelfde als de vraag, of het evangelie gepredikt moet worden ter bekering van ‘Joden en Grieken’ (Hand. 20, 21). Die kwestie staat o.i. buiten kijf. Het gaat ons hier echter om de vraag of bekeerden niet alleen bekeerd zijn tot eigen zaligheid, doch tevens tot het heil van anderen. Het tekstmateriaal biedt hierop geen expliciet antwoord, d.w.z. er komt geen tekst voor in de trant van: u bent bekeerd om anderen te bekeren. Toch wordt in het NT, evenals in het OT door Deuterocesaja, het beeld getekend van een bekeerde, die als bekeerde een gezondene is. Terecht heeft men allerwegen gewezen op Paulus, wiens bekering niet bedoeld was als een verwerving van het heil voor zichzelf, maar als een wending naar het apostolaat (Hand. 9, 15; 22, 15; 26, 16—18). Hij wordt afgekeerd van de vervolging der christenen en heengewend tot Christus en daarmee tot de heidenen. Hij zou zijn bekering op het spel zetten als hij niet zou komen tot zijn wending tot de heidenen: wee mij, indien ik het evangelie niet verkondig! (1 Cor. 9, 16).

5. Wij kwamen in het OT en NT twee bekeerden tegen, die als zodanig gezondenen waren: ‘de bekeerde’ van Deuterocesaja en Paulus. Maar nu is de *hermeneutische* vraag: mag men beide figuren model stellen voor het gehele tekstmateriaal? Is bijvoorbeeld de bekering van Paulus exemplarisch? En dan denken wij niet aan de wijze waarop hij bekeerd werd, maar aan de inhoud van zijn bekering. Kan men werkelijk zeggen dat in de gehele bijbel de zending structureel tot de bekering behoort, of geldt dat alleen van Paulus? Belasten wij dan de teksten niet met onze eigen opvattingen?

Het gevaar van inlegkunde is niet denkbeeldig, doch uitlegkunde betekent toch nog altijd dat er uit de tekst gehaald wordt, wat erin zit. En telkens zal overwogen dienen te worden welke implicaties een tekst verbergt. Dan blijkt er vaak meer in te zitten dan wij vermoeden! Een tekst is immers – bij wijze van spreken – een analytisch oordeel, geen synthetisch. Uitlegkunde werkt met analytische oordelen (b.v. elk christen is een zendingeling), terwijl inlegkunde zich bedient van synthe-

tische oordelen (b.v. elk christen is lid van een christelijke politieke partij). In het eerste geval zit het predikaat opgesloten in het subject, in het tweede geval wordt het predikaat aan het subject toegevoegd. Bij uitleg gaat het om een implicatie, bij inleg om een 'Erweiterung'.²¹⁾ Wij komen echter de implicaties niet zelden op het spoor door onze historische context. Vandaar, dat wij andere implicaties kunnen ontdekken dan onze voorvaderen. Zij brachten hun eigen tijd mee en hoorden met hun eigen oren. Zij werden bepaald door hun tijd en geschiedenis. Dat is niet illegitiem, want er wordt door God in zijn openbaring op gerekend, dat er op die manier naar de bijbel wordt geluisterd.²²⁾ Maar daardoor is het mogelijk, dat wij in eenzelfde tekst toch iets anders horen dan onze voorvaderen. Zij hebben in ons tekstmateriaal veelal de individuele implicatie (bekering is een strikt persoonlijke zaak) vernomen, terwijl wij die daarin ook horen, doch tevens een sociale en missionaire implicatie (bekering is sociaal en missionair engagement). Maakt men liever gebruik van bijbelse noties, dan kan gewezen worden op de kwestie van letter en geest. Voor de kritische bijbelwetenschap is het een duidelijke zaak: men moet de grondbetekenis der woorden en hun historisch gehalte zien te vinden. De geest heet hier etymologie en historie. Allegorese als het iets anders zeggen dan wat er staat, is in elk geval taboe. Voor de moderne bijbelwetenschap is echter de allegorese minder duidelijk een hermeneutische heresie dan vroeger. In de letter is een diepte die vraagt om bijzonder begrip, om een verstaansmiddel van eigen aard . . . Men kan de Geest niet uit de exegese verbannen, wil men niet geheel naast de betekenis van de tekst belanden", merkt H. W. de Knijff²³⁾ terecht op. Vandaar, dat hij wil spreken van „de geest in de letter". Men moet niet zoeken naar de geest achter de letter, maar in de letter. En de geest in de letter brengt de letter in beweging, de geest vertolkt de letter, zodat het in de letter bedoelde tot zijn vervulling komt en het erin verborgene aan de dag treedt.²⁴⁾ Een duidelijk voorbeeld van de dynamische relatie tussen letter en geest geeft het woord bekering: in de letter van de bekering kan de geest zich niet fixeren op de persoonlijke bekering, want hij zet de wanden van de letter uit tot de sociale en missionaire bekering.

Ook *dogmatisch* komen wij tot dezelfde conclusie. Wij vallen dan ook iemand als E. Brunner bij, die in de locus van de bekering schrijft:

„De door Christus werkelijk bekeerde mens is die mens die naar de wereld toegewend is".²⁵⁾ En wij brengen vooral het stuk van K. Barth over de bekering in herinnering, die zich zeer beslist keert tegen de privatisering van de bekering: „De bijbelse enkeling is geen 'zelfverzorger'".²⁶⁾ Wij kunnen deze kwestie toelichten aan de hand van de vraag, of het woord 'bekeerde' ontologisch dan wel functioneel moet worden verstaan.²⁷⁾ Het is echter geen zaak van of-of, doch van en-en, want het woord 'bekeerde' is zowel ontologisch als functioneel. Het geeft een 'zijn' aan, maar tevens een 'functie', een 'doen'. Het is niet 'zijn of doen', doch 'zijn en doen'. De volgorde is overigens van belang, want het gaat van het zijn naar het doen, en niet omgekeerd. De bekeerde is dus niet de mens, die is wat hij van zichzelf maakt, b.v. een gezondene. Dan krijgt men deze redeneertrant: al doende leert men, al doende wordt de bekeerde wat hij wil zijn. Door de bekering 'te doen' en steeds weer 'te doen', kan de bekeerde een gezondene worden. Door oefening wordt de kunst verkregen! Luther heeft deze gedachtengang ontmaskerd en werkgerechtigheid genoemd. Al doende leert de bekeerde een gezondene te zijn – dat is werkgerechtigheid. Al doende maakt de bekeerde een opening voor de zending – werkgerechtigheid! Door prestaties te leveren wordt de bekeerde een missionair mens – werkgerechtigheid! Het zijn van de mens is onderworpen aan zijn doen – werkgerechtigheid! Luther keerde de zaak ondersteboven: er gaat niet een weg van het doen naar het zijn, maar van het zijn naar het doen. Wat iemand eigenlijk is, gaat vooraf aan wat hij doet. Wat iemand is, blijkt uit zijn doen. Het zijn bepaalt het doen. Met een kleine variant op Luther: Niet doordat wij missionaire werken doen, worden wij bekeerd, maar als bekeerden doen wij missionaire werken. Bijbels gesproken is de bekeerde niet, wat hij van zichzelf maakt, doch is hij wat God van hem maakt.

Om elk misverstand te vermijden, onderstrepen wij op dit punt dat wij bezig zijn met de dogmatische locus der bekering, dus moet het 'theologische zijn' en niet met het 'psychologische zijn' van de bekeerde. Wij zijn, zo zegt Efeze 2, 10, Zijn maaksel. God bekeert – scheppend – de mens. De bekering is Zijn werk. Maar de bekering blijft ook in Zijn hand! Wij zijn immers in Jezus Christus geschapen. Des mensen bekering heeft in Jezus Christus haar grond en oorsprong. „Het is zijn omwending waarin wij betrokken worden".²⁸⁾ De „door God geschonken nieuwe

manier van zijn" komt derhalve nooit ter beschikking van de mens en wordt nimmer een aanleiding tot 'roemen'. De bekeerde is niet een beter mens dan een niet-christen, want hij is reeds de nieuwe en toch nog de oude mens: simul iustus as peccator, 'tegelijk rechtvaardig en zondaar'. Maar al is hij nog de oude mens, hij is in de navolging van Christus gesteld en dat geeft de richting van zijn bekering aan. God laat zijn werk functioneren en vandaar dat het vervolg van Efeze 2, 10 luidt: in Jezus Christus geschapen tot goede werken, d.w.z. tot werken naar het beeld en de gelijkenis van Jezus Christus. De werken der bekering zien eruit als de werken van Christus. En aangezien Christus niet is gestorven en opgestaan voor zichzelf, maar voor anderen, voor ons, zullen onze werken er ook niet zijn voor onszelf, doch voor anderen. Zoals Christus er was voor-andere, zo zullen ook bekeerden er zijn voor-andere. Zoals Christus opkwam voor zondaren en zwakken, zo komen bekeerden op voor mensen, voor wie niemand opkomt. Zoals Christus er was voor-andere als evangelie-prediker, zo zullen ook bekeerden er voor-andere zijn als getuigen, want zij zijn in Christus Jezus geschapen tot missionaire werken. Maar dat Christus voor-ons gestorven en opgestaan is, dat heeft zijn doel en toekomst hierin, dat Hij met-ons is, en dat wij met Hem zullen leven. Ons brood geven aan de hongerigen in de wereld, heeft ten doel eens met heel de wereld brood te eten. Onze vrijheid in Christus heeft ten doel eens met anderen in vrijheid te bestaan. Onze vreugde in Christus heeft ten doel, dat op de nieuwe aarde iedereen met iedereen zich kan verheugen. Onze bekering tot Christus heeft ten doel, dat de hele wereld bekeerd zal worden, d.i. dat iedereen met iedereen gericht staat op God en op elkaar.²⁹⁾

Hermeneutisch en dogmatisch gezien behoren bekering en zending onlosmakelijk bij elkaar. Dat onderstrepen ook „*de theologie van de Wereldraad van kerken*”³⁰⁾ en de *missiologie*³¹⁾, al dient te worden onderzocht of in termen als 'vernieuwing' (Uppsala 1968), 'door God geschonken nieuwe manier van zijn' (Beyerhaus) en 'salvation today' (Bangkok 1972/3) niet psychologische opvattingen van de bekering zijn binnengesmokkeld. Hoe dit zij, in elk geval wordt met recht gesteld, dat bekering een persoonlijke, sociale en missionaire categorie is.

6. Zending is nu te omschrijven als gepraktiseerde bekering. Of, gedachtig aan de reeds geciteerde tekst van Hosea (12, 7: keer tot uw God,

bewaar liefde en recht): bekering is recht doen aan de naaste door in de bres te springen voor diens recht op het evangelie.

Zending is dan ook 'bekeringsarbeid' in de ruimste zin van het woord: uitnodiging om christen te worden en vernieuwing van de relatie tot de medemens en arbeid aan de vernieuwing van de structuren van de wereld.³²⁾ Het gaat om een appel tot persoonlijke navolging van Christus en om een arbeid aan de sjalomisering van de aarde. Ten aanzien van de bekering gaat het om 'inclusief denken', om implicaties, om de geest in de letter, om 'zijn en doen'. En dat 'en' kan niet onder de verdenking staan van wat men 'horizontalisme' noemt, want het wordt juist door het 'vertikalisme' opgeroepen.

De onderstelling van zending als 'bekeringsarbeid' is, dat de zending zelf zich bevindt in de navolging van Christus, d.i. dat zijzelf bekeerd is. Het adagium 'gered om te redden'³³⁾ is niet onjuist, en kan zo worden vertaald: 'bekeerd om te bekeren'. Men kan dit voor 'piëtisme' schelden – maar dat 'piëtisme' heeft in elk geval begrepen, dat 'bekering binding aan de zending is'.³⁴⁾

De bekeringsarbeid van de zending zal afgekeken dienen te worden van Gods bekeringsarbeid. Maar de menselijke arbeid zal daarbij zich steeds ervan bewust moeten zijn, dat wij mensen niet zijn als God. Wat God is toegestaan, is de zending niet toegestaan. God kan zijn appel kracht verschaffen door soevereine dreiging en oordeel, en dat is precies datgene wat de zending niet is toegestaan. Zij kan niet werken met 'hel en verdoemenis', evenmin met 'bekering en gericht'.³⁵⁾ Zij zal dienen te volstaan met de communicatie en de dialoog, waarbij het respect voor de medemens wordt gehonoreerd en waarbij tevens het besef doorklinkt van het 'nog de oude mens'. Haar appel is een zaak van uitnodigen in ootmoed, niet van dreigen of dwingen. En haar arbeid aan de vernieuwing der aarde is geen wereldverovering, doch geschiedt op de wijze van de 'verovering' van Jericho (Jozua 6).³⁶⁾ Deze verovering bestaat in het zich prepareren op het nemen van wat God zal geven. God zal het beloofde land geven om daarin het jubeljaar te vieren, maar onderweg zal de mens zich hebben voor te bereiden op het feest. Concreet beduidt dit, dat de zending werkt aan de vernieuwing der aarde door nu reeds te oefenen in de gerechtigheid, de vrede, de vrijheid en de

vreugde, zodat de wereld alvast iets proeft van wat God gaat geven met zijn Rijk.

Zending als gepraktiseerde bekering is een ootmoedig appèl plus enkele oefeningen van de muziek van het jubeljaar in het beloofde land.

- 1) 2. Aufl., Bad Salzflun 1970.
- 2) S. 44.
- 3) S. 45.
- 4) cf. ThWbNT, IV, 981-2; VII, 723; Pop, F. J., *Bijbelse woorden en hun geheim*, 's-Gravenhage 1964, 60 vv.
- 5) cf. ThWbAT, I, 220.
- 6) Helfmeyer, F. J., *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*, Bonn 1968, 79, 122, 221.
- 7) *ibid.*, 130-153.
- 8) *ibid.*, 5, 8, 63.
- 9) cf. ThWbNT, V, 50; Nötscher, F., *Gotteswege und Menschenweg in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958; Miskotte, K. H., *Bijbels ABC*, 2e dr., Amsterdam 1966, 120 vv.
- 10) Vriezen, Th. C., *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, 3e dr., Wageningen 1966, 420.
- 11) cf. Leeuwen, C. van, *Hosea*, Nijkerk 1968, 76.
- 12) Kuitert, H. M., *De spelers en het spel*, Amsterdam 1964, 72.
- 13) Linz, M., *Anwalt der Welt*, Stuttgart/Berlin 1964, 203; cf. Schulz, H. J., *Konversion zur Welt*, (Stundenbuch), Hamburg 1964.
- 14) Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2/3, 4. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1961, 326.
- 15) *ibid.*
- 16) *ibid.*
- 17) Brillenburg Wurth, G., *De bekering als evangelisatie-probleem*, Kampen z.j., 60.
- 18) Buber, M., *Königtum Gottes*, 3. Aufl., Heidelberg 1956, 99.
- 19) in: ThWbNT, III, 618, regel 4-5; cf. ER 39 (1967), 257.
- 20) *ibid.*, 290.
- 21) Beyerhaus, P., *op.cit.*, 44.
- 22) cf. Kuitert, H. M., *Waarheid en verifikatie in de dogmatiek*, in: Rondon het Woord 14 (1972), 108 v.
- 23) Knijff, H. W. de, *Geest en gestalte*, Wageningen 1970, 19.
- 24) *ibid.*, 20.
- 25) Brunner, E., *Dogmatik*, Bd. III, Zürich/Stuttgart 1960, 325.
- 26) Barth, K., *KD*, IV/2, 639.
- 27) Beyerhaus, P., *op.cit.*, 45.
- 28) Barth, K., *KD*, IV/2, 659.

- 29) cf. Moltmann, J., *Het spel van de vrijheid* (Amboboeken), Bilthoven 1971, 49 vv, 72.
- 30) cf. het nummer over de bekering van The Ecumenical Review, July 1967.
- 31) o.a. Webster, D., *What is Evangelism?*, London 1959.
- 32) cf. *The Uppsala 68 Report*, Geneva 1968, 29; *De Heerbaan*, 21 (1968), 250 vv.
- 33) Berkhof, H., Potter, Ph., *Key Words of the Gospel*, London 1964, 106.
- 34) *ER*, 39 (1967), 290.
- 35) *Zending in Nederland*, 's-Gravenhage 1970, 42 vv.
- 36) cf. Bouhuis, K., Deurloo, K. A., *Dichter bij de profeten*, Amsterdam 1968, 96 vv.

Java Soenda Religie: geschiedenis, leer en denkwijze *

GESCHIEDENIS

De stichter van de Java Soenda Religie (JSR) is Pangeran Madraï's Alibasah Kusuma Widjaja Ningrat, de zoon van Pangeran Alibasah I, Sultan van Gebang (Oost-Tjirebon, West-Java). Hij werd geboren in het jaar 1835. Volgens de geschiedschrijving van de JSR verbleef hij van zijn tiende tot zijn dertiende jaar in een Pesantren, een school voor leerlingen in de Islamgodsdienst. Hij onderbrak zijn studie daar omdat hij een Ingeving ontving welke hem aanzette rond te gaan trekken en wijsheid op te doen. Hij onthield zich van slapen en eten, en trok rond over grote delen van West-Java. Hij bezocht vooral die plaatsen die bekend stonden om hun mysterieuze krachten, „de diepere betekenis nasporend van al het zichtbare en onzichtbare in dit Geheimnisvolle Heelal”.

Rond het jaar 1850 vestigde de Pangeran zich in Tjigugur, een dessa gelegen op de helling van de berg Tjiremai, ten Westen van de stad Kuningan, West-Java. Veel mensen werden getroffen door zijn woorden, maar meer nog door zijn bijzondere persoonlijkheid. Zij noemden hem hun Leider, in de Soendanese taal 'Panutan' genaamd. Zijn liefde voor eigen volk en vaderland was diep en consequent. Onophoudelijk wees hij op de hoge waarde van eigen cultuur, gebruiken en denkwijze. Hij was een voorvechter van vrijheid van denken en leven, voor ieder mens en voor ieder volk, in juiste harmonie met de bodem waarop men leefde. Dit alles maakte hem zeer geliefd onder grote groepen van het Soendanese volk, de bewoners van West-Java. Dit ook verklaart de spontane

* De redactie van 'Wereld en Zending' streeft ernaar in een van haar volgende nummers deze bijdrage aan te vullen met een beschrijving van de contacten, die er na 1964 tussen de Java Soenda Religie en de Rooms-Katholieke kerk hebben bestaan. Er zal met name worden gezocht naar een missionaire reflectie op de huidige situatie.

aanwas van een beweging, die allengs vaster vormen zou gaan aannemen, en zich zou ontwikkelen tot een 'Agama Djawa Sunda', d.i. een Java Soenda Religie, met de dessa Tjigugur als middelpunt.

Die ideeën die hem zo geliefd maakten bij zijn volgelingen, maakten hem ook verdacht en gehaat bij zijn tegenstanders. Heel de geschiedenis van de Java Soenda Religie vormt een aaneenschakeling van lotgevallen die uit deze achterdocht van de kant van de Ned. Indische Regering en tegenwerking van Islamzijde voortvloeiden.

De leer van Pangeran Madraï's, namelijk „dat de mens innerlijk en uiterlijk vrij moet zijn” deed de Ned. Indische Regering besluiten hem te verbannen naar Merauke (West-Irian). Volgens de geschiedschrijving van de religie duurde deze verbanning van 1901 tot 1908. Na zijn terugkeer begon hij weer zijn volgelingen te onderrichten. De Ned. Indische Regering stelde enkele toezichthouders aan, die in Tjigugur verbleven en fungeerden als 'controleerend lid'. Deze periode van staatscontrole duurde van 1915 tot 1926. Daarna werd deze beweging meer vrijheid en groter rechtszekerheid gegeven, wat o.a. resulteerde in de uitgave van een boekje 'Voorschriften omtrent huwelijk volgens de Java Soenda Religie'. Van nu af aan werden deze huwelijken door de Ned. Indische Regering als wettig erkend.

In de daarop volgende periode kon de leer van de JSR verder ontwikkeld worden. Het onderricht aan de volgelingen werd intensief ter hand genomen. Dit gebeurde tijdens de wekelijkse bijeenkomsten in het Centrale Gebouw van de JSR te Tjigugur. De volgelingen brachten daar verslag uit, ontvingen nieuwe richtlijnen, en namen deel aan het onderricht en de discussies. Pangeran Madraï's, de stichter van de JSR, stierf in het jaar 1940, op 105-jarige leeftijd. Zijn taak werd voortgezet door zijn zoon, Pangeran Tedja Buana Alibasah Kusuma Widjaja Ningrat.

De JSR kreeg al spoedig een nieuwe beproeving door te maken, namelijk de Japanse bezetting (1942-1945). De tegenstanders van de JSR maakten van de gelegenheid gebruik om via dit Japans regiem hun wil op te leggen aan deze groepering. Men werd gedwongen zich te laten besnijden volgens Islamitische ritus.

De bevrijding van achtereenvolgens het Japans regiem en het Nederlands koloniaal bewind in 1945 bracht ook de ontwikkeling van de JSR in een nieuwe fase. Immers de Republiek Indonesia nam de leer van de

'Pantjasila' tot haar basis en ideaal, welke o.a. vrijheid van godsdienst garandeert. Zelfs een zo felle en gewelddadige reactie als die van de 'Daru'l Islam', die duurde tot 1958, kon hierin geen verandering brengen. Getrouw aan de opvatting „dat de religie zich steeds innerlijk en uiterlijk moet aanpassen aan de veranderende tijdsomstandigheden” begon men de leer moderner te verwoorden en met nieuwe aspecten te verrijken. Een soortgelijk réveil kon men waarnemen bij andere autochtone religieuze groeperingen, verspreid over geheel Java. Dit resulteerde in de oprichting van een overkoepelend orgaan van federatief karakter, genaamd 'Badan Konggres Kebatinan Indonesia' (BKKI). Dit vond plaats in het jaar 1955.

Juist ook in dit jaar werd door het Departement voor godsdienstzaken het 'PAKEM' opgericht. Dit woord is een afkorting van 'Penindjau Aliran dan Kepertjajaan Masjarakat', wat betekent 'Toezicht op de religieuze stromingen onder het volk'. Deze bijna gelijktijdig opgerichte organen bewijzen treffend de spanning die er reeds lang bestaan moet hebben tussen de autochtone socio-religieuze stromingen enerzijds en het binnendringen van de grote wereldreligies anderzijds. Het zal niemand verwonderen dat ook de hecht georganiseerde Kebatinan-groep van de JSR niet kon ontkomen aan dit conflict tussen eigen volkskarakter en opgedrongen Islam. De genadeslag viel in juni 1964 toen een officieel schrijven van het PAKEM, afdeling Kuningan, bepaalde, dat de huwelijksluiting volgens de gebruiken van de JSR in strijd was met de gangbare bepalingen. Hiermede werd niet alleen de rechtsgeldigheid van hun huwelijken, maar ook de rechtszekerheid van heel de JSR aangevallen. M.a.w. de Java Soenda Religie moest zichzelf ontbinden en zich aansluiten bij een van de internationale wereldreligies. Wij zullen de daarop volgende sombere, en zeer bewogen weken in de geschiedenis van de JSR samenvatten in deze zin: dat namelijk de leider van de JSR contact zocht met de katholieke kerk in Tjirebon, „omdat de leer van de katholieke kerk en de Java Soenda Religie parallel lopen”.

ENIGE GRONDBEGINSELEN VAN DE JAVA SOENDA RELIGIE

1. *Geloof in God*

Geloof in God vormt ook voor de JSR de basis van alles. „Het is de vaste overtuiging van de JSR dat er een God is en dat Hij de Schepper is; dat

Hij Een is, Almachtig, Rechtvaardig, Liefdevol en Barmhartig, in nauwe verbondenheid met al het geschapene: God is niet ver en is niet los te denken van geheel zijn scheppingswerk.”

Waar dit geloof in God de uiteindelijke grondslag vormt van de JSR, heeft men toch in concreto zich meer geconcentreerd op de mens: diens specifieke hoedanigheden en specifieke relatie met de hem omringende schepping. Mede hierom heeft men geen uitdrukkelijke behoefte gevoeld een theologie te ontwikkelen, zoals grote religies als bijvoorbeeld Islam en christendom dit wel doen.

In grote lijnen kan men zeggen dat de grote wereldreligies er gemakkelijker toe geneigd zijn een te transcendent Godsbeeld te schilderen, waar de Kebatinan-groepen meer een immanent Godsbeeld ontwikkelen.

„Deze naam van Allah-God is het machtigste wat er is op deze aarde, maar ondanks dat is er geen enkel mens die ten volle weet heeft van Allah of Hem kan verklaren.” „Deze God heeft geen bepaalde gestalte noch kan men zijn verblijfplaats vaststellen. God is overal, maar Een en Enig (geen polytheïsme), en wel in geheel zijn schepping, welke dan ook zijn 'wezen' of zijn 'woord' genoemd wordt.”

2. *Naamsverklaring van AGAMA DJAWA SUNDA (Java Soenda Religie)*

Bij het horen van de naam Java Soenda Religie denkt men onwillekeurig aan een bepaald volkenkundig gegeven, namelijk een religie voor de bewoners van het eiland Java die zich Soendanezen noemen. Allereerst zij opgemerkt dat deze naamgeving niets van doen heeft met rassendiscriminatie of zelfverheffing. Het tegendeel is waar. Liefde voor eigen volk en vaderland is een duidelijk ideaal voor de volgelingen van de JSR. Maar het recht op vrijheid van leven en denken kent men gelijkelijk toe aan andere groepen of volkeren. Dat de naam AGAMA DJAWA SUNDA de grenzen van ethnologie en geografie overschrijdt, wordt pas goed duidelijk als men weet heeft van de symbolische betekenis van deze naam. DJAWA is een woordassociatie op 'ANDJAWAT' en 'ANDJAWAB', welke woorden resp. 'opnemen' en 'uitvoeren' betekenen. 'SUNDA' wordt geassocieerd met 'ROH SUSUN-SUSUN KANG DEN TUNDA', d.i. de levenskrachten die zich bevinden in alles wat deze aarde voortbrengt.

Wij kunnen ons deze symbooltaal aldus concreet voorstellen: de mens wordt omgeven door geheimnisvolle krachten welke via de zintuigen en heel het lichaam op de mens inwerken en door opname in de mens tot een hoogtepunt culminereren. Het is nu de taak van ieder mens deze beïnvloedende krachten te schiften. Wat in harmonie is met zijn verheven status als mens moet hij opnemen, het andere afstoten. De woorden DJAWA SUNDA zijn dus enerzijds een aanduiding dat het in concreto gaat over een bepaalde groep mensen op Java die zich Soendanezen noemen, anderzijds is het een zinspeling op een zeer universeel idee, namelijk dat men meer zichzelf moet leren kennen en de specifieke verantwoordelijkheid als meest verheven schepsel in deze wereld.

3. *Specifieke betekenis van het woord AGAMA*

In de zojuist geschetste denkwereld van de JSR in het bijzonder en van de andere Kebatınan-groepen in het algemeen roept het woord AGAMA (religie, godsdienst) spontaan andere ideeën wakker dan dat dit bij de grote wereldreligies het geval is. De uitgesproken aandacht richt zich meer op de mens en op diens specifieke opdracht en verantwoordelijkheid. De AGAMA is een wegwijzer waardoor de mens beter kan beoordelen wat al dan niet in harmonie is met zijn WARE IK. „Het is de overtuiging van de JSR dat AGAMA niet enkel Geloofsbelijdenis betekent maar ook Leidraad voor het leven en Norm of Maatstaf, namelijk een norm van binnen uit voor ons spreken en levensgedrag.” „Iedereen die de ware kennis omtrent zichzelf bezit, zal niet in het duister blijven omtrent zijn God.”

4. *Gebedshouding en gebedstijd*

Op het eerste gezicht lijkt dit een tamelijk ondergeschikt facet van het geheel. Bij nader toezien echter blijkt juist de kijk op deze beide facetten zeer concreet een verschil van religieus denken te karakteriseren. Immers, wij mogen niet vergeten dat de JSR en de andere Kebatınan-groepen zich in hun ontwikkeling het vaakst geconfronteerd zagen met de Islam. Volgens de Islam zijn gebedshouding en gebedstijd essentiële elementen in de religieuze houding van de mens, vastgelegd als ze zijn in de Koran. Hoe denkt aan Kebatınan-groep als de Java Soenda Religie hierover?

Voorop staat dat ook de JSR de waarde en noodzaak van gebed erkent. „De mens moet God vereren en aanbidden.” Het valt echter op dat niet de vastgestelde tijd of houding de grootste aandacht krijgt, maar juist de mens. De vormen worden niet verabsoluteerd. „De JSR kent een wijze van mediteren waarvoor men geen bepaalde houding of tijd heeft vastgesteld. Immers mediteren kan men waar dan ook en wanneer dan ook. Men moet zich zijn ideale gestalte voorstellen, zijn WARE IK.”

Opvallend is ook dat gebed niet losgezien wordt van iemands concreet levensgedrag. „Volgens de opvatting van de JSR is AGAMA geen handeltje of iets van de mond alleen, integendeel AGAMA betekent religiemetterdaad.”

Samenvattend zou men een soort inventaris kunnen maken aan trefwoorden die het Kebatınan-denken typeren. Dit denken is veelal dynamisch, fluctuerend, innerlijk, flexibel, immanent, speciaal zich richtend op de mens voor wie AGAMA een levensleer is. De denkwijze van de grote wereldreligies zou men kunnen typeren als neigend naar het tegendeel van genoemde kenmerken, namelijk statisch, eenzijdig, uiterlijk, star, transcendent, zich meer direct op God richtend of Hem proberend te verklaren in een breedvoerige theologie.

Waar beide denkrichtingen met elkaar in contact komen zal er meestal die spanning ontstaan die er is tussen straffe structuur én de spontaneïteit van het echte religieuze leven. Het is de spanning waar elke religie en elke religieuze mens aan onderhevig is. Ook de Kebatınan-groepen zelf ontkomen niet aan deze spanning tussen authentiek en in-authentiek beleven.

DE MENS EN ZIJN LEEFPLAATS

Bij nadere kennismaking met de opvattingen van de JSR valt op hoe nauw men de band ziet tussen de mens en de aarde. De aarde is voor hen zeer duidelijk en bewust beleefd de plaats waarop en waarvan men leeft. „Wij moeten ons diep bewust zijn van de verschillende elementen van deze aarde zoals water, wind en vuur. Diep bewustzijn van de aarde om ons heen betekent in feite dus zich diep bewust zijn van God.”

Daarbij constateert men een nimmer aflatende betrokkenheid van elk ding op elk ander ding. Deze wederzijdse betrokkenheid kenmerkt zich nu eens als het aan elkaar tegengestelde dan weer als het elkaar aanvullende.

„Dit wijst op de eigenschap 'twee-eenheid', zoals wij dit bijvoorbeeld aantreffen in het verschijnsel dag en nacht, man en vrouw, lichamenlijk en geestelijk, innerlijk en uiterlijk. Hier treffen we aan wat men wel noemt: eenheid in verscheidenheid. Ofschoon verschillend heeft toch het ene beslist het andere nodig, hetzij als tegenstander hetzij als partner.”

Deze wetmatigheid van betrokkenheid op elkaar of van versmelting der dingen is merkbaar in de planten- en dierenwereld, maar op wel heel bijzondere wijze in het leven van de mens. De mens immers neemt een heel bijzondere plaats in omdat hij zijn waardigheid van mens-zijn al dan niet kan waarmaken. In hem kan de kosmische wetmatigheid en harmonie culmineren tot een persoonlijke en menselijke, vrij beaamde harmonie. „God gaf de mens verstand en gedachtenleven om te onderscheiden en te kiezen wat volkomen en wat slecht is.”

De idee dat de mens geroepen is om zijn leven zelf in te richten aan de hand van bepaalde normen staat in nauw verband met zijn specifieke taak van 'opnemen en al dan niet afstoten'. De mens immers is 'opnemer' of 'verwerker' van alles wat op hem inwerkt, niet alleen chemisch-fysisch, maar ook in morele zin. Alles waarmee de mens geconfronteerd wordt, doet automatisch een moreel appèl op hem. Consequent met de speciale aandacht voor de mens heeft men ook het motief tot moreel verantwoord handelen in de mens zelf gelegd. Het is de mens toevertrouwd om in de verscheidenheid harmonie te brengen.

Het is dit zoeken naar eenheid in verscheidenheid dat een typisch element vormt in het Indonesisch denken in het algemeen. Men vindt dit terug in de lijfspreuk van dit land: BHINNEKA TUNGGAL IKA, d.i. Eenheid in verscheidenheid. Maar van de andere kant mag aan deze harmonie niet de verscheidenheid opgeofferd worden. Wij zullen nu de verschillende aspecten gaan bekijken die nauw verband houden met deze grondtrek van betrokkenheid op elkaar.

DE MENS EN ZIJN BETROKKENHEID OP DE AARDE

1. *De mens opgenomen in de kringloop van het gebeuren*

In het voorgaande wezen wij reeds op de wezenlijke verbondenheid van de mens met de aardbodem. Men is zich bewust van het zonlicht overdag en van de donkerte 's nachts. Men weet zich nauw betrokken op de

planten- en dierenwereld welke de mens tot voedsel strekt. Al het dagelijkse doen en laten vertoont nog de directe relatie tot deze aarde: water halen, hout sprokkelen, vuur stoken, het doen van zijn behoefte etc. In het moderne leven heeft men dit gevoel van directe existentiële verbondenheid met deze aarde niet zo sterk meer. Men maakt steeds meer gebruik van diverse media als waterleiding, elektriciteit, riolering etc.

In de vertolking van hun denkbeelden beluisteren wij nog zeer sterk de idee dat men zich opgenomen weet in de kringloop van het gebeuren, in het komen en gaan der dingen. Men is zich sterk bewust in het leven gehouden te worden door de vruchten van de aarde, waarnaar de resten straks weer terugkeren. Evenzo weet men zich opgenomen in de kringloop van het leven waarvan de dood in zekere zin een terugkeer is naar zijn afkomst. Men zegt van de dood dan ook wel, dat dit 'een terugkeer naar zijn oorsprong' is.

2. *De mens, 'vertaler' van de kosmos*

Ondanks dit besef van opgenomen te zijn in dit proces van nieuw leven, opgroeien en afsterven vervalt men geenszins tot *défaitisme* of *fatalisme*. Integendeel, men neemt een opwaartse stuwung waar in alles wat groeit en bloeit, een soort kosmisch verlangen om 'vooruit te komen', om zijn huidig stadium 'te boven te komen'. Men beschouwt de mens als het sluitstuk van deze opwaartse gang, het culmen en uiteindelijke ideale punt van samenkomst waarnaar alle aardkrachten gericht staan. Alles wat er groeit en bloeit vraagt a.h.w. om door de mens opgenomen en omgezet of 'vertaald' te worden tot menselijk leven. „En eenmaal tot leven gewekt zal een mens ononderbroken verbonden zijn met en beïnvloed worden door de levenwekkende krachten die er schuilen in al wat groeit. Vandaar dat een mens aan voortdurende verandering onderhevig is. Vandaar ook dat een mens een *micro-kosmos*, een eiland in het klein is, dat hij a.h.w. de laatste rustplaats is van al wat er zich aan levenwekkende krachten in dit heelal bevindt.”

3. *Vuur als symboolkracht voor de mens*

Gefascineerd als men is door genoemd verschijnsel van afbraak tot verdere opbouw, heeft men gepoogd dit door een symbool nader te verduide-

lijken. Men zag dit proces op sprekende wijze weerspiegeld in de werking van het vuur, zowel in de grote vuurhaard zon als in het vuur dat de mens zelf overal aan kan leggen. Het is dit vuur dat licht en warmte verspreidt, waardoor alles groeit en tot rijpheid komt, en waardoor alles wat nog rauw en onsmakelijk is wordt bereid om vervolgens door de mens tot zich genomen te worden. „Immers dit komen en gaan, wat zich voltrekt in de tot mens geworden ROH (= levensgeest) kan zich enkel en alleen voltrekken via het vuur, waarin de levenwekkende krachten van al wat groeit bereid of aangepast worden aan de mens.”

Als de mens in zich de roeping voelt van ‘opnemen en vertalen’ tot een rijpere fase, dan is het niet verwonderlijk dat juist dit vuur uitnodigt tot mediterend schouwen over zichzelf als ‘bouwheer van de schepping’. Het noodt tot zelfconcentratie. Aldus mediterend vóór het vuur wordt de mens meer dan waar ook geconfronteerd met wat hij is en met wat hij moet worden. Het is deze gedachtengang die sterk meesprekt als men zegt dat de mens in staat moet zijn tot NGADJI BADAN, d.i. zichzelf lezen ofwel zichzelf kennen. „Men moet zich van tijd tot tijd kunnen concentreren voor het vuur, of m.a.w. in staat zijn zich te heroriënteren en zich te ontdoen van al wat de juiste groei in de weg staat. Wij moeten het vuur beschouwen als een soort leider aan wie door de liefdevolle God een voorname functie werd toevertrouwd.”

Men kan zich voorstellen dat een dergelijke gedachtengang en een dergelijk symboolgebruik niet altijd even gemakkelijk verstaanbaar is voor andersdenkenden of liever gezegd anders-geaarden. Het is dan ook vaak voorgekomen dat men dit geïnterpreteerd heeft als een vorm van afgoderij. Toch heeft het niets van doen met afgoderij zoals duidelijk zal blijken uit volgend citaat: „Het vuur, gebruikt bij het mediteren, wordt niet aanbeden of verafgood, maar wordt beschouwd als een soort metgezel, namelijk om een bemiddelende functie te vervullen tussen de wereld van het stoffelijk-zichtbare én het geestelijk-onzichtbare. Dit mediteren voor het vuur moet daarom gepaard gaan met een innerlijk-geestelijk vuur in onszelf.”

4. *Eschatologie als een positief aanvaarden van de aarde nú*

Een bepaald soort eschatologie in de zin van wereldvlucht of onverantwoord zijn hoop stellen op het hiernamaals alleen is hen vreemd. „De

reden waarom wij deze aarde steeds in liefde moeten dienen is deze, omdat wij, mensen, nu eenmaal onmogelijk los te denken zijn van het leven wat aan deze aarde ontspruit. Dit wil heel speciaal zeggen, dat wij deze aarde moeten kunnen bewerken, opdat ze aldus kan bijdragen tot vermeerdering van onze levenskracht.”

Ook een eschatologisch denken in de zin van dit hiernamaals hanteren als een opgeschroefd appèl tot zedelijk handelen, in de vorm van vrees of beloning, komt men niet tegen. Deze morele prikkel van beloning of straf na de dood is niet te vinden. Wel moet men bedenken dat een niet uitdrukkelijk vermelden niet persé een ontkenning daarvan inhoudt. Ook voor hen is de dood niet het laatste woord. „Ieder mens die volmaakt is, in zoverre men bij een mens kan spreken van volmaakt, en die beantwoordt aan wat God van hem verlangt, zal ongetwijfeld ook volmaakt sterven.” „De JSR zal daarbij niet zozeer uitdrukkelijk ingaan op het hoe en waarheen van de mens na diens dood. Want hoe iemands leven en werken zal zijn, hangt immers van diens grondhouding en normgevoel af. Het zal er a.h.w. de vrucht van vormen. Voor de Java Soenda Religie is het enig belangrijke dit: hóé moeten wij te werk gaan bij het planten en verzorgen van de boom. De kwestie of de vruchten ervan al dan niet gaaf zullen zijn, zal afhangen van het plantgoed, van de bodemgesteldheid, en van de wijze waarop geplant en nazorg verleend wordt.”

5. *De mens in het proces van Godsopenbaring*

Genoemd antropocentrisch denken gecombineerd met een sterk gevoel van positieve verbondenheid met deze aarde heeft ook het theologisch denken gekleurd. Als voorbeeld gaan wij hier nader in op de theologische inhoud van de begrippen ‘religie’, ‘openbaring’, ‘profeet’ en ‘schrift’.

Voor leden van de tamelijk transcendent afgestemde wereldreligies, zoals bijvoorbeeld Islam en christendom, roept het woord ‘Openbaring’ spontaan associatie op aan een eens door God gegeven Licht, dat via de Profeet aan de mensen bekend gemaakt wordt. Deze religieuze Boodschap is wel zo universeel dat ze erom vraagt verkondigd te worden aan alle volkeren, en tevens voor eens en voorgoed vastgelegd te worden in een ‘Schrift’.

Met alle respect voor deze theocentrische visie heeft men toch uitdrukkelijk willen vaststellen dat daarmee de denkopdracht van de mens zelf

niet op non-actief gezet wordt, noch dat daarmee een verdere ontwikkeling van de Openbaring in de tijd ontkend wordt. De Java Soenda Religie stelt uitdrukkelijk dat zolang de mens onderweg is ook de Openbaring ('wahju') nog onderweg is. „Zolang de Inspiratie nog steeds neerdaalt op de gezondene, zolang ook kan diens werk van tijd tot tijd gewijzigd worden en aangepast aan de veranderde tijdsomstandigheden.” Gebaseerd op de praktijk van de naar status meer officiële religies heeft men uitdrukkelijk gewezen op het gevaar van religie als statussymbool. Wat de JSR als diepste betekenis van de religie beschouwt, vernemen wij in volgend citaat: „Alles wat men van de werking van een religie mag verhoppen is toch eigenlijk dit: dat ze zal functioneren als een richtsnoer en weg tot het leiden van een volmaakt leven. Dit betekent dus dat het hoofddoel zal liggen op de grondhouding waaruit al ons handelen voortvloeit.”

Een al te statische interpretatie van de begrippen Openbaring en Schrift heeft hen tevens genoopt tot het leggen van een ander accent. Men legt meer de nadruk op het aandeel van de mens zelf in deze en op het actueel waarmaken van de religie in zijn persoonlijk levensgedrag. Men drukt dit graag aldus kernachtig uit: de mens moet kunnen NGADJI BADAN, d.i. in staat zijn tot ware zelfkennis. „Dus om het nog eens met andere woorden uit te drukken, de functie van de Schrift wordt door de Java Soenda Religie toegewezen aan het Lichaam, de mens zelf. Daarom spreekt de JSR nooit van 'Schriftlezen' maar van 'Lichaamlezen' oftewel ware zelfkennis.”

Via dit NGADJI BADAN om tot ware zelfkennis te geraken, wint het begrip 'religie' aan innerlijke diepte. Geconfronteerd als men werd met verschillende vormen van religiebeleving stelde de JSR uitdrukkelijk, dat voor hen religie allereerst bedoeld werd als leidraad, namelijk tot een daadwerkelijk beter leven. Religie fungeert als een soort Licht bij het voortdurend in ontwikkeling zijn van ons willen, gevoelen en denken, van onze gewoontes en van heel ons levensgedrag, opdat dit steeds zou stroken met de ware menselijke aard.”

6. *Het lichaam van de mens als symbooltaal*

Het zal niet verwonderen dat bij deze speciale aandacht voor de mens, gecombineerd met oosterse symboolgevoeligheid, juist het menselijk li-

chaam gezien wordt als veel meer dan een fysische werkelijkheid. Men beschouwt het lichaam van de mens als de drager van een boodschap, een boodschap in symbooltaal.

In hun geschriften ontmoet men dan ook vaak een opsomming van de delen van het menselijk lichaam tot aan anatomische bijzonderheden toe. Niet de anatomie, maar het onderlinge verband en de geheimnisvolle werkzaamheid heeft men daarbij op het oog. Vaak worden de vijf zintuigen vermeld. Maar dit steeds met een diepere bedoeling, namelijk om de mens aan te sporen op juiste wijze van deze vermogens gebruik te maken.

Een bepaald element, het bloed, krijgt speciale aandacht. Dit levensvocht is a.h.w. het concrete fluïdum waarin de kosmische aardkrachten tot hun hoogste menselijke vervulling gekomen zijn. Het opzettelijk en doelloos doen vloeien van dit bloed vormt dus een handeling die rechtstreeks indruist tegen de drang van nature. Men voelt dit dus als tegen-natuurlijk aan. „Onnodig bloed vergieten betekent dus in feite het verwerpen van eigen diepste gevoelens.” Het is deze gedachtengang die de achtergrond vormt waarom men een handeling als bijvoorbeeld besnijdenis moeilijk als een religieuze handeling kan ervaren.

7. *Het menselijk lichaam als symbool van betrokkenheid op elkaar*

Een ander element in het menselijk lichaam krijgt eveneens speciale aandacht, namelijk het zaadvocht en daarmee verbonden het huwelijk. Waar steeds weer het thema van samensmelting tot eenheid terugkeert in velerlei vormen, vindt men deze samensmelting wel bijzonder sterk terug bij de vereniging van man en vrouw. „In ieder huwelijk voltrekt zich een samensmelting tot eenheid. Dit betekent dat twee lichamen, twee innerlijke levens, twee denkwijzen en twee verlangens door God verenigd worden tot een eenheid, namelijk één levensgeest, één zielskracht.” De Java Soenda Religie heeft dan ook een verheven leer ontwikkeld over het huwelijk en over de verhouding tussen man en vrouw. Het is niet enkel het uitdrukkelijk vermelden van de idealen van monogamie en onverbreekbaarheid dat naar voren springt, maar tevens het aantonen van de levenshouding die nodig is om aan deze hoge idealen te kunnen beantwoorden. Deze levenshouding karakteriseert men soms kort en bondig

met het volgende soendanese gezegde: „Babarengan ka tjai djadi saleuwi, ka darat djadi salebak”. Dit gezegde parafraserend krijgen we het volgende: beide huwendes zijn gelijkwaardige levenspartners, die in lief en leed, in voor- en tegenspoed steeds elkaar trouw moeten blijven en altijd elkaar in liefde moeten dienen. „Man en vrouw vormen een innige eenheid welke niet meer verbroken kan worden door wie dan ook, tenzij door Hem die hen ook verenigde, namelijk God zelf.”

Ook over de verheven taak van de opvoeding van de kinderen heeft men zich uitgesproken. „Wat betreft de kinderen die uit dit huwelijk geboren worden geldt een oud-javaans gezegde: ‘Barang sidik amanat tangleb’, wat betekent dat elk kind een levend geschenk vormt, dat door God aan de ouders werd toevertrouwd. Daarom is het voor de ouders een dure plicht dit door God aan hen toevertrouwde leven te eerbiedigen en te verzorgen, zowel wat betreft het stoffelijk als wat betreft het geestelijk aspect, en het op te voeden tot een voortreffelijk en gaaf mens, in overeenstemming met de bedoeling van God zelf.”

Juist in verband met de hoogte van deze idealen heeft men een lange voorbereidingstijd voor het huwelijk vastgesteld. Als ideaal geldt dat de jongen voordat hij gaat trouwen de leeftijd van 23-25 jaar heeft bereikt, en het meisje de leeftijd van 18-20 jaar. Deze jaren vóór het huwelijk zijn bedoeld om zich serieus voor te bereiden op het huwelijk en zich te bekwamen om de verheven taak van straks beter en blijvender te kunnen volbrengen.

DE MENS EN ZIJN BETROKKENHEID OP ANDERE VOLKEREN

Bij het bestuderen van de geschriften van de Java Soenda Religie valt op hoe sterk men beseft tesamen met andere volkeren op deze wereld te wonen. Dit levendig besef steunt zeer zeker op een bepaalde geografisch en historisch gegroeide constellatie. Immers vanaf vroeger tijden hebben de eilanden van Indonesië, en met name vooral Java, een sterke aantrekkingskracht uitgeoefend op vele landen van Oost en West. Uit hun geschriften blijkt herhaaldelijk het uitdrukkelijk verlangen naar vrede en eensgezindheid tussen de volkeren onderling. Ook op kosmopolitisch niveau is de mens die deze relatie onderkent geroepen tot het brengen van de juiste harmonie. „De mensen vormen een eenheid en gemeenschap, van welk ras zij dan ook zijn, omdat alle mensen gelijkelijk deel uit maken

van het volk van God. Van dit standpunt der humaniteit uit beschouwd bestaat er geen verschil van stand, waardigheid en rang (kaste).” „Wij gaan hier uit van het begrip ‘akur-rukun’, d.i. in vreedzaamheid en eensgezindheid. Dit begrip heeft niets van doen met eigenschappen als verwaandheid, eigendunk, jezelf als knapste en beste beschouwen. Wel duidelijk dus, dat er op deze wereld niemand mag zijn die zichzelf of zijn eigen persoon overschat.”

Treft men dit positieve streven naar onderlinge harmonie tussen de volkeren aan vanaf de allereerste geschriften, niet minder beluistert men het verlangen tot bewaren van eigen identiteit. De specifieke eigenheid van elk volk beschouwt men als een zeer hoge waarde, verankerd in de volksziel en de natuur van elk volk. Onderlinge eenheid mag nooit ten koste gaan van verlies van eigen identiteit. Wij zien dan ook bij de Java Soenda Religie een warme liefde voor eigen taal, letterschrift, symboliek, muziek, dans, etc. „Vanzelfsprekend moet ieder volk trots zijn op eigen cultuur. Hierin treft men immers een gedragspatroon en levenshouding aan die tot een harmonisch geheel zijn uitgegroeid en welke men zo gaaf mogelijk moet zien te bewaren.” „Dit alles is geenszins het alleenrecht van de Java Soenda Religie en haar volgelingen. Het is wel duidelijk dat dit het goed recht is van elke mens, tot welke volkerengroep hij ook behoren mag, voor elke mens die er diep van doordrongen is dat zijn leven onafscheidelijk verbonden is met datgene wat hem doet leven.”

DE MENS EN ZIJN BETROKKENHEID OP ANDERE RELIGIES

Vanaf de vroegste tijden zag de bevolking van Indonesië zich geconfronteerd met verschillende religies. Door de historische gang van zaken waarbij de komst van een bepaald volk ook tegelijk de komst van een nieuwe religie of wereldbeschouwing betekende, kon spontaan de idee groeien dat religie ten nauwste met een bepaald volk vergroeid dient te zijn. Zo kwam men in contact met de Indiërs die het Hindoe-Boedhisme als wereldbeschouwing meebrachten, met de Arabieren die de Islam aanhingen, met de Europeanen die het christendom brachten, tenslotte met de Chinezen met hun eigen socio-religieuze gebruiken. Ondanks de theoretische premissen dat religie primair iets is tussen God en de mensen, suggereerden juist deze religies het tegenovergestelde, namelijk dat elke religie zeer cultuur- en plaatsgebonden is, gestalte krijsend in maatschappelijke

opvattingen en verordeningen, zich uitdrukkend in een eigen taal, symboliek, letterschrift en gebarentaal, en dit alles ten innigste verbonden met de volksaard van het land van herkomst.

Godsdienst-historisch gezien dus een opvallend verschijnsel. Men pretendeerde een universele religie te brengen, maar door de wijze waarop deze boodschap gebracht werd suggereerde men precies het tegenovergestelde, namelijk een land-, volk- en cultuurgebonden religie. Hier in Indonesië heeft men zich dus vanouds geconfronteerd gezien met andere religies, en ook de Java Soenda Religie heeft serieus nagedacht over dit verschijnsel.

Wij constateerden reeds dat de Java Soenda Religie de mens en zijn relatie tot zijn ontstaansbodem als diep doorleefd centrum van zijn denken neemt. Geleid door deze antropocentrische instelling had men spontaan meer oog voor de verscheidenheid van levensuitingen en gebruiken van andere volkeren. Deze op de mens en zijn leefruimte gerichte kijk constateerde spontaan dat het leven geen statisch en uniform iets is, maar integendeel oneindig geschakeerd, pluriform en steeds veranderend. Dat men inderdaad ten aanzien van de andere religies even gedifferentieerd heeft leren denken als ten aanzien van de verscheidenheid aan volkeren op deze aarde blijkt uit volgend citaat: „Het is de vaste overtuiging van iedere volgeling van de JSR dat men de andere religies niet mag bekladden, beroddelen of in een kwaad daglicht stellen.” „Zojuist gegeven verklaring van het begrip religie kan wellicht van nut zijn voor hen die een religie aanhangen, om op grond daarvan met zo ruim mogelijke maat te meten, wil men een rechtvaardig oordeel uitspreken. De bedoeling daarvan is op die manier een bijdrage te leveren tot het scheppen van een zo goed mogelijk leefmilieu, namelijk vreedzaam en vriendelijk zoals het de mens en al wat leeft op deze aarde betaamt.”

Bracht een pluriform gerichte aandacht hen er toe de andere religies positief te waarderen, men heeft zich ook over een ander teer punt in de verhouding tussen de verschillende religies uitgesproken, namelijk de propaganda. Gezien het voorgaande zal het niemand meer verwonderen dat men ook hierin bescheidenheid als de meest aangewezen weg ziet. „Het is geen der leden van de Java Soenda Religie toegestaan propaganda uit te oefenen ten overstaan van wie dan ook.”

Ook debatteren over religie waarbij het gaat om gelijk krijgen wijst men

van de hand. „De Java Soenda Religie houdt zich buiten debatteren en de daarmee samenhangende spanningen met andersdenkenden. Wij zijn immers van mening dat elke religie in beginsel tot hoofddoel heeft het leven van de mens te vervolmaken.” Na gewezen te hebben op deze gemeenschappelijke grondtrek van elke religie wijst men direct op het gevaar een bepaalde land- en cultuurgebonden waarde te verabsoluteren. „Men moet zich verhouden van fanatisme, waarbij men voorbij gaat aan de eigen oorspronkelijke gebruiken of cultuur, zoals deze aan elk volk eigen zijn.”

DE WEG TOT WARE ZELFKENNIS ALS KERNBEGRIJ VAN DE JAVA SOENDA RELIGIE

Na lezing van het voorgaande kan wellicht de gedachte opkomen dat dit alles te mooi en te idealistisch voorgesteld is. Het is daarom reëel en heel belangrijk op te merken dat voor de Java Soenda Religie hetzelfde geldt als voor de andere religies, dat er namelijk steeds een grote afstand zal blijven tussen het ideaalbeeld én de praktijk van elke dag. Besef nog ver verwijderd te zijn van dit ideaalbeeld doet een sterke behoefte ontstaan naar wegen tot heroriëntering en zelfcorrectie. Ook wat dit betreft is 'Ngadji badan' of 'de ware zelfkennis' de aangewezen weg, want via dit zelfschouwen kan men komen tot dieper inzicht in eigen reële situatie. „Het is nodig dat een mens in staat is tot 'ngadji badan' of 'ware zelfkennis'. Hij zal onderscheid moeten kunnen maken tussen de gedragingen van een mens en die van een dier, om aldus steeds te kunnen leven volgens het gedragspatroon van een mens. Het betekent dat alles wat wij gaan ondernemen eerst doordacht en doorleefd moet worden alvorens het omgezet wordt in een daad.”

Zouden wij niet in staat zijn tot vermenselijken van de wereld, dan blijft er geen ander alternatief over dan dat de mens verdierlijkt. „Wij moeten steeds opletten dat alles waarmee wij geconfronteerd worden toch maar niet degenererend zou inwerken op de harmonische beleving van ons menszijn, m.a.w. het mag ons niet neerhalen tot dat oorspronkelijk stadium van dierlijk of plantaardig leven waarop het voordien stond. Integendeel, dit alles zal gesublimeerd moeten worden tot een volwaardig menselijk gedrag van iemand die zich gebonden weet door 'Agama', d.i. 'de ware leefregel'. Om deze taak te kunnen volbrengen moet de mens

in staat zijn tot 'wiwaha juda nagara', d.i. waakzaam en beleidvol kunnen komen tot introspectie."

Men heeft verschillende wijzen van zelfschouwing ontwikkeld die alle deze diepere zelfkennis tot doel hebben. Een daarvan werd reeds met name genoemd, namelijk het 'majunan seuneu', d.i. tot zichzelf komen vóór het vuur. Het is een symbool-akt waarbij men zich vóór het vuur duidelijker bewust wordt van de eigen situatie als wordende en groeiende mens. Het is een symbooldaad waarbij men vraagt „gereinigd te mogen worden van zijn onvolkomenheden en deel te mogen nemen aan het levenwekkende leven."

Volgt tot slot een citaat waaruit de verstrekkende bedoeling van het 'ngadji badan' oftewel 'weg tot zelfkennis' duidelijk spreekt. „Aldus zal de mens steeds datgene in vervulling brengen wat hem door God werd opgedragen, namelijk zich bewust te zijn van zijn 'Ware Ik'. Daarom moet de mens het goede en niet-goede kunnen onderscheiden en uitkiezen, zo ook het ware en niet-ware. De mens zal zijn gevoelens, zijn gedachten en neigingen moeten kunnen regelen."

H. W. TE WINKEL

"Laity abroad" - zoekend verder

VELERLEI CONTACTEN

Elk jaar gaan nog steeds veel Nederlanders er op uit om gedurende enige tijd in een der landen van de Derde Wereld te werken. Zij worden uitgezonden door het bedrijf waarbij zij in dienst zijn. Ook wordt niet zelden door de regering van het land overzee of door een nationale of internationale organisatie een beroep gedaan op hun specifieke kennis en ervaring om deze in dienst te stellen van de ontwikkeling van het land. Of er is een projekt op medisch, sociaal, landbouwkundig of onderwijsgebied dat hun medewerking vraagt. Deze stroom van ouderen en jongeren is in de afgelopen decennien groot geweest en is nauwelijks minder geworden.

Ook in ander opzicht zijn de contacten tussen noord en zuid zeer frequent als gevolg van handelsverkeer, diplomatieke relaties, studie en toerisme. Vliegvelden en de International of Hilton-hotels zijn typerende kenmerken van deze contacten. Wellicht is dat de reden waarom zij zo gelijk zijn, waar ter wereld ook.

Dit laatste beeld geeft tevens het vluchtige aan van vele van deze relaties. Zij bewegen zich op een beperkt terrein, vinden plaats in een bepaalde levenssfeer en zijn meestal van beperkte duur. Dit geldt niet alleen voor de toerist die de olifanten en zebra's in Oost-Afrika komt filmen en de Afrikanen op de koop toeneemt. Het geldt evenzeer voor verschillende deskundigen, medewerkers aan projekten, zakenmensen en vrijwilligers, wier verblijf overzee in het algemeen betrekkelijk kort is. Met dit wel frequenter, maar tevens in vele gevallen vluchtiger worden van de contacten, staat Kerk Overzee voor een zich wijzigende taak. Een belangrijke plaats wordt nog steeds ingenomen door de halfjaarlijkse weekend-conferenties, die een toerusting willen geven aan hen die uitgaan of plannen in die richting hebben. Voorts wordt grote aandacht geschonken aan het onderhouden van een band met hen die overzee

werkzaam zijn door middel van de periodieke contactbrief en door een persoonlijke correspondentie met velen. Tenslotte zijn er af en toe bezoeken van predikanten of anderen om ook op deze wijze het contact met elkaar te bewaren. De huidige situatie dwingt tot een herbezinning op de vorm en inhoud van deze activiteiten van Kerk Overzee.

DUIDELIJKE VRAGEN

Dat in vele gevallen het verblijf overzee betrekkelijk kort is, behoeft niet te betekenen dat zij die uitgaan ginds leven zonder te letten op wat er in deze landen omgaat en wat bepalend is voor de noord-zuid relatie. Het is inderdaad zo dat velen een comfortabel leven leiden, hun werk verrichten zonder zich al te veel vragen te stellen, geneigd zijn zich te ergeren aan hetgeen niet met hun maatstaven van orde en efficiency overeenkomt en hun sociale contacten bij voorkeur in de eigen kring zoeken. Er is echter ook een toenemende groep mensen die serieus probeert verder te zien en door te dringen tot de vragen die achter de dagelijkse verhoudingen en werkzaamheden liggen. Het is vooral deze groep waarmee Kerk Overzee zich verwant voelt.

Steeds meer blijkt dat er voor hen die iets dieper tot de vragen trachten door te dringen geen vanzelfsprekende antwoorden klaar liggen. Een tiental jaren geleden kon een ontwikkelingswerker wel vertellen wat het doel was van zijn arbeid en dat dit doel alleszins de inspanning waard was. Maar is dit ook nu nog het geval? Velen weten het niet meer. Zij werken samen met een regeringsorganisatie, verrichten taken die omschreven staan in een nationaal plan; zij brengen technische adviezen uit, soms zonder de tijd te hebben om zich met de vele bijkomende problemen bezig te houden. Een toenemend aantal wordt geconfronteerd met de vraag of deze plannen en ontwikkelingswerken nu wel zo wezenlijk zijn voor het land, welk onmiddellijk voordeel de bevolking er van heeft, welke invloed er van uitgaat om tot structurele veranderingen te komen, of er een verbetering in de verhouding tussen rijke en arme landen uit kan voortkomen. In verschillende gevallen zullen deze vragen niet eens openlijk kunnen worden besproken. Men heeft immers een omschreven opdracht en moet deze naar behoren verrichten. De organisatie waarmee de deskundige samenwerkt, heeft ook een vastgestelde taak, ontleent aan de uitvoering van deze werkzaamheden misschien haar bestaans-

recht, is wellicht min of meer belanghebbende. Het contact met Kerk Overzee biedt soms een klankbord, maar op een afstand zijn evenmin antwoorden te geven op de vragen die zich in de concrete situatie voordoen. Wel wil o.a. de contactbrief een soort forum zijn om gezamenlijk met deze vragen bezig te zijn.

VERANDERINGEN TOT STAND BRENGEN

In de afgelopen jaren is over de 'laity abroad' meer dan eens gesproken als 'bewerkers van verandering en ontwikkeling'. Gesteld werd dat het uitgaan een vorm is van een zich los maken uit de eigen vertrouwde omgeving voor dienst in de wereld overzee. Het leven en werken in die landen brengt verandering met zich van hen die uitgaan maar ook van hen met wie zij in aanraking komen. Het is het ideaal van de ontmoeting met de ander, die consequenties heeft voor de betrokkene en voor de omgeving.

Het ideaal willen wij graag in het oog houden, maar ten aanzien van de mogelijkheden om dit te verwerkelijken worden in toenemende mate vragen gesteld. Een kort verblijf overzee en snelle en gemakkelijke communicatie met het moederland zijn niet bevorderlijk voor een veranderingsproces. Voor een meer dan oppervlakkig kennis nemen van de taal en cultuur van het land waar men tijdelijk woont en werkt ontbreekt vaak de tijd. Het doordringen tot de vragen die onder het oppervlak liggen is daardoor erg moeilijk. Bovendien vinden velen het interessanter op de hoogte te blijven van de wederwaardigheden en ontwikkelingen in het moederland dan dat zij moeite doen betrokken te worden bij hetgeen in het land overzee geschiedt. Dit laatste wordt ook niet bevorderd door de veel gehoorde uitspraak dat je gast bent en je daarom niet moogt bemoeien met de interne politieke problemen van het land.

De laatste jaren hebben deze verhoudingen een nieuwe dimensie gekregen door de aandacht voor de structurele achtergronden. Degenen die uitgaan zijn en blijven mensen uit een andere wereld, met een andere culturele achtergrond, een andere sociale en economische status. Zij zijn, of ze het willen of niet, vertegenwoordigers van de rijke landen. Zij behoren, of ze het willen of niet, tot de overheersende economische machten. Zij hebben vrijwel altijd de mogelijkheid na verloop van tijd naar hun land met sociale bestaanszekerheid terug te keren. De verandering die zij

wellicht ondergaan door overzee werkzaam te zijn kan betrekking hebben op hun kijk op allerlei problemen, maar hun bevoorrechte positie wordt er niet door aangetast. Hoe groot kan dan hun bijdrage zijn aan de verandering van mens en samenleving overzee? Werken bij alle intermenselijke contacten niet steeds de relaties tussen arme en rijke landen, en dus de politieke en economische machtsverhoudingen in de wereld, op de achtergrond mee? De goede bedoelingen en de openheid van velen voor de problemen overzee blijken wel, maar het wordt steeds duidelijker dat hetgeen tot stand wordt gebracht veelal niet ver genoeg reikt om de bestaande verhoudingen wezenlijk te veranderen.

VERHOUDINGEN IN DE KERK

Ook ten aanzien van de kerk blijkt de moeilijkheid van de werkelijke ontmoeting. In Kerk Overzee is dikwijls een pleidooi gevoerd voor een serieus zoeken van een relatie met de autochtone kerk ter plaatse. Natuurlijk bestaat begrip voor de praktische problemen die de taal stelt. Slechts enkelen brengen het op om zich geheel te voegen in een totaal ander patroon en actief in een inheemse kerk mee te doen. In de grote plaatsen zijn er bovendien veelal andere mogelijkheden door de aanwezigheid van door buitenlanders gestichte gemeenten, vaak met een eigen predikant. Deze komen tegemoet aan de behoefte aan een beleving van het geloof in de vertrouwde vorm en taal. Dit is begrijpelijk, maar duidt tevens aan hoezeer wij ons patroon en onze gedachte van kerk en gemeente blijven vasthouden wanneer wij overzee zijn. In een officiële band via een nationale raad van kerken wordt de eenheid van de kerk beleden maar daardoor wordt de ontmoeting met de mede-christen overzee geformaliseerd. In hoeveel gevallen echter kunnen wij over allerlei grenzen heen elkaar werkelijk verstaan en voor elkaars geloofsbeleving open staan?

Ondanks een beleven van de eenheid door het geloof in dezelfde Heer mogen wij er niet blind voor zijn dat ook in de relaties tussen leden van de kerk het anders-zijn een rol speelt. De culturele, sociale en economische achtergronden kunnen niet worden weggecijferd, ook al behoeven ze niet te overheersen. In de werkelijke ontmoeting zullen wij deze verschillen aanvaarden. Maar hoe ver gaan de mogelijkheden? Gaat het om goede persoonlijke contacten, het rekening houden met de ander, het streven

naar billijke arbeidsverhoudingen, het samenwerken in humanitaire projecten? Of is het ook mogelijk om structurele en politieke vragen aan de orde te stellen? En indien dit het geval is kan dan niet de vraag rijzen naar de geloofwaardigheid van de buitenlanders, die misschien voorstanders zijn van ingrijpende veranderingen in nationale en internationale verhoudingen, maar die zich toch niet van hun bevoorrechte positie kunnen losmaken?

VERPLAATSING VAN DE AANDACHT

Het gevoel dat hetgeen overzee met inspanning, goede bedoelingen en openheid voor de problemen wordt verricht, in vele gevallen onvoldoende is om de structurele verhoudingen wezenlijk aan te tasten, doet steeds meer Nederlanders besluiten hun activiteiten in eigen land in te zetten. Zij menen daar uiting te moeten geven aan hun verantwoordelijkheid ten aanzien van de relaties tussen arme en rijke landen. Indien in de landen die de wereldeconomie en de internationale handel beheersen, niets gewijzigd wordt, zullen volgens hun gedachten de arme landen nooit werkelijk een kans krijgen. Niet humanitair werk of overdracht van enige kennis en kapitaal, maar structurele veranderingen zijn noodzakelijk. Deze kunnen beter worden nagestreefd daar waar je een directe medeverantwoordelijkheid kunt doen gelden via de politieke en andere kanalen.

Desondanks zijn er nog steeds verscheidene anderen die uitgaan op een vrijwillige basis. Meestal beseffen zij wel dat hun arbeid overzee niet veel kan bijdragen tot ingrijpende veranderingen. Toch zoeken zij, bewust of onbewust, iets te beleven van de éne wereld waarover wij spreken, van de ontmoeting met de ander. Misschien kunnen zij die ander van dienst zijn; misschien ook kan de relatie met die ander henzelf helpen om een duidelijker beeld te krijgen van hun eigen situatie. Het gevoel van solidariteit heeft wereldwijde trekken, maar ook een zeer persoonlijke kant waar twee mensen elkaar werkelijk als mede-mens aanvaarden.

De verbondenheid met de ander overzee, het delen met elkaar, het samenwerken voor eenzelfde doel en het hebben van eenzelfde toekomstvisie openen mogelijkheden die in een ruimer verband dikwijls vervagen achter de structurele belemmeringen. Hierin kan een groot stuk vreugde zitten van het verblijf overzee. Tevens zit in deze weinig spectaculaire belevenissen een perspectief van nieuwe kansen, een kracht die het op kan

nemen tegen de machten die de wereld in hun ban houden. Het gaat hier om iets anders dan om een idealisme in de trant van Kipling's 'two strong men standing face to face' ('twee sterke mannen die met elkaar geconfronteerd worden'). In Kerk Overzee denken wij aan een andere dimensie, namelijk het uitzien naar een toekomst waarin allerlei thans bestaande verschillen van sociale en economische aard niet tellen en waarin wij in een rechte verhouding tot elkaar en tot de Heer, die ons deze toekomst belooft, zullen leven.

Dat er een spanning bestaat tussen een door deze toekomstvisie bepaalde persoonlijke relatie en de situatie waarin wij leven, is duidelijk. Van de omstandigheden overzee en de internationale verhoudingen, waarin de ongelijkheid zo zeer op de voorgrond staat, gaat een grote invloed uit. Deze is voelbaar in de arbeid, in de kerk en dikwijls ook in de persoonlijke omgang met elkaar. Die onvermijdelijke spanning is de oorzaak van de twijfel die bij zo velen aanwezig is aangaande de mogelijkheid om in een eerlijke relatie met de ander te leven.

VOORBEREIDING

Voor Kerk Overzee doet zich in sterkere mate dan vroeger de vraag voor wat de inhoud moet zijn van hetgeen wij samen met hen die uitgaan willen doen. Een toerustingsconferentie heeft steeds een verderstrekkend doel gehad dan het geven van informatie over de landen overzee. Kennis van de lokale omstandigheden is nodig maar deze kan ook elders verkregen worden. Van meer belang is het samen bezig zijn met de vragen van het wat en hoe van het werken in de landen overzee en het krijgen van enig gevoel voor de ontmoeting met volk en maatschappij. Daar zijn weinig algemene richtlijnen voor te geven: het is de persoonlijke ervaring, mede afhankelijk van de mogelijkheden die de situatie biedt, en het is de persoonlijke levensinstelling. In de toerusting zal het moeten gaan om onze plaats in de wereld in verandering, om het oog krijgen voor de relatie tot de ander in zijn omstandigheden, om het belichten van enkele van de problemen en het wijzen op de noodzaak te luisteren alvorens te spreken. De persoonlijke belevenissen van hen die overzee zijn geweest, het verhaal van hun pogen, hun mislukken en de tekenen van samenwerking en ontmoeting die toch tot stand zijn gekomen, zijn hierbij onmisbaar. Het gaat immers vooral om hetgeen in concrete situaties wordt er-

varen, wat daarin mogelijk is en hoe daarin je houding is.

Het uitgaan overzee en het werken in een ontwikkelingsproject zijn geen vanzelfsprekende zaken. De vragen die velen zichzelf en anderen stellen omtrent de motivatie zijn dan ook serieus. Sommigen zouden graag willen meehelpen om wezenlijke veranderingen in de verhoudingen tot stand te brengen. Voor anderen ligt het accent op het bijstaan van de ander in zijn behoefte. Nog weer anderen zoeken een beleving van solidariteit. Hierover met elkaar spreken is van grote betekenis, omdat het hier niet gaat om interessante discussies over landen die ver weg liggen, maar om persoonlijke vragen van de eigen plaats, de eigen rol en de eigen mogelijkheden. Bij een voorbereiding in Nederland kan daarbij nog slechts worden gedacht aan de positie en de relaties hier. Maar het scherper leren herkennen van wat in onze dagelijkse situatie in Nederland onze plaats en onze mogelijkheden zijn kan een goede voorbereiding vormen voor de ontmoeting met de maatschappij en de medemens overzee.

TOERUSTING OVERZEE

Kerk Overzee blijft graag het contact met hen die overzee zijn onderhouden. Ook velen die niet de gelegenheid hadden via een conferentie voor het vertrek met Kerk Overzee in aanraking te komen, ontvangen de contactbrief of zijn gesteld op een persoonlijke briefwisseling af en toe. Hier staan wij voor eenzelfde moeilijkheid in te gaan op de vragen die werkelijk relevant zijn. Hoe moet van Nederland uit worden ingespeeld op wat zij die overzee leven in hun specifieke situatie ervaren? Wij kunnen trachten het onderling gesprek te bevorderen om daardoor de vragen duidelijker aan het licht te doen komen. Wij kunnen ervaringen doorgeven, waarin anderen wellicht iets van hun problematiek kunnen herkennen. Maar de relatie tot de mensen en de samenleving overzee is iets waarin men zelf zijn weg moet vinden. Buitenlanders en autochtonen zijn daar ingeschakeld in eenzelfde maatschappelijke taak, waarin zij eenzelfde betrokkenheid op de problemen zouden moeten tonen. Kerk Overzee heeft reeds enige tijd geprobeerd de toerusting op een enigszins geïnstitutionaliseerde wijze in de landen overzee voort te zetten. Dit zou kunnen plaatsvinden door buitenlanders en mensen uit het land zelf bijeen te doen komen, hetzij in korte conferenties waar de vragen van het land worden besproken, hetzij in kleine gespreksgroepen waarin een intiemer

contact mogelijk is. Deze gedachten komen overeen met die welke op dit punt leven bij de Wereldraad van Kerken en bijvoorbeeld bij de Franse organisatie Rencontre Amitié Action Commune. Het initiatief tot dergelijke bijeenkomsten zal vooral moeten uitgaan van kerken of organisaties ter plaatse. Vooral het toenemend aantal vormingscentra in Afrika kan hierin mogelijkheden bieden.

SAMENHANG MET ANDERE PROBLEMEN

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat het zoeken van de ontmoeting met mens en samenleving overzee een persoonlijke ervaring is, maar tevens te maken heeft met relaties in een veel breder verband. Wat overzee wordt gedaan heeft een beperkte waarde indien er internationaal niets verandert. Goede bedoelingen overzee lopen gevaar hun geloofwaardigheid te verliezen wanneer in het moederland alles bij het oude blijft. Er bestaat een wisselwerking die een belangrijke invloed heeft op de mogelijkheden van hen die overzee zijn en die ook de ontmoeting in het persoonlijke vlak raken.

De vragen van de 'laity abroad' in de zin van de mensen uit de westerse geïndustrialiseerde wereld die tijdelijk in een van de landen van de Derde Wereld gaan leven en werken, hebben overigens hun specifieke karakter toch reeds ten dele verloren. De moederlanden hebben deze vragen vlak voor hun deur gekregen door het aantrekken of binnenlaten van grote groepen buitenlanders, die uit een andere culturele omgeving afkomstig zijn. Ook hun verblijf is meestal tijdelijk en dus niet gericht op aanpassing aan de westerse cultuur. Een toenemend aantal mensen komt met de hieraan verbonden problemen in aanraking, kan zich aan een medeverantwoordelijkheid niet onttrekken en wordt geplaatst voor de vraag van de ontmoeting met de ander die behoort tot een wereld die ons in verschillende opzichten vreemd is.

De problematiek van de verhouding van arme en rijke landen, van het leven en werken van Nederlanders in de landen overzee, van het samenleven met gastarbeiders, Surinamers en buitenlandse studenten is ondanks de verschillen in wezen dezelfde. De intensiteit waarmee wij er bij worden betrokken kan zeer uiteen lopen. Maar op z'n minst dringt deze problematiek via radio, televisie en krant onze huizen binnen. Verder wordt via collecten als die voor zending en werelddiakonaat een beroep gedaan op

onze medeverantwoordelijkheid. In het licht van het voorgaande doet zich de vraag voor hoe hier de verhouding ligt tussen de goede bedoelingen en de structurele veranderingen. De concrete projecten, die met zorg en na veel overleg zijn uitgekozen, spreken velen aan, zodat zij graag hun bijdragen geven, maar ook hier zullen wij niet blind mogen zijn voor de vraag naar de geloofwaardigheid.

ZIJ DIE TERUGKEERDEN

Meer dan eens is in Kerk Overzee aan de orde geweest wat zou kunnen worden gedaan voor hen die na enige tijd overzee werkzaam te zijn geweest, zich weer definitief in Nederland kwamen vestigen. Aan de ene kant speelt hier het probleem van de weder-aanpassing aan kerk en maatschappij, de vervreemding die in vele gevallen is ontstaan, het moeilijk kunnen delen van de verkregen ervaring. Aan de andere kant is er de veel belangrijker vraag op welke wijze de persoonlijke belevenis van de situatie overzee een bijdrage kan vormen om in gemeente en maatschappij in Nederland de verhouding tussen arme en rijke landen en ons aller medeverantwoordelijkheid fundamenteler dan tot nu toe aan de orde te stellen. Wat dit betreft worden zij die teruggekeerd zijn voor een moeilijke opgave geplaatst. De belangstelling voor hun ervaringen blijft vaak nogal aan de oppervlakte en de doorwerking is gering. Veelal bevordert dit een gevoel van eenzaamheid. Contacten die vroeger bestonden via Kerk Overzee of Dienst over Grenzen zijn verdwenen of sterk verflauwd. De drang om elkaar te zoeken komt tot uiting in de initiatieven van hen die in een bepaald deel van het land wonen om af en toe eens bij elkaar te komen.

Belangrijker dan dat zij die teruggekeerd zijn elkaar zoeken is wellicht dat zij de persoonlijke banden met mensen overzee levend houden via correspondentie of andere middelen. Hierdoor kan de informatie over en weer bevorderd worden en kan zo nodig een ruimere kring van belangstellenden hiervan kennis nemen. De gemeenten in Nederland zullen alleen dan een duidelijker besef kunnen krijgen van hetgeen in de wereld overzee gaande is en hoe zij daarbij betrokken zijn, indien op verschillende wijze berichten worden doorgegeven. Juist het persoonlijke karakter van de ervaring en de berichten van hen die teruggekeerd zijn zal tot de bewustwording van de eigen taak moeten bijdragen.

'Laity abroad', zoals deze gestalte krijgt in Kerk Overzee, heeft een eigen karakter maar kan niet zonder een nauwe band met allerlei andere vormen van werk die op dezelfde problematiek betrokken zijn. Het meewerken aan de opvang van en contacten met studenten uit de landen van de Derde Wereld of gastarbeiders kan een betere toerusting zijn voor het uitgaan dan het deelnemen aan conferenties. Anderzijds kan dit werk met studenten en gastarbeiders bijzonder worden gesteund door mensen die overzee iets van de ontmoeting met de ander hebben leren kennen. Ook hierbij gaat het niet alleen om de persoonlijke verhoudingen maar ook om structurele vragen.

Wanneer in toenemende mate pogingen in het werk worden gesteld om de gemeenten hun medeverantwoordelijkheid voor zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking op een nieuwe wijze te laten verstaan kan, zoals hierboven reeds is gezegd, de hulp van hen die overzee zijn geweest niet worden gemist. De ervaring die zij hebben verkregen legt verplichtingen op om hiervan zoveel mogelijk door te geven ten dienste van de beoogde verandering.

Organisatorisch staan deze activiteiten grotendeels los van elkaar. Er bestaat natuurlijk wel onderling contact maar dat is geheel vrijblijvend. Ieder heeft zijn eigen taak en werkwijze en dit kan ook moeilijk anders vanwege het eigen karakter van de onderscheiden werkzaamheden. Maar indien het gemeenschappelijke en het in elkaar grijpen zo duidelijk is, roept dit vanzelf de behoefte op aan meer onderlinge informatie, geregeld overleg, het afstemmen van werkzaamheden op elkaar en wellicht een gezamenlijk beleid. De problematiek waarbij ieder op zijn wijze betrokken is, is zo belangrijk dat wij elkaar zullen moeten versterken en ons gezamenlijk in dienst stellen van een streven naar rechtvaardiger verhoudingen tussen de landen van de wereld, waarin mensen tot hun recht komen. De verhouding tussen arme en rijke landen vormt daarin slechts een aspect, maar niet het minst belangrijke.

Over 'laity abroad' kan nauwelijks meer gesproken worden in de zin van een goede persoonlijke band met de ander zonder tevens structurele vragen hierbij te betrekken. De ontmoeting met de ander in zijn situatie blijft een eerste doel, een bron van leven, vreugde en inspiratie. Daarmee

is tevens gezegd dat het geen doel op zichzelf kan zijn maar één dat gericht is op verandering. Het betekent een op weg zijn naar een toekomst van vrede en gerechtigheid. Hierin tracht het werk van Kerk Overzee een functie te vervullen. Wat op deze weg moet worden gedaan en waar de accenten liggen is niet steeds duidelijk, maar de richting en het doel houden wij voor ogen.

Verslag deelname aan de "negende week voor vragen van de wereldkerk" te Fribourg (Zwitserland), 5-8 juli 1973

In samenwerking met de 'Conseil Suisse des Missions Evangéliques' en het 'Institut des Etudes Missionnaires de l'Université de Fribourg', organiseerde de Zwitserse Missieraad in juli 1973 de '9de studieweek voor problemen van de wereldkerk'.

Afgaande op de goed verzorgde programma- en intekenfolder kon men gevoeglijk veronderstellen, te doen te hebben met een goed georganiseerd symposium van geleerde godsdienstwetenschappers en theologiespecialisten.

De indrukwekkende reeks van onderwerpen en het aantal hooggeleerde sprekers gaf hiertoe wel enige aanleiding.

Een nadere kennismaking met de deelnemers aan de studieweek zorgde echter al spoedig voor een zekere verrassing. Het auditorium werd immers gevormd door een 50-tal werkers uit de praktijk. Ongeveer 95% van hen bestond uit missionarissen op verlof.

Dit verhinderde niet dat de zware inleidingen op nogal droge wijze en hoog professoraal niveau werden voorgedragen. Op dit punt voldeed het aangekondigde programma volledig aan zijn verwachtingen.

Er waren niet minder dan 13 lezingen van ongeveer één uur, waarvan 5 op de eerste studiedag. Op de andere dagen beperkte men zich tot 3 ('s morgens en 's avonds). De middag werd gereserveerd voor discussie in werkgroepen.

Zoals te verwachten was kostte het nogal wat tijd en inspanning om verband te leggen tussen het voorgeschotelde materiaal en de gewoonlijk zeer concrete – op de praktijk gerichte – vragen van de deelnemers.

De inleidingen concentreerden zich om het thema 'Heil-nu'. Althans dat was de opzet. Een erg duidelijke lijn werd hierbij niet gevolgd. Eigenlijk richtte zich alle aandacht op het onderwerp 'dialoog' en 'vrede'. Naar aan-

leiding hiervan waren er een serie erg specialistische beschouwingen over de Koran, het boeddhisme, hindoeïsme, Japanse religiositeit en oecumene. Een duidelijke verbindingslijn tussen deze inleidingen werd niet getrokken.

Er werden ook een drietal lezingen gegeven van meer algemeen karakter. Hoe vreemd het moge klinken, deze speelden toch eigenlijk veel meer in op de belangrijke *concrete problemen* van de zending der kerken in de huidige tijd. Zij vormden nog bijtijds een bescheiden aanvulling op een, ons inziens, opvallend gemis bij de andere beschouwingen of bij de studieweek in zijn geheel: gebrek aan aansluiting bij de concrete maatschappelijke realiteit en analyse daarvan. Verantwoordelijk voor deze inbreng waren S. Amsler, J. Margull en Emilio Castro. Van twee van hen geven wij een kort overzicht van hun gedachten.

Prof. dr. S. Amsler gaf een boeiende beschouwing over
'*Les Bases Bibliques de la notion de Salut aujourd'hui*'

Gesproken werd hierin over de fundamentele rol van het bijbels getuigenis, d.w.z. van zowel het Oude als het Nieuwe Testament. Meer concreet werd het thema toegespitst op de confrontatie tussen de christelijke religiositeit en de moderne ideologieën.

Om tot een juist begrip van de oorspronkelijke bijbelse religiositeit te kunnen komen, mogen we, volgens Amsler, twee zaken niet uit het oog verliezen:

- *de verscheidenheid van het bijbels getuigenis*. Er zijn minstens zes verschillende soorten 'heil' uit de bijbel te lezen. Dit lijkt voor ons nu wel een handicap te zijn. Maar het betekent tegelijk ook een stimulans tot het zoeken van een religieuze taal die aangepast is aan onze moderne historische situatie en problematiek.
- Om de originaliteit van het bijbels getuigenis te kunnen ontdekken, is het nodig *de algemene lijn van het bijbels heilsgebeuren* te gaan opsporen. Dit is tegelijk ook een riskante onderneming. Tè gemakkelijk zal men immers de fout begaan die bijbelse realiteit in haar geheel op exclusieve wijze vast te koppelen aan één van de noties van 'heil'.

Zeker is dat het bijbels heilsgebeuren van zowel het Oude als Nieuwe Testament beschouwd moet worden als één samenhangend geheel. Beide

getuigenissen hiervan liggen in het éne perspectief van Gods heilshandelen in de menselijke historie. De geschiedenis van Israel van het Oude Testament en de in de persoon van Jezus Christus gemanifesteerde heilsclimax van het Nieuwe Testament liggen in hetzelfde proces van heilsopenbaring van de levende God.

Zowel in het Oude als Nieuwe Testament ligt de klemtoon op 'heilsgebeurtenissen' (exodus, kruis, opstanding enz.). Jahweh is de 'God-die-iets-belooft-en-doet'.

Deze historische feiten moeten in verbinding worden gebracht met het idee 'heil-nu' (verlossing of bevrijding).

Volgens Amsler zijn er enkele grondtrekken (dimensions of jalons) te ontdekken die typerend zijn voor de inhoud van het bijbels heil:

- * bijbels heil kan slechts juist worden verstaan *in relatie met gebeurtenissen in de historie van Israel*;
- * het 'heil' in die gebeurtenissen heeft *iets shockerends of uitdagends*, maar alleen voor hen die erin geloven. Voor anderen is dat aspect verborgen. Het heil in bijbelse zin is daarom tegelijk iets 'objectiefs' (historische feiten) èn iets 'subjectiefs' (alleen de gelovige ziet het en moet een 'antwoord' geven);
- * bijbels heil legt betrekkingen met personen en dingen. (Dimension relationelle du salut) Het betekent geen afwijzen van 'de wereld' maar kondigt een gebeuren aan, dat de oude wereld zal vernieuwen. Men behoort bij de wereld van mensen en dingen, ofschoon men van bepaalde bindingen 'bevrijd' moet worden;
- * bijbels heil heeft betrekking op de *integrale mens* (geest en lichaam), raakt alle niveaus van zijn bestaan: zijn relatie met God, medemens en omringende wereld. (Momenteel komen juist die materiële aspecten – gezondheid, welvaart, welzijn enz. en de meer communautaire aspecten van het heil – samenhang van de menselijke samenleving, rassen en naties, weer sterker in de belangstelling);
- * kerninhoud van de bijbel vormt de 'vrede', de door God beoogde volheid van de 'Sjaloom'; deze vrede komt van God zelf. Zij moet duidelijk herkenbaar gestalte krijgen in de christelijke gemeenschap. Dit vredesaspect van het heil heeft drie dimensies:

- bewerkt de vrede tussen de mens, zijn God en de medemensen;
- brengt vrede tussen de volken;
- scheidt vrede tussen de mens en zijn milieu (verzoening van mens en wereld, of herstel van harmonie mens/wereld).

Het kernprobleem van het bijbels heil is tenslotte: *is dat heil NU toegankelijk?* (cfr. Bangkok-conferentie)

In dit verband wijst Amsler erop, dat het voor een goed verstaan van het bijbels heil van het grootste belang is te onderstrepen dat dit tegelijk *al bestaat (déjà) en nog-niet is (pas-encore)*. Het heil is iets dat nog komt, op ons afkomt. Het is een verwachting vanuit een toekomst. Maar het is ook een realiteit die nú-al groeiende is, nú-al beleefd (ervaren) en in de historie van de mens tot uitdrukking gebracht kan worden. Bijbels heil is dus object van HOOP èn zich nu-reeds aan het voltrekken (Abraham werd al geroepen, Christus is al opgestaan en levend, Zijn Geest is nú werkzaam). Dit heil zit daarom vol spanningmomenten. Het betekent een gegrepen zijn door een REALITEIT, die bezig is zich te voltrekken in de historie maar waarbij op menselijke wijze zowel gehoorzaamheid als ongehoorzaamheid, 'hoop-op-iets-dat-komt' èn 'geloof-dat-het-er-nu-al-is' een rol spelen.

Een tweede belangrijke inleiding was die van prof. H. Jochen Margull: *'Chrétien en dialogue avec d'autres religions'*

Prof. Margull brak op besliste wijze een lans voor een wijze van dialogeren waartoe de studierechtelijke NMR in de studie 'Godsdienst, Sociale Verandering en Conflict' (Nijmegen 1969, en Vox Theologica 42.5.'72) al een eerste aanzet poogde te geven.

In deze inleiding komen voor het eerst tijdens de studieweek op overtuigende wijze de harde maatschappelijke (dus ook politieke) dimensies van de interreligieuze verhoudingen aan de orde. Tot onze verwondering kwam dit aspect bij de andere inleiders niet of nauwelijks ter sprake.

De kern van zijn betoog komt hierop neer: dialoog kan niet beperkt blijven tot een soort platonische ontmoeting van religieuze systemen of uitwisseling tussen deskundige vertegenwoordigers van enkele hoogontwikkelde vormen van godsdienst. De dialoogtheologie is daar wel begonnen. Maar langzaam werd het duidelijk dat dit enge, elitaire en nogal

abstract dialoog-concept de realiteit maar nauwelijks raakte. Het bleef een gesprek in een stormvrije zone.

Men ontdekte dat 'dialoog' ook, en misschien vóór alles, een ontmoeting van de ene mens met de andere moet zijn vanuit de concrete leefwereld van het alledaags bestaan. Het m.a.w. niet gaat om het gesprek tussen godsdienstsystemen, maar om de ontmoeting van *levende mensen of groepen van mensen*, die dragers zijn van religieuze opvattingen en waarden. Dialoog heeft niet zozeer te maken met een 'leer', maar met de motieven en aspiraties van mensen, levend in maatschappelijke structuren die bepalend zijn voor de mogelijkheid of onmogelijkheid om tot zelfbevrijding en heil te komen. Het sleutelwoord hierbij is 'situatie', de maatschappelijke context, de cultuur waarin de mens die men ontmoet leeft.

Uitvoerig gaat de inleider in op de ontwikkeling van deze dialooggedachte aan de hand van de verschillende Wereldzendingconferenties (1944, 1945, 1961). Het gaat hier altijd wel om een ontmoeting met andere religies. Maar dan in de zin van: gesprek met *mensen* (Islamieten, Hindoes, Boeddhisten) met hun concrete maatschappelijke, politieke en culturele problemen. De meestal ook sterk religieus bepaalde historische en sociale context waarin zij leven, bepaalt in hoge mate de mogelijkheid of onmogelijkheid van een zinvolle dialoog met de christenen (cfr. b.v. het probleem Israel, Arabieren en Palestijnen). Verwaarloosd is, volgens Margull, op schromelijke wijze vooral de politieke achtergrond van de religieuze vraag. De eis tot concreetheid is een wezenlijke eis bij elke vorm van dialoog. Deze dialooghouding volhouden en tegelijk volop staan in de maatschappelijke dimensie van de te ontmoeten mens, daar komt het op aan. Het slagen van een bevruchtend gesprek is daarvan afhankelijk.

Een derde inleider, die meer op de concrete, maatschappelijke tour ging was Emilio Castro (Wereldraad van Kerken, Genève). Hij schetste het ontwikkelingsproces van de theologie van de bevrijding en de praxis van de basismilieus in Latijns Amerika.

CONCLUSIE

Slechts twee van de dertien inleidingen zijn hier op zeer summiere wijze iets uitvoeriger weergegeven. De andere waren zo abstract en specialis-

tisch, dat een weergave niet doenlijk is. Syllabussen werden er ook niet verschaft. Desgewenst kan men hiervan kennismaken in het Missiologisch Jaarboek.

Van de ter inzage uitgestalde publicaties en brochures kan worden aanbevolen: *Jozef Schmitz, Die Weltzuwendung Gottes*. Een betrekkelijk klein en prettig leesbaar werkje over de postconciliaire ontwikkelingen in het missiologisch denken.

Boekbesprekingen

J. Verkuyl, *Jezus Christus, de Bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen* (de betekenis van de Wereldconferentie voor Zending en Evangelisatie in Bangkok), met medewerking van A. H. van den Heuvel, M. M. Thomas, J. Th. Witvliet. Uitg. Ten Have B.V., 1973, 112 blz., f 10,—.

Het is verbazingwekkend hoe snel ná 'Bangkok' professor Verkuyl er in slaagde zijn indrukken van dit veelkleurige gebeuren op tafel te leggen. Naast de officiële rapporten en het speciale IRM-nummer van april 1973 is het boekje van Verkuyl een onmisbare informatiebron.

Achtergronden en hoogtepunten, indrukken en nabeschouwingen, context en tekst, beschrijving van leidende personen en van discussies, sfeertekening en voorlopige evaluatie vormen met elkaar de rijke inhoud van dit boekje dat zo enigermate het kaleidoscopisch geheel dat 'Bangkok 1972-1973' heet overbrengt.

Na het horen en zien van reportages, na het lezen van verslagen en het luisteren naar verhalen van hen 'die er geweest zijn', krijgt men door dit boekje enigszins het gevoel er zelf bij geweest te zijn. Met zulke conferenties is het immers altijd het grote probleem hoe de mensen thuis er iets van zullen méemaken?

Voorgeschiedenis, doel en situering worden in de eerste hoofdstukken belicht, waarna aandacht wordt gegeven aan de aanwezigen en aan de wijze van bijeenzijn (vierend, vol spanningen, telkens teruggedroepen naar de bijbel en zo naar het heden van de ingewikkelde wereld waarin men samen leeft).

Het indrukwekkende openingsreferaat van M. M. Thomas is geheel opgenomen, voorafgegaan door een uitvoerige persoonsbeschrijving. Van den Heuvel beschrijft dan – vanuit zijn grote oecumenische ervaring – van binnen uit wat er in Sectie I (Cultuur en Identiteit) aan de hand was, terwijl Witvliet hetzelfde doet voor Sectie II (Bevrijding en sociale gerechtigheid). Verkuyl geeft zijn ervaringen weer in Sectie III (Missionaire vernieuwing van de kerken) waar de relatie tussen Zending en al of niet afhankelijkke kerken vaak stormachtig aan de orde kwam. Hier klonk het intussen berucht geworden woord 'moratorium'.

Vervolgens krijgt de dialoog met mensen van ander geloof (Boeddhisme!) de aandacht, evenals de politieke spanning waarin men verkeerde (voorstel van R. J. van der Veen naar Hanoi te gaan!). De grote afwezige in Bangkok, China, wordt niet vergeten. We horen van vooral Duitse pogingen de Europese problematiek op te dringen en van het mislukken daarvan.

Wat na de vele beschuldigingen over een humanistisch en horizontalistisch 'Bangkok' diepe indruk maakt, is het centraal stellen van de bijbel, de diepe invloed van de bijbelstudie op het geheel van de discussies, en de bereidheid samen te luisteren naar het Evangelie als een nieuw marsbevel voor nieuwe onbegane wegen. Men heeft getracht de bevrijding (is dit echt de beste vertaling van

'salvation'?) van de enkeling en de bevrijding van de samenleving in één visie te vangen, m.a.w. de Bevrijding die Christus is en de bevrijdingen die Hij in concrete situaties bewerken wil.

Dit boekje kan velen, bijvoorbeeld in kringen, veel verder helpen bij het leren verstaan wáárom het nu gaat in Gods wereldzending.

A. de Kuiper

Ter Herkenning (tijdschrift voor christenen en joden), redactie-adres: Eykmanlaan 46, Utrecht. Uitg. Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage.

In 1973 verschenen vijf nummers van de eerste jaargang van Ter Herkenning. Een nieuw tijdschrift, maar tegelijk een stuk verleden continuerend. Nieuw is dat het hervormde 'Kerk en Israël' (na 26 jaargangen!) en het rooms-katholieke 'Christus en Israël' (na 15 jaargangen) werden opgeheven en opgingen in Ter Herkenning. Nieuw is vooral dat – uitgaand boven deze fusie – de redactie en de schrijversgroep nu bestaan uit christenen en joden. Met de naam Ter Herkenning wordt dus een nieuwe fase in de ontwikkeling uitgedrukt, maar tevens een programma, althans een verwachting van wat komen gaat.

Verband met het verleden is er natuurlijk ook, want het blijft gaan om de klemmende vragen van de verhouding van Jodendom en Christendom, Kerk en Israël: theologische vragen, sociale vragen, maar óók politieke vragen. En met dat laatste is dan het nieuwe tegelijkertijd weer aangeduid. Want veel meer dan voorheen gaat het in dit tijdschrift ook over die concentratie van het Jodendom die de Staat Israël is. Bovendien wordt nu niet meer zoveel geschreven *over* het gesprek met Israël, maar proberen joden en christenen in gesprek te raken en te blijven.

Continuïteit en discontinuïteit: dat zijn de termen waarmee door christelijke theologen het verschijnsel Israël ná Christus wordt aangegeven. Anderen spreken van dé oecumenische kwestie. Serieus tracht men naar elkaar te luisteren, ook al wordt in het eerste nummer de mogelijkheid van zulk een herkenning ernstig betwijfeld: '... een zeer sympathiek blad . . . , maar ook een blad dat streeft naar het onbereikbare' (M. Tels, blz. 9).

Informatie, discussie en bezinning wisselen elkaar aanvullend af. Informatie wordt vooral gevonden in de in elk nummer opgenomen Kroniek. Discussie wordt b.v. gevoerd over de Paasdatum (blz. 106-117), over Rosenstock-Huessy (blz. 97-105). Het gehele vijfde nummer, gepland vóór de jongste oorlog, nu actueler dan ooit, handelt over 'staat en religie'. Daarbij komen christelijke standpunten aan de orde en wordt geschreven over de rol van de Thora in Israël, terwijl J. Schoneveld en Zwi Werblowsky inventariseren en evalueren wat er aan joods-christelijke relatie in Israël in aanbouwen is. Bezinning: b.v. over het 25-jarig bestaan van de Staat Israël door M. Boertien, A. Soetendorp, H. Berkhof en A. C. Ramselaar (blz. 33-54), door L. Dequeker over 'Jezus en de Schrift' (blz. 77-83), door S. Gerssen over 'de oorlog op papier' (blz. 188-193: 'het is geen alledaagse zaak dat kerken en rabbijnen zich officieel en openbaar tegen elkaar uitspreken').

In de drie eerste nummers worden andere tijdschriften op kritische wijze be-

sproken, zo het onze op blz. 94-95. Ten onrechte wordt daarin de voormalige Heerbaan 'het Ned. Herv. zendingsblad' genoemd. Scherp wordt geschreven over 'Bangkok' waar de Joden niet aan de orde zijn geweest. 'Dat bewijst dat de verhouding van de volken en het joodse volk toch weinig wordt doorzien, zeer ten nadele van zending en missie zelf.' Over deze opmerking valt wel te twisten in zijn algemeenheid, maar wanneer wij het opvatten als een aansporing 'ter herkenning' van wat nu vaak gescheiden optrekt – missiologie en contact met joden, aandacht voor de wereldreligies en aandacht voor het Jodendom – dan is er veel gewonnen. Daarom wordt het besproken tijdschrift van harte aangeprezen!

A. de K.

D. J. Kohlbrugge en J. van der Werf, *De ware Jozef*. Callenbach, Nijkerk 1973, 109 pag., f 12,90.

„Levend in een tijdperk waarin Christendom, Jodendom en Islam op uitzonderlijke manier met elkaar geconfronteerd worden, is het zaak om duidelijk te belijden dat de bijbel de route wijst naar een nieuwe gemeenschap van volken, als rondom de ware Josef de gemeente zich verzamelt uit elke taal en natie, om voortrekkers te zijn van een nieuwe – in Christus gegeven – mensheid. Dat zal moeten leiden tot gehoorzame arbeid.”

In deze slotpassage ligt de tendens van dit niet omvangrijke maar zeer inhoudrijke en veelzeggende boek samengevat: het wil oproepen tot een levend belijden. Maar deze oproep wordt ondersteund door een stuk nauwkeurige tekst-studie en tekst-uitleg. Daartoe hebben een taalgeleerde en een theoloog de handen ineengeslagen. Professor Kohlbrugge doceert in Utrecht de Iraanse taal- en letterkunde. Met name door haar studie van het nieuw-Perzisch, verlevendigd in intensief contact met het huidige Iran en met de christelijke zendingsarbeid in het Midden- en Nabije Oosten, wordt zij reeds sinds lang sterk beziggehouden door het probleem van de Islam. De andere auteur, dr. J. van der Werf, is predikant van de Hervormde gemeente in Utrecht, reeds bekend uit vroegere publicaties, 'Kleine liturgiek' (1965) en 'Oefeningen in het leerhuis' (1966). Uit hun beider samenwerking is deze studie voortgekomen.

Het resultaat is een vergelijkende studie van het Josef-verhaal in het Oude Testament en het Josef (Jusuf)-verhaal in de Koran. Om en om ontwikkelen de zeven hoofdstukken systematisch het betoog. Eerst leert de lezer de teksten naast elkaar studeren en gaat nadenken over de punten van overeenkomst en verschil. Daarna gaat hij de achtergronden ontdekken waaruit de fundamentele tegenstelling tussen de functie in beide 'Schriften' voortkomt: in de Koran is het Josef-verhaal een tijdloos, moraliserend verhaal; in het Oude Testament daarentegen heeft het een streng bepaalde, onmisbare en onverwisselbare betekenis in het geheel van de heilsgeschiedenis. Het laatste hoofdstuk vat de tendens van de gehele studie samen: 'De moslem contra de Messias van Israël'. Tegenover de abstracte, algemene God en de Islam staat de Naam, die we alleen ontdekken in een gelijk op lezen van Oude en Nieuwe Testament.

Wat de zending betreft staat deze studie kritisch ten aanzien van een modieus gepraat over de 'dialogue met de Islam' en wijst een weg in de richting van 'christengroepen die in de Islam-landen met alle kracht met name de teksten van het (volledige) Oude Testament spellen, vieren, gedenken, in hun leven waar maken' (blz. 107).

Van harte hoop ik, dat deze diep gravende studie onderwerp gaat worden van intensieve gesprekken binnen de kring van zending en missie. Hier hebben wij een voorbeeld voor ons van vruchtbare theologie van en voor de levende gemeente in Oost en West.

A. Th. van Leeuwen

Noot van de redactie

De redactie van *Wereld en Zending* hoopt in een breder verband op deze publikatie terug te komen. Prof. dr. D. C. Mulder heeft aangeboden om binnenkort in te gaan op enkele reacties op dit boek en daarbij enkele grondregels voor de dialoog met de Islam ter sprake te brengen.

Josef Amstutz, Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission. Nr. 57 in de serie 'Quaestiones Disputatae', o.l.v. K. Rahner en H. Schlier. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1972; 128 pp. Voorwoord van K. Rahner.

De verschijning van dit werkje is in meer dan één opzicht een merkwaardig geval. De eerste aanleiding tot het plaatsen van enige vraagtekens vormt het voorwoord van K. Rahner. Wij kunnen maar moeilijk aan de indruk ontkomen dat deze knappe theoloog toch aanmerkelijk beter is in de interpretatie van het Vatikaans Concilie dan in de beoordeling van de veranderingen op het terrein van het missiologische denken.

Met hem zijn wij het snel eens dat de huidige missiologie voor moeilijke en grote vragen staat (p. 6). Maar de vraag is of zij ook maar een stap verder komt met de bijdrage van Amstutz. Rahner meent van wel. Wij hebben hierover onze grondige twijfels.

Om te kunnen komen tot een juiste beoordeling van Amstutz's verhaal menen we vervolgens te moeten wijzen op een tweede opmerkelijk feit. Ongeveer tezelfder tijd verschijnt immers de omvangrijke studie van Ludwig Rütli, *Zur Theologie der Mission, Kritische Analysen und neue Orientierungen* (München, 1972).

De gelijktijdige publicatie van deze twee werken van katholieke signatuur kan worden gezien als een teken aan de wand. In zekere zin raken twee uitersten hier elkaar.

Het produkt van de een (Amstutz) komt neer op een gestroomlijnde synthese van de conciliaire missiëtheologie met alle goede en twijfelachtige kwaliteiten van dien. De ander (Rütli) presenteert een proeve van nogal radicale herinterpretatie van dit kernprobleem van het christelijk geloofsbewustzijn. De visies van deze auteurs stammen uit twee grondig verschillende gedachtewerelden. Zij verdragen elkaar niet. Men ontkomt er eenvoudig niet aan een vergelijkende trekken tussen deze twee tegenovergestelde benaderingen van het missieprobleem.

Wij hebben hier immers niet slechts te maken met een te verwaarlozen feit van louter academische betekenis. Integendeel. Ideeën laten niet na vroeg of laat hun uitwerking te hebben. De eventuele doorwerking van de ene of andere van deze visies zal tot verregaande consequenties kunnen leiden op het terrein van de christelijke zendingspraxis in de toekomst. De aanspreekbaarheid en relevantie van het werk der kerken in de wereld is er, ons inziens, in hoge mate mee gemeoid. Deze mogelijke gevolgen kondigen zich al aan in het werkje van Amstutz zelf. Het is een griezelig abstract verhaal. Over 'heil' wordt uitsluitend gesproken in een taal van onwereldse vreemdheid. De feitelijke, dus concrete onheilservaringen van de hedendaagse mens en zijn samenleving komen nergens ter sprake. Naar een aanknopingspunt tussen deze ervaringen van nood en lijden-nu en de bijbelse boodschap van verlossing en bevrijding zal men dan ook vergeefs moeten zoeken. De 'geschiedenis' wordt er wel terdege en uitvoerig bijgehaald. Maar, en daar ligt juist het voornaamste knelpunt, vanuit een uitgesproken a-historische eschatologie-opvatting. Op het kardinale punt scheiden zich de wegen van Rütli en Amstutz. Met alle gevolgen van dien.

Kennelijk consequent denkt Amstutz door in de lijn van zijn heilshistorisch eschatologiebegrip. Het brandend probleem van de verhouding 'menselijke geschiedenis' en 'het komend Rijk Gods' gaat hiermee volkomen de mist in.

Het is juist dit dilemma dat Rütli heeft willen doorbreken door de aanreiking van een op de bijbel gebaseerde 'eschatologie die betrokken is op de geschiedenis en de samenleving' (De betekenis van deze benadering werd reeds uitvoerig commentarieerd in *Wereld en Zending*, 2-1973-3, pp. 232-236).

Het denkkader waarop Amstutz doorborduurt en waarin hij programmatisch zijn 'missie-opvatting' verder uitwerkt, wordt gevormd door de zgn. 'drievoudige zelfverwerkelijking van de kerk' (p. 84). De kerk staat in het middelpunt. Missie is de zelfverwezenlijking van de kerk. Sleutelwoorden hierbij zijn 'woord', 'sacrament' en 'recht'. Dit zijn de drie kanalen waardoor zij heilsbemiddelend optreedt, zichzelf uitbreidt en verwezenlijkt in de tussentijd (periode tussen Christus en de eindtijd).

Het 'heilshistorisch' denkschema waardoor zijn zendingsopvatting wordt geschraagd leidt onvermijdelijk tot een dualistisch wereldbeeld. Uitdrukkelijk stelt Amstutz dat de kerk als heilsgemeenschap in en voor de wereld is. Maar uit alles blijkt dat zij zich feitelijk bevindt in een soort stormvrije zône. Nergens komt die wereld zelf, de concrete nood en onvrijheid van de mens of de reële problematiek van de menselijke samenleving in deze tijd ter sprake. Dit dualisme blijkt ook uit de kerngedachte van zijn theologie: het onderscheid tussen 'algemene' en 'bijzondere' (of 'openbare') heilsgeschiedenis.

Met een zeker heimwee of verbazing merkt de auteur op (p. 23) dat men sinds E. Loffeld niet verder is gekomen met de 'plantatio-theorie'. Hij is zelfs van mening dat het missiologisch denken in een impasse is blijven steken juist omdat men deze 'leer' lichtvaardig de rug heeft toegekeerd (p. 44).

Vanzelfsprekend brengt hij de nodige correcties aan op de eertijds hiermee nauw verbonden geografische missie-opvatting. Zending kan niet meer beschreven wor-

den in de categorieën van een 'heilsgeografie', als een 'heilsinitiatief van quasi koloniale aard' (p. 45). Maar dat neemt niet weg dat missie toch alleen maar vanuit de kerk begrepen kan worden. Zij vormt immers háár wezensfunctie. Door de missie bouwt zij zich op (verwezenlijkt zij zichzelf) middels de stichting van deelkerken via de woordverkondiging, sacramentenbediening en rechtspraak. Zij presenteert of vertegenwoordigt het heil wel – en hier gaat Amstutz enigszins op de concrete tour – vanuit de feitelijke situatie van de mensheid. Hij bedoelt daarmee de 'culturele en religieuze verstrooiing' waarin deze zich feitelijk bevindt. Hieruit volgt de noodzaak het heil op pluriforme wijze temidden van de verschillende volken en culturen tegenwoordig te stellen en aan te bieden.

Een hoofdstuk over de assistentie vanuit de 'Gesamtkirche' aan de kerken-in-nood ('in-statu-missionis') besluit als verplicht nummer zijn missiologische visie. 'Samenvattend kan geformuleerd worden: De missie-activiteit van de kerk heeft ten doel nieuwe regionale kerken te funderen en op te bouwen en gemeenten in de nood van de opbouw te helpen een eigen identiteit en positie te vinden' (120).

Dit maakt hét missionair gebeuren uit in de tussentijd tussen de komst van Christus en zijn wederkomst. Van enig verband tussen het komend Godsrijk en de werkelijke historie, waarvoor de mens zelf verantwoordelijk is omdat hij die zelf moet maken, blijkt niets.

De auteur haast zich tenslotte te verzekeren dat 'God hiermee niet een verkerkelijkt wereld op het oog heeft'. Wél een wereld waarin Hij zijn openbare heilsbemiddeling via die kerk in de veelvoudige situaties tot aan het einde der tijden tegenwoordig stelt als teken en verwezenlijking van het heil (p. 123).

Hij betitelt tenslotte zijn missiologie als 'Vision der nüchternen Missionars unserer Zeit'. Wij zouden haast durven zeggen dat er dan gelukkig nog christenen zijn die iets minder nuchter kunnen denken en handelen.

Amstutz is er, dit kan tot zijn geruststelling worden gezegd, voortreffelijk in geslaagd de bijna vergeten 'plantatio'-gedachte weer uit de ijskast te halen. Of daarmee werkelijk het missiologische denken uit de impasse is gehaald is wel iets anders. Wij nemen de vrijheid dit ernstig te betwijfelen.

Wij voelen ons beter thuis bij het toch zeker veel meer bijbelse vertrekpunt van L. Rütli, al is hiermee dan niet gezegd dat deze ook niet lijdt aan een duidelijk gemis aan concreetheid. Wat dat betreft is er nog alles te doen in de rommelige werkwinkel van de missiologie, zowel 'en gros' als 'en détail'.

J. M. v. Engelen

Aan dit nummer werkten mee:

L. Vischer,

secretaris van de commissie 'geloof en kerkorde' van de Wereldraad van Kerken; hij is van Zwitserse afkomst, maar opgegroeid in Italië en vervult een belangrijke taak in het contact tussen de Wereldraad en de R.K. kerk. Dr. Vischer heeft veel studie gemaakt van de mensenrechten en alles wat daarmee samenhangt.

K. A. Steenbrink,

studeerde missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; bereidt momenteel o.l.v. prof. dr. P. H. J. M. Camps een proefschrift voor, onder de titel: 'Recent developments concerning the teaching of Islam in Indonesian schools'.

I. P. C. van 't Hof,

zendingspred. Celebes van 1946-1950; promoveerde in 1972 bij prof. dr. E. Jansen Schoonhoven op een proefschrift: 'Op zoek naar het geheim van de zending. In dialoog met de wereldzendingsconferenties 1910-1963'. Momenteel Herv. pred. Rotterdam-Z.

W. Straathof,

werkte gedurende 6 jaar ten nauwste samen met de volgelingen van de Java Soenda Religie, zowel in Tjigugur als in andere delen van West-Java.

H. W. te Winkel,

voorzitter commissie Kerk Overzee van de Nederlandse Zendingsraad.

J. M. van Engelen,

studiesecretaris Nederlandse Missieraad en docent missionaire planning aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

U helpt ons geweldig indien u nu het abonnementsgeld voor 'Wereld en Zending' 1974 overmaakt op:
giro 493248 t.n.v. Nederlandse Zendingsraad, Amsterdam
of via de Algemene Bank Nederland N.V.,
kantoor Vijzelstraat 68-78, Amsterdam,
rek.nr. 54.37.31.499. Bij voorbaat onze dank.

Ter inleiding

Dit nummer bevat in de eerste plaats twee oriënterende artikelen over een Afrikaans en een Aziatisch land, die bij de lezerskring van "Wereld en Zending" weinig, te weinig bekend zijn. Wij hopen dat deze artikelen een leemte zullen vullen.

Uit de verte is de socio-politieke en kerkelijke situatie op Madagascar erg ondoorzichtig na de omverwerping van de regering Tsiranana in 1972. In verband daarmee hebben wij een van de beste kenners van Madagascar, ir. H. van Beek, gevraagd om oriëntatie. Ir. Van Beek, die zowel bij het middelbaar onderwijs als bij het oecumenisch verkeer diep betrokken is, heeft aan dat verzoek op voortreffelijke wijze voldaan.

Pater J. Schrama geeft eveneens in dit nummer oriëntatie en wel over de situatie die in de Philippijnen is ontstaan sinds President Marcos dit gebied aan diep-ingrijpende politieke restricties heeft onderworpen door de afkondiging en toepassing van de staat van beleg. De Katholieke kerk is vrijwel de enige organisatie die nog als stem der stemmelozen kan fungeren. Pater Schrama laat horen hoe zwak die stem is vanwege de rol die de Katholieke kerk in het verleden heeft gespeeld. De schrijver geeft echter ook een boeiend verslag van het zoeken naar eigen identiteit in bepaalde sectoren van de Katholieke kerk, die in Europa veel te weinig bekend zijn. Weinig gebieden in Azië staan nog in zo hevige mate onder buitenlandse invloed. De weg die de vernieuwingsbewegingen in de Katholieke kerk gaan tegenover de hiërarchie, in de maatschappelijke vragen en in de relaties met de Protestanten en in de relaties met de Moslims in Mindanao kon wel eens beslissend zijn voor de toekomst van de Philippijnen.

Dr. A. de Groot, die een leidende rol vervult in de congregatie van het Goddelijk Woord (S.V.D.) en daardoor midden in de praktijk van het missiewerk staat, gaat verder in op een thema dat in dit blad reeds bij herhaling aan de orde is geweest: wederzijdse assistentie. De intrigerende vraag die dr. De Groot bezighoudt is: Is dit nieuwe begrip camouflage, lippendienst of zal het gaan werken als een evangelische utopie, die de praktijk ingrijpend zal beïnvloeden? Dr. De Groot beperkt zich bij deze

vraagstelling tot de wederzijdse assistentie zoals die in de Rooms-Katholieke kerk wordt overwogen en geëffectueerd. Het antwoord op de vraag die het thema vormt van de bijdrage van dr. De Groot is, dat wederzijdse assistentie nog in vele opzichten camouflage is om daarachter de oude lijn voort te zetten, maar dat het tevens een evangelische utopie is, die vraagt om inventiviteit, om het openen van nieuwe wegen voor de toekomst. Het is leerzaam, zowel voor Protestanten als voor Katholieken, om het scherpzinnige en eerlijke betoog van dr. De Groot te volgen.

De missiologen van de Nederlandse Missieraad, drs. J. van Lin en drs. J. M. van Engelen, hebben in een artikel onder de titel: "Missie" de impasse beschreven waarin een oecumenisch orgaan als de Nederlandse Missieraad zich bevindt nu het er op aan komt de consequenties van het concept: "Zending in zes continenten" ook te aanvaarden voor de organisatorische en oecumenische vormgeving. Het is bijzonder boeiend te lezen hoe in vele congregaties nog de oude relatiepatronen onaangetast zijn. Maar intussen groeit een netwerk van nieuwe relatiepatronen waarin de verschillende 'missiones' elkaar vinden en waarin de taak *hier èn ginds* als een gemeenschappelijke taak wordt gezien. Er was een tijd dat missie- en zendingsinstanties elkaar nauwelijks kenden en zich niet bewust waren van elkanders problematiek. Gelukkig is die tijd voorbij en deze beide artikelen, van De Groot èn van Van Lin en Van Engelen articuleren op bijzonder duidelijke wijze een problematiek die ook door niet-katholieke lezers als een gezamenlijke zal worden ervaren. En ik denk, dat aan beide zijden het verlangen naar een doorbraak in de impasse even sterk zal worden gevoeld.

Drs. L. Lagerwerf, werkzaam aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica in Leiden, heeft voor dit nummer weer de jaarlijkse bibliografie gereed gemaakt van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1973. Het is nuttig, dat in ons tijdschrift de stroom van literatuur op dit gebied van jaar tot jaar geïncanaliseerd wordt.

Helaas moest vanwege deze overvloed aan titels de rubriek boekbespreking vervallen.

J. Verkuyl, eindredacteur

H. VAN BEEK

De kerkelijke en socio-politieke situatie op Madagascar

Sinds de omverwerping van de regering-Tsirananana in mei 1972 heeft Madagascar zich het auréool verworven van culturele revolutie en ontworsteling aan het neo-kolonialisme. Ook al moge dat beeld overtrokken zijn, en slechts afgeleid uit de oppervlakkige observatie van een aantal spectaculaire uiterlijkheden, toch is het zeker waar dat op Madagascar een belangwekkend dékolonisatie-proces op gang is gekomen. De kerken zijn daarin betrokken, zowel actief als passief, en het hiernavolgende artikel wil daar enig inzicht in geven.

ENKELE ALGEMENE OPMERKINGEN

Hoewel preciese cijfers ontbreken neemt men aan dat ongeveer eenderde van de bevolking (7,5 à 8 miljoen) tot de christelijke kerken gerekend kan worden, gelijkelijk verdeeld over rooms-katholiek en protestant¹). Van een homogene geografische verdeling van de christelijke bevolkingsgroep is echter geen sprake. In het centrale bergland zijn grote gebieden geheel of grotendeels gekerstend. Naar het noorden en zuiden daarentegen alsook in de kuststreken zijn de kerken weinig en soms in het geheel niet doorgedrongen, althans niet onder de autochtone bevolking.

De verschillen in 'kerkdichtheid' hangen samen met ethnische factoren. De meeste christenen worden gevonden onder de Merina en Betsileo, de twee grote ethnische groepen van het centrale bergland. Dit laatste is weer een gevolg van de historische ontwikkeling van het zendingswerk in de 19e eeuw. Het begin van de zendingsarbeid²) viel samen met de opkomst van het Merina-rijk dat vanuit het centrum Antananarivo³) steeds grotere delen van het eiland aan zich onderwierp. Na een eerste mislukte poging aan de kust oordeelde de LMS dat de beste kans van slagen lag in Antananarivo, in nauwe samenwerking met het hof. Welke ook de motieven voor deze beslissing zijn geweest, vast staat dat hiermee de gang van het evangelie werd gebonden aan politieke en ethnische factoren. De ontplooiing van het protestantisme kwam parallel te lopen

aan de expansie van de Merina-staat, terwijl in diezelfde beweging de rooms-katholieke missie zich concentreerde op andere ethnische groepen, met name in de kustgebieden en onder de Betsileo.

Eenzelfde differentiatie deed zich voor in sociaal opzicht. De Merina-samenleving is van oudsher verdeeld in drie kasten: de andriana (prinsen), hova (burgers) en andevo (slaven). De zending bleef grotendeels vreemd van deze laatste categorie, waaronder de missie in een later stadium een braakliggend werkterrein vond.

De plaats van de kerken in de huidige samenleving berust nog altijd op dit 19e eeuwse schema, ook al zijn veel aspecten ervan in de meer recente geschiedenis veranderd.

CHRISTENDOM EN MALAGASY RELIGIOSITEIT

Alvorens nader in te gaan op de socio-politieke situatie van de kerken is het nodig aandacht te schenken aan de raak- en knelpunten tussen het christendom en het religieuze besef van de malagasy (meer in het bijzonder de merina). De religie beperkt zich niet tot de verhouding tot God en de voorouders, maar omvat ook het hele complex van de collectiviteit en de intermenselijke verhoudingen. Het voornaamste aspect hiervan is de 'fihavanana', een woord afkomstig van havana = verwant, en dat men zou kunnen vertalen met "het zich verwant voelen met". Voor de malagasy is het van essentieel belang voortdurend de zekerheid te hebben in een evenwichtige verhouding te staan tot al degenen met wie hij te maken heeft, zowel voorouders als tijdgenoten⁴). In de intermenselijke relaties betekent iedere verstoring een inbreuk op het eigen psychisch evenwicht, die zo snel mogelijk hersteld moet worden. Het mechanisme van die herstelling functioneert via symbolen en met symboliek geladen woorden. Voor de westelijke waarnemer is het meest opvallende dat het conflict niet direct wordt uitgesproken, maar als het ware op grond van een wederzijdse consensus opzij wordt gelegd. Dit proces, waarbij de rol van een bemiddelaar (de religieuze agent of de gemeenschap) noodzakelijk is, wordt aangeduid met 'fampihavanana' = het bewerkstelligen van de fihavanana. Met ditzelfde woord nu is in de malagasy Bijbel het woord 'verzoening' vertaald (2 Kor. 5 : 18, 19). Hier vinden we een belangrijk raakpunt tussen de religie en de boodschap van Jezus Christus de bemiddelaar die de verbroken relatie met God herstelt. In dit beeld

passen ook sommige malagasy benamingen voor Jezus, zoals 'verwant' en 'oudere broer'. Het lijkt geen twijfel dat hier ook een verklaring ligt voor de weerklank die de christelijke boodschap onder de malagasy gevonden heeft. Maar deze weergave van de bijbelse verzoening in de malagasy denkwereld heeft ook z'n beperkingen. Het confrontatie-element, dat aan de verzoening z'n bevrijdende karakter geeft ontbreekt, en de verwante begrippen van schulderkennis en vergeving komen niet tot hun recht. Het gevolg is – en dit is van belang voor de onderhavige situatie – dat de kerk voortdurend in een compromis-situatie leeft, zowel naar binnen als naar buiten. Demarcatielijnen bestaan alleen als theoretische concepties, zonder greep op de complexe werkelijkheid van een religieus besef dat assimileert en de conflicten oplost door ze terzijde te leggen.

Het voorgaande is niet meer dan een inleiding op een onderwerp dat veel diepgaander behandeld zou moeten worden, maar dat verder buiten het bestek van dit artikel valt.

KERK EN SAMENLEVING

De samenleving op het platteland berust op een micro-sociologische eenheid, de *fokonolona*. Dit is een groep van mensen die gezamenlijk een beperkt woongebied delen en voor hun bestaan (landbouw, extensieve veeteelt) daarop aangewezen zijn. In de dorpen is het de dorpsgemeenschap. Alle volwassenen zijn lid van de fokonolona, maar in de praktijk berust de instelling op het gezag van enkele oudere mannen, bij uitzondering ook vrouwen. In de oorspronkelijke malagasy samenleving regelde de fokonolona alle zaken die van belang waren voor de collectiviteit: grondverdeling, waterhuishouding, lokale handel, familie-aangelegenheden enz. De sociale veiligheid van de groep en van ieder individu werd gewaarborgd door bepaalde solidariteitsprincipes. De merina-monarchie in de 19e eeuw en vooral het daarop volgende koloniale bewind hebben aan de fokonolona z'n bestuurlijke en economische autonomie ontnomen. De instelling als zodanig is echter blijven bestaan en is het basispatroon van de sociale ordening gebleven.

Hoewel in sommige gevallen een fokonolona tot verrassende initiatieven kan komen is de primaire taak in het algemeen het in stand houden van het bestaande. De fokonolona is dus conservatief, hetgeen normaal is in een samenleving die constant op de rand van het bestaansminimum leeft.

In de dorpen in het centrale bergland die geheel of grotendeels gekerstend zijn heeft de kerk zich in de loop der jaren vereenzelvigd met de fokonolona. Een kenmerk van deze kerstening is de christelijke invloed op de openbare aangelegenheden, waarin de predikant of de priester vaak een grote rol speelt. Aangezien weinig dorpen of geheel protestant of geheel katholiek zijn kan de kerk er zich meestal niet op beroepen de hele fokonolona te vertegenwoordigen. De identificatie is eerder kwalitatief, d.w.z. dat de kerkgemeenschap gaat functioneren volgens het schema van een fokonolona. Hierbij kunnen de eigen christelijke normen in de knel komen, en wanneer dit gebeurt ontstaat zo'n in de vorige paragraaf aangeduide compromis-situatie. Door de identificatie met het traditionele samenlevingspatroon verliest de gemeente haar specifieke opdracht van hervorming en vernieuwing. Het besef deel te zijn van een nationale en wereldwijde oikumene ontbreekt en wat overblijft is een lokale belangengemeenschap.

Een ander kenmerk van de samenleving is het hierboven al genoemde kastesysteem. Dit heeft weliswaar officieel geen bestaansrecht meer, maar het heeft nog wel een belangrijke invloed op de sociale verhoudingen. De verschillen variëren van de ene ethnische groep tot de andere. Bij de merina lijkt het onderscheid tussen de beide hogere kasten te zullen vervagen, maar de oude slavenstand heeft een duidelijk inferieure positie. Op het platteland komt dit tot uiting in het grondbezit. De vroegere slaven bezitten geen of alleen slechte gronden.

Historisch is het protestantisme verbonden met de beide hogere kasten. De kerken hebben zich uiteraard sinds lange tijd tegen ieder onderscheid uitgesproken en hebben hun standpunt ook wel in de praktijk gebracht, maar het kaste-besef is diep geworteld en blijft een bron van verdeeldheid. Een klasse-analyse stuit zowel binnen als buiten de kerken op grote weerstanden omdat men er een bedreiging van de precaire nationale eenheid in ziet. Dat neemt niet weg dat er duidelijk onderscheid is tussen de kleine bezittende klasse (industriëlen, hoge ambtenaren), de bourgeoisie (handelaren, vrije beroepen, lagere ambtenaren) en de grote massa van boeren en arbeiders. De klasstegenstellingen hebben als uitgangspunt de traditionele kaste-stratificatie, maar ontwikkelen zich voor het overige volgens de eigen wetten van de neo-koloniale economie. Dit verschijnsel is vooral waarneembaar in de stedelijke agglomeraties. Op het platteland is meer

sprake van een feodale structuur. De fokonolona wordt er economisch meestal gecontroleerd door enkelingen, die de grond bezitten of de lokale handel beheersen.

In de steden heeft zich in vrij korte tijd een proces voltrokken waarbij de kerken zich geïdentificeerd hebben met de bezittende klasse en de bourgeoisie. Voor het snel groeiende en steeds klasse-bewuster wordende proletariaat is christen-zijn synoniem met de 'have's'. De indrukwekkende show van auto's en mooie kleren die iedere zondag wordt opgevoerd laat trouwens weinig ruimte over voor een andere interpretatie. De gevolgen van deze sociale polarisering strekken zich uit tot het platteland, omdat veel in de steden wonende christenen nauwe banden onderhouden met de kerk van hun geboortestreek.

De ethnische tegenstellingen binnen de malagasy samenleving zijn in hoge mate bepalend voor de verhoudingen tussen het centrale bergland en de rest van het land. Zowel wat betreft de levensstandaard als het ontwikkelingsniveau (onderwijs) zijn er grote verschillen, ten gunste van het centrale bergland⁵). Historisch ligt hiervoor een verklaring in de 19e eeuwse situatie, waarin het protestantisme o.a. door het onderwijskrachtig bijdroeg aan de expansie van de merina-staat. Het koloniale gezag (1896-1958) onderhield de ethnische sentimenten zorgvuldig, om te voorkomen dat het merina-nationalisme onder de andere groepen weerklink zou vinden. Deze politieke context gevoegd aan een heel complex van culturele gevoeligheden heeft ertoe geleid dat de hoogvlakgebewoners buiten hun eigen woongebied niet geïntegreerd zijn in de plaatselijke samenleving. Hetzelfde geldt voor de kerk, die door hun toedoen uitgewaaid is naar het Noorden en Zuiden en de kustgebieden. Voor de kustbewoners is het christendom een vreemde godsdienst, die van de 'hova' zoals zij de hoogvlakgebewoners noemen. Zij menen daarvoor ook een bevestiging te vinden in de - volkomen toevallige - resonantie tussen deze ethnische benaming en de veelvuldig in de malagasy bijbel en kerkelijke taal gebruikte 'Jehovah'. Het gevolg is dat de kerk zich veelal in een 'koloniale' situatie bevindt, omdat ze grotendeels uit immigranten bestaat⁶).

Dit wil natuurlijk niet zeggen dat er onder de kustbewoners geen christenen zijn. Ze vormen echter in alle gevallen een minderheid. In de grotere plaatsen waar belangrijke merina-kolonies zijn hebben ze soms hun eigen gemeente⁷).

Het koloniale gezag heeft zich bediend van enkele simplificaties die diep hebben ingewerkt op de politiek-religieuze situatie. Protestant werd identiek met anti-frans en nationalistisch, rooms-katholiek met gehoorzaamheid en trouw aan de metropool. In de begintijd heeft de missie (met name de Jezuïeten) krachtig meegewerkt aan deze beeldvorming. De protestantse kerken met hun trotse geschiedenis van de merina-monarchie waren de aangewezen sleutelhouders voor het nationale sentiment. Ze verzetten zich bovendien tegen de koloniale druk op de culturele identiteit. Met betrekking tot het behoud van de malagasy taal (het merina) is hun rol waarschijnlijk beslissend geweest.

Maar het nationalisme als politiek bewustzijn met het daaruit voortvloeiende consequente verzet tegen de koloniale overheerser bleef de zaak van slechts enkele figuren⁸). Pas na de Tweede Wereldoorlog, onder invloed van de op gang gekomen dékolonisatie in Azië, ontstond hierin verandering. Het nationalisme kreeg vorm in de oprichting van politieke partijen en stelde zich een doel, de onafhankelijkheid. Er vormde zich een politieke elite; in meerderheid merina en protestant. De rooms-katholieke kerk begon een moeizame herwaardering. Dit proces vond echter een abrupte en dramatische ontknoping in de opstand 1947-1948, waarvan de traumatiserende invloed ook nu nog doorwerkt⁹). De nationalistische leiders zagen zich geconfronteerd met de politieke verantwoordelijkheid voor een vrijheidsstrijd waarvan ze de controle niet hadden, en die in korte tijd uitliep op een escalatie van wreed en zinloos geweld. In deze kritieke periode faalden de protestantse kerken door hun gebrek aan durf om zich in te zetten voor de opstandelingen en de geterroriseerde bevolking¹⁰). De missie ging op sommige plaatsen zelfs zover zich van wapens te laten voorzien door de koloniale troepen.

Het duurde tot 1958 voor het militante nationalisme weer structuur kreeg in de vorm van een representatieve politieke formatie¹¹). Inmiddels had het koloniale gezag met jong kader uit de kustgebieden eveneens een partij op de been gebracht, waarmee in 1960 de onafhankelijkheid beklonken werd¹²). Ondanks aanzienlijke verschuivingen in de ethnische en religieuze basis van beide partijen bleef hiermee in de nieuwe situatie van de onafhankelijkheid het schema gehandhaafd van: "merina = protestant =

oppositie = anti-frans" en "kustbewoner = katholiek = regerings- en fransgezind". De historische band tussen protestantisme en nationalisme kreeg een nieuwe impuls door de autonomie van de protestantse kerken. De beleidsoverdracht van zending naar nationale kerk was veel consequenter dan de pseudo-onafhankelijkheid van de nieuwe republiek¹³). Daardoor konden binnen de kerken aspiraties tot ontplooiing komen die op het politieke vlak gedoemd waren tot frustratie.

De periode 1960-1972 werd zodoende gekenmerkt door de identificatie van het merina-protestantisme met de oppositie tegen het neo-koloniale bewind. De wrijvingen tussen de regering en de kerken kwamen tot een hoogtepunt in de jaren 1968-1969, na de oprichting van de Verenigde Kerk (zie ¹). De regering wantrouwde deze groei naar eenheid onder de protestanten, en weigerde onder allerlei voorwendsels de nieuwe kerk rechtspersoonlijkheid toe te kennen. Dit leidde zelfs tot de eis de uitdrukking "Jesus-Christus Heer van de Kerk" uit de preambule van de kerkorde te schrappen, zulks omdat dit in strijd zou zijn met de malagasy wet die bepaalt dat alle kerkgebouwen eigendom van de staat zijn.

MEI 1972

Voor een juist begrip van de recente ontwikkelingen is het nodig eraan te herinneren dat al in april 1971 een opstand tegen het neo-koloniale bewind uitbrak, die wreed werd onderdrukt¹⁴). Ondanks de ellende van de bevolking, het onrecht en de geweldpleging zwegen de protestantse kerken¹⁵). Dit was enerzijds uit vrees voor de regering, anderzijds onder druk van de oppositie die de opstand afkeurde¹⁶). De rooms-katholieke kerk daarentegen veroordeelde het optreden van de regering en kwam met een intensief hulpprogramma ten bate van de opstandelingen en hun families.

In de gebeurtenissen die in mei 1972 de regering van president Tsiranana ten val brachten speelden protestanten individueel een belangrijke rol. De oppositie-partij, die toch zichzelf beschouwde als de incarnatie van het nationale sentiment, stond buitenspel. Mei 1972 was het werk van studenten en scholieren die afgedaan hadden met de mystiek van het historisch nationalisme en die kritisch stonden zowel tegenover de oppositie als de kerk. Hun schoolstaking die aanleiding werd tot de val van het

bewind werd noch door de protestantse kerken, noch door de oppositie gesteund. In de politieke crisis-situatie die ontstond na de schietpartijen kwam een alliantie tot stand tussen deze studenten en scholieren en de werkloze proletarische jeugd uit de 'bidonvilles', een categorie waarmee de kerken en de nationalistische oppositie nooit rekening hadden gehouden¹⁷). De massabeweging die zij op gang brachten ging buiten de gevestigde structuren van de maatschappij om. Tijdens deze kritieke meidagen kwamen de kerkelijke leiders niet verder dan een vrij twijfelachtige rol van bemiddelaars tussen het falende bewind en de betogende menigte. Rond de twee militante polen van scholieren en werkloze jeugd ontstonden in het hele land comité's, samen met andere sociale categorieën: werknemers, boeren, ambtenaren, leraren enz.¹⁸). De Verenigde Kerk liet een kanselboodschap uitgaan waarin de christenen werden aangehoedigd in deze comité's deel te nemen¹⁹). Op het landelijk bureau van deze kerk functioneerde geruime tijd een verbindingscomité dat de gebeurtenissen trachtte te volgen en een zeker contact onderhield met de leiders van de massabeweging. Hoewel dit comité geen enkel officieel statuut had nam het verschillende keren in kritieke situaties besluiten die de hele kerk aangingen. Zo betuigde de Verenigde Kerk onomwonden haar instemming met de eis tot aftreding van president Tsiranana.

Binnen de rooms-katholieke kerk groeide al bij het begin van de schoolstaking een tendens ten gunste van de studenten en scholieren. Dit ontwikkelde zich in het stadium van de politieke crisis en daarna tot een nogal ostentatieve en opportunistisch aandoende participatie in de actiecomité's. De bisschoppenconferentie zowel als de kardinaal onthielden zich van iedere officiële uitspraak.

Progressieve katholieke voormannen hadden al lange tijd gewerkt aan een politiek alternatief voor het neo-koloniale bewind, in de zin van een gematigd socialistische christen-democratie. Zij meenden in de val van de regering de gelegenheid te zien hun doel te verwezenlijken en waren bereid daarvoor samen te werken met de links-militante minderheden. Sommige protestantse leiders werden er zich op dat moment van bewust dat er in hun eigen kring, behalve de traditionele oppositie, geen enkele politieke gedragslijn bestond.

Het militaire team dat aan de macht kwam bleek in staat zich in vrij korte tijd te ontdoen van de christen-democratische invloed en de druk van de

linkse minderheden. Het ontwikkelde een puur nationalistische politiek, in de stijl van de anglophone afrikaanse landen in de eerste jaren van hun onafhankelijkheid. Een paradoxaal gevolg hiervan is dat de oppositie z'n in mei 1972 aangetaste populariteit snel heeft herwonnen.

De Verenigde Kerk heeft zich al tweemaal nadrukkelijk ten gunste van het nieuwe bewind uitgesproken. In oktober 1972 riep de nationale raad van de Kerk het volk op 'ja' te stemmen bij het referendum waarmee de militairen een vertrouwensvotum van vijf jaar vroegen voor hun programma van nationale opbouw. En in januari 1973 stelde de Kerk zich achter de regering bij de onderhandelingen over de herziening van de samenwerkings-accorden met Frankrijk²⁰).

Sinds begin 1973 brengt de regering een plan tot uitvoering dat beoogt de rol van de fokonolona te revaloriseren. Het doel hiervan is om aan deze traditionele structuur weer een grote mate van bestuurlijke en economische autonomie te geven, zowel lokaal als regionaal, en binnen het kader van de nationale ontwikkeling. Dit initiatief heeft de volledige instemming van de protestantse kerkelijke leiders, die zich nu echter ook bewust worden van de noodzaak om de vereenzelviging tussen lokale gemeente en fokonolona tot klaarheid te brengen. Veel predikanten, evangelisten en leerkrachten van de protestantse scholen hebben zonder enige moeite een plaats gekregen in de nieuw gekozen bestuurlijke organen van de fokonolona²¹). Ook in de pas gekozen Nationale Volksraad voor de Ontwikkeling, een consultatief orgaan van 161 volksvertegenwoordigers dat de regering moet gaan bijstaan, zijn de protestanten ruim vertegenwoordigd²²).

Terwijl dus de progressieve rooms-katholieken in mei 1972 en daarna veel gemotiveerder optraden dan hun protestantse partners en daardoor ook veel meer invloed leken te hebben, lijken de rollen thans te zijn omgekeerd. De voorstanders van een gematigd socialistische christen-democratie geven openlijk uiting aan hun kritiek en verwijten de regering dat ze geen welomschreven beleid voert. De protestanten daarentegen voelen zich aangetrokken door de nationalistische doelstellingen van het nieuwe bewind. De malagasy revolutie is nog te recent om definitieve conclusies te kunnen trekken. Vast staat dat voor het eerst sinds de onafhankelijkheid het traditionele patroon van allianties en tegenstellingen een moment werd verbroken, op initiatief van een deel van de jongere generatie voor

wie het nationalisme niet meer dezelfde inhoud heeft als voor de ouderen. De kerken gaven over het algemeen genomen blijk van hun onmacht om deze revolutionaire jeugd te begrijpen. De kloof die hen daardoor scheidt van de nieuwe linkse minderheden die na mei 1972 zijn ontstaan en waartoe ook een deel van de kerkelijke jeugd zich voelt aangetrokken, lijkt vooralsnog onoverbrugbaar.

SOCIO-POLITIEKE PROBLEMEN EN EVANGELISATIE

De mei-revolutie heeft een gunstige ontwikkeling op gang gebracht naar een meer kritische deelname aan het kerkelijk leven. De derde algemene synode van de Verenigde Kerk die in juli 1972 bijeenkwam (dus enkele maanden na de gebeurtenissen) werd van begin tot eind begeleid door een actiegroep, een voor de malagasy kerken volkomen nieuw verschijnsel. De jeugd-gedelegeerden dienden een rapport in waarin het probleem van de verhouding tussen de kerk en de jonge generatie scherp werd samengevat: "de kerk zelf stoot de jeugd van zich af, ze is alleen kerk voor de volwassenen". Het rapport werd na felle debatten aangenomen. Voor het eerst ook beleed de synode in haar eindverklaring de tekortkomingen van de kerk in het maatschappelijk leven.

De leiding van de rooms-katholieke kerk heeft na een tijd van aarzeling nu resoluut gekozen voor dialoog en participatie. De bisschoppenconferentie bereidt een nationale synode voor, waarin leken een actief aandeel zullen hebben.

De noodzaak tot kritische vernieuwing wordt echter nog alleen aangevoeld door een minderheid. Het heeft nog niet geleid tot een nieuwe aanpak van het getuigenis van de kerken. De meest urgente evangelisatieproblemen betreffen de verhoudingen tussen de ethnische groepen, en de verschillen in levensstandaard tussen de sociale categorieën. De zwakke positie van met name de protestantse kerken aan de kust bleek duidelijk toen eind 1972 in de belangrijkste havenplaats rellen uitbraken, gericht tegen de merina²³). Nadat dezen bij duizenden naar de hoofdstad waren gevlucht bleven de kerken leeg. Bijna alle predikanten verlieten voor kortere of langere tijd hun post. De evangelisatie van de kustbevolking kan alleen effectief worden als het initiatief en de leiding ervan komen te liggen bij de kerkelijke leiders van de eigen ethnische groep. Dit betekent voor de protestanten niet minder dan een revolutie, aangezien de kerken

van de hoogvlakte al meer dan 100 jaar een evangelisatie-genootschap hebben dat juist tot doel heeft het evangelie in de kustgebieden te verbreiden²⁴). Dit genootschap bevindt zich voor hetzelfde dilemma als veel westerse zendingen: het moet de bereidheid opbrengen tot participatie en gedeelde beslissingsbevoegdheid. Jammer genoeg behoort de leiding ervan, net als bij sommige zendingen, tot de conservatieve vleugel van de kerk. De Verenigde Kerk heeft getracht dit probleem op te lossen door een departement voor evangelisatie op te richten, dat los staat van de tradities van het genootschap.

Het probleem van de verschillen in levensstandaard hangt gedeeltelijk samen met het bovenstaande, in zoverre de kustgebieden economisch achterliggen bij de hoogvlakte. De kerken zullen er in de eerste plaats in moeten slagen binnen hun eigen gelederen te komen tot een rechtvaardige en eerlijke verdeling van de financiële middelen. Zolang ze dat niet doen zijn ze medeplichtig aan de huidige sociale differentiatie. Werkloze jongeren (zie 17) formuleerden hun kritiek op het christendom van de bezittende klasse met het volgende 'gebed': "onze vader die in de hemel is, verlos ons van de uitbuiting van de mens door 'god'".

De verleiding is echter groot voor de kerken om de socio-politieke problematiek met betrekking tot de evangelisatie als marginaal te beschouwen, en alleen te handelen uit een oogpunt van invloed en prestige. Voorzover er evangelisatie plaatsvindt, gebeurt dit met de traditionele middelen van opwekkingsbewegingen, campagnes e.d.²⁵). De kerkelijke leiders geven echter zelf toe dat ondanks deze inspanningen de kerken sinds de onafhankelijkheid numeriek achteruit gaan.

ZENDING EN MISSIE

De mate waarin zending en missie betrokken zijn bij het werk op Madagascarij verschilt van kerk tot kerk. De missie heeft nog een sterk dominerende positie, met ongeveer 3000 buitenlanders. Tot voor kort was de bisschoppenconferentie nog in meerderheid europees. De gebeurtenissen van de laatste jaren hebben daarin pas verandering gebracht. Er is een groot tekort aan malagasy personeel, met het gevolg dat behalve scholen en gespecialiseerde instellingen ook nog veel gewone parochies door europeanen geleid worden.

De Lutherse Kerk bevindt zich in een kritieke fase. De luthersen waren

de eersten die hun zelfstandigheid kregen, maar volgens een formule die het aan de noorse en Amerikaanse zendingen mogelijk maakte hun eigen identiteit te behouden. In plaats van integratie werd een protocol gesloten. Deze situatie is onhoudbaar geworden en het gevolg is dat de zendingen nu de neiging hebben zich definitief terug te trekken. Op het ogenblik zijn er nog ongeveer 150 zendingsarbeiders werkzaam.

Binnen de Verenigde Kerk is de integratie consequent doorgevoerd, niet zonder een aanzienlijke reductie van het aantal zendingsarbeiders. Het zijn er thans nog ongeveer 40. De kerk is volledig autonoom, zowel in het beheer van de van de zending overgenomen instellingen en de financiële hulp die zij nog verlenen als in de benoeming en begeleiding van de zendingsarbeiders. De Verenigde Kerk heeft een actief aandeel gehad in de herstructurering van de vroegere Mission de Paris, en is sinds de oprichting eind 1971 lid van de CEVAA die hiervoor in de plaats gekomen is (Communauté Evangélique d'Action Apostolique). In januari 1971 publiceerde de nationale raad van de Verenigde Kerk een verklaring waarin de wenselijkheid van de aanwezigheid van buitenlandse zendingsarbeiders op één lijn werd gesteld met de noodzaak tot concrete deelname van de malagasy kerken aan missionaire actie in oecumenisch verband²⁶). Dit standpunt werd bevestigd door de derde algemene synode in juli 1972.

1) Rooms-Katholieke Kerk 1,2 miljoen; Verenigde Kerk 800.000; Lutherse Kerk 400.000; onafhankelijke genootschappen enkele honderdduizenden.

De Verenigde Kerk, waarvan de eigenlijke naam luidt Kerk van Jezus Christus op Madagascar (F.J.K.M.), is in 1968 ontstaan uit het samengaan van de Kerk van Christus (LMS), de Evangelische Kerk (Mission de Paris) en de Kerk der Vrienden (Quakers).

2) London Missionary Society, 1820.

3) De huidige hoofdstad Tananarive.

4) Zie "Le Tsiny et le Tody dans la Pensée malgache", Adriamanjato Richard, Paris 1957.

5) Tananarive kreeg z'n eerste lyceum in 1908, de havenplaats Tamatave in 1958.

6) Zie hiervoor en voor een analyse van de post-koloniale situatie in de kustgebieden "Oppression et l'Ibération dans l'Imaginaire", Gérard Althabe, Paris 1969.

7) Zie diverse artikelen in VAOVAO FJKM over de kerken in de kustgebieden: 5/1971, 1/1972, 2/1972.

8) O.a. ds. Ravelojaona, militant nationalist 1920-1956, en Monja Joana, oud-evangelist en thans leider van de Monima, een links-nationalistische partij opgericht in 1958.

9) Tijdens deze opstand verloren ruim 90.000 malagasy en 5000 buitenlanders

(merendeels fransen) het leven. Over het ontstaan en het verloop van de vrijheidsstrijd bestaat nog steeds geen eenstemmigheid.

10) Er waren ook goede uitzonderingen. Een felle kritiek op de kerken wordt geleverd in het boekje "De waarheid over de wagon van Moramanga", Rakotoniaina, Tananarive 1967 (in het malagasy).

11) De "Congres-Partij voor de Onafhankelijkheid van Madagascar" (AKFM). Leider hiervan sinds de oprichting is ds. Richard Andriamanjato.

12) De "Sociaal-Democratische Partij" (PSD), voorzitter en oprichter Philibert Tsiranana, van 1960-1972 president van de Republiek.

13) Dit geldt met name voor de Evangelische Kerk, voortgekomen uit de Mission de Paris.

14) Het was een ongewapende opstand onder leiding van de Monima. Binnen enkele dagen vielen 1000 doden, honderden werden gevangen gezet of verbannen. Zie "Madagascar 1971, un dossier", Christianisme Social 5-6-1971.

15) Pas in juni 1971 accepteerde de Federatie van Protestantse Kerken een verklaring, die eerder door de secretaris-generaal ds. Ratefy in diens eigen naam was gepubliceerd (zie VAOVAO FJKM 3/1971).

16) Ds. Richard Adriamanjato, de leider van de AKFM, verklaarde nogal onvoorzichtig dat de opstand het werk was van de CIA, en dat hij in de plaats van president Tsiranana op dezelfde wijze gehandeld zou hebben.

17) De ZOAM, ofwel "werkloze jeugd van Madagascar". Deze jongeren slaagden erin in korte tijd een hechte organisatie op te bouwen.

18) De KIM, ofwel "verenigde comité's van militanten".

19) Zie voor een verslag van de gebeurtenissen van mei 1972 en de houding van de kerken VAOVAO FJKM, 3/1972.

20) Zie VAOVAO FJKM 1/1973.

21) Er zijn thans ruim 30.000 officieel geregistreerde fokonolona in het gehele land.

22) In deze Volksraad zitten een tiental predikanten en schoolhoofden van de Verenigde Kerk. Tot voorzitter is gekozen ds. Fety Michel, districtspredikant in de havenplaats Tamatave.

23) De verantwoordelijkheid voor deze rellen lag bij voorstanders van het oude bewind, die gebruik maakten van de ethnische sentimenten. Er werd veel materiële schade aangericht maar er vielen geen doden. De havenplaats Tamatave heeft van oudsher een belangrijke merina-bevolking.

24) De "Isan-Enim-Bolana", letterlijk "iedere-zes-maanden", zo genoemd omdat dit genootschap tweemaal per jaar grote bijeenkomsten houdt in Tananarive. Het comité wordt gevormd door vertegenwoordigers van de 4 regionale synodes van de Verenigde Kerk in het gebied van de centrale hoogvlakte.

25) Het jaar 1973 staat in het teken van een landelijke evangelisatie-campagne, zie VAOVAO FJKM 4/1973.

26) Zie VAOVAO FJKM 1/1971. Voor een meer gedetailleerde behandeling van de relatie tussen de Verenigde Kerk en de zendingen zie "Nieuwe Verhoudingen op Madagascar", NZR-stencil 280/71.

De staat van beleg in de Philippijnen: een uitdaging voor de kerken

Uitgerust met een pakket van moderne theologie en ethiek diende ik mij twaalf jaar geleden als rooms-katholiek priester aan binnen de traditionele structuur van de philippijnse katholieke kerk. Ik zou daar, zo zag ik het, mijn bijdrage gaan leveren aan de vernieuwing van deze kerk.

Pas verscheidene jaren later zou ik enigermate gaan ontdekken welke echte vernieuwing nodig zou zijn om de philippijnse kerk relevant te maken voor mens en maatschappij. Een groeiend bewustwordingsproces binnen de maatschappij in zijn totaliteit was nodig om ons de ogen te openen. Pater Edicio de la Torre verwoordde op de dag van zijn priesterwijding in 1969 kernachtig deze nieuwe taak van de kerk: "We proberen ernaar te luisteren hoe Gods woord tot ons spreekt in de mensen en de gebeurtenissen van ons land, de Philippijnen. Tot nu toe zijn we praktisch allemaal doof geweest. Want als de Philipino's iets van God verwachten, dan is het antwoord op de vraag: 'Waarom ben ik arm? Waarom heb ik geen werk? Waarom word ik onrechtvaardig behandeld?' Wij, die vandaag priester zijn gewijd, zijn van mening dat de christelijke sociale leer te lang geheim gehouden is. Het prediken en beleven van deze leer beschouwen wij dan ook als de dringendste taak die van ons wordt gevraagd." Sindsdien hebben velen van ons de strijd aangeboden tegen bestaand onrecht en structureel geweld. Men heeft zich opgeworpen als de verdediger van de rechten van de onderdrukten en men begon zich te realiseren dat het een christelijke taak is de armen te begeleiden in hun bewustwordingsproces naar menselijke en sociale bevrijding.

Midden in dit woelige groeiproces heeft president Ferdinand Marcos ingegrepen door de staat van beleg af te kondigen. Hoe moeten wij dit beoordelen? Hoe zou de kerk moeten reageren en wat voor houding neemt zij in feite aan? Eén ding is zeker: de kerk kan dit probleem niet naast zich neerleggen. Uit een brief van 5 december 1973 citeer ik: "De staat van beleg is het enige probleem dat wij hebben en het is werkelijk een

kerkprobleem. Twee dagen geleden vernam ik uit betrouwbare bronnen, dat meer priesters en zusters gevangen genomen zullen worden voor het einde van het jaar. De plaatselijke kerk hier is voor het volk de enige oppositie-stem die overgebleven is, en wat een zwakke stem".

TRAGISCHE GESCHIEDENIS:

PHILIPPIJNEN PROOI VOOR HEBZUCHTIGE BUITENLANDERS

De Philippijnen, gelegen in Zuid-Oost Azië wordt gevormd door een groep van meer dan 7000 eilanden, met een totale oppervlakte van 10 maal Nederland. Binnen deze groepering vallen twee eilanden vanwege hun grootte onmiddellijk op: Luzon in het noorden en Mindanao in het zuiden. Daar tussenin liggen nog een tiental belangrijke eilanden. De andere duizenden eilandjes moet men maar beschouwen als een speelse versiering aan deze "Parel van het Oosten". De totale bevolking wordt geschat op \pm 40 miljoen mensen met een onrustbarende aanwas van 3.4% elk jaar.

In de 16e eeuw werd de Philippijnen het slachtoffer van de expansiedrang van Spanje. De spaanse overheersing zou duren tot aan het einde van de 19e eeuw. De opstand die toen uitbrak was het gevolg van de anti-spaanse en anti-koloniale gevoelens. In dit conflict bood Amerika zijn diensten aan. Maar in feite hield de Amerikaanse hulp slechts dit in, dat de Philippijnen verhandeld werd en aan een nieuwe meester werd overgedaan. Spanje verkocht namelijk in 1898 de Philippijnen aan Amerika voor 20 miljoen dollar.

Gedurende deze nieuwe periode werd het Amerikaanse stempel op de Philippijnen gedrukt, over het oude, spaanse, heen. Het schoolsysteem werd op Amerikaanse leest geschoeid; de Amerikaanse parlementaire 'democratie' werd opgedrongen; de Engelse taal werd naar voren geschoven ten koste van het Spaans. Een onverdeeld succes is dit allemaal niet geworden. De Amerikaanse opvattingen en levensstijl konden niet ongestraft worden ingevoerd binnen het feodale en autoritaire levenspatroon, aangebracht door de Spanjaarden, voor een volk, Aziatisch van oorsprong en cultuur. Ofschoon de Philippijnen na de Japanse bezetting gedurende de Tweede Wereldoorlog, in 1946 politieke onafhankelijkheid verkreeg, betekende dit beslist niet het einde van de Amerikaanse uitbuiting op econo-

misch gebied; bovendien woekerde het proces van culturele vervreemding onverminderd voort. Men zou deze periode na 1946 kunnen aanduiden als de tijd van het neo-kolonialisme.

Er is reeds zo vaak gewezen op de grove sociale onrechtvaardigheid in de derde wereld landen; de verhalen over het onvoorstelbaar verschil tussen rijk en arm, over de corruptie, omkoperij en onbetrouwbaarheid roepen steeds weer een eerlijk gevoel van verontwaardiging in ons op. Maar het kost ons westerlingen iets meer moeite te erkennen dat deze gruwelijke situatie pas goed verstaanbaar wordt binnen het kader van ons eigen kapitalistisch systeem, dat wij vanwege onze imperialistische neigingen in de structuur van de onderontwikkelde landen hebben ingebouwd. De rijke élite in de arme landen is de noodzakelijke schakel waardoor de mogelijkheid wordt geschapen om die arme landen uit te buiten. Pas als wij dit durven te onderkennen, wordt onze kritiek op de situatie daar gerechtvaardigd. De primitieve vormen van lokale kapitalistische uitbuiting die wij in de derde wereld aantreffen, zijn een uitvloeisel en een ahangsel van ons eigen systeem. Het is het spook dat wij zelf hebben opgeroepen. Wij zien onszelf weerspiegeld in het gedrag van mensen die wij gedegradeerd hebben tot tweederangs westerlingen.

1970: JAAR VAN POLITIEKE BEWUSTWORDING

De Philippijnen is een typisch voorbeeld van deze derde wereld situatie. Wij constateren een ontstellende kloof tussen een rijke élite en de arme massa van afhankelijke boertjes, arbeiders en werklozen. De rijken bezitten alle macht; economische en politieke macht. Langs het geld krijgt men zeggenschap in de politiek en deze politieke macht wordt dan weer gehanteerd om de privileges van de rijken te beschermen. Tot aan 1970 werd deze toestand door de grote massa bijna apathisch geaccepteerd. Maar in januari van dat jaar werd de barrière van verdraagzaam fatalisme doorbroken. President Marcos was er juist in geslaagd om als eerste president voor een tweede ambtsperiode van vier jaar herkozen te worden. Maar toen het eenmaal duidelijk werd met hoeveel omkoperij en corruptie dit gepaard was gegaan, namen de studenten het niet meer. Grote protestmarsen en demonstraties werden georganiseerd. Ook de arbeiders en boeren participeerden in dit nieuwe bewustwordingsproces. De onrust

onder de arbeiders was groeiende en men schrok niet meer terug voor het wapen van de arbeidsstaking.

De FFF (Federation of Free Farmers), in de vijftiger jaren opgericht door Jeremias Montemayor, begon zijn vruchten af te werpen; het conscientisatieproces onder de arme boeren zette met versneld tempo door en het zelfbewustzijn van deze boeren groeide met de dag. Uit deze dagen is de historische uitspraak bekend van een arme boer, lid van de FFF; toen er namelijk door de burgemeester pressie op hem werd uitgeoefend, wierp hij tegen: "Burgemeester, ik laat me de wet niet voorschrijven!" Zo'n uitspraak zou enkele jaren eerder onvoorstelbaar zijn geweest.

Deze opstandige stemming was niet alleen gericht tegen de president, maar tegen de hele structuur van de corrupte oligarchische establishment, en tegen de buitenlandse economische belangen.

STAAT VAN BELEG AFGEKONDIGD

President Marcos, een krachtige leidersfiguur, door velen betiteld als een sluw politicus, belust op macht, zag ongaarne het einde van zijn tweede ambtsperiode naderen, het tijdstip waarop hij definitief van de troon zou moeten stappen. Hij zocht naar middelen om aan de macht te blijven. Verschillende legale mogelijkheden werden op hun bruikbaarheid getest: de in voorbereiding zijnde nieuwe constitutie ofwel de candidatuur voor het presidentschap van zijn doortastende en knappe vrouw Imelda. Maar uiteindelijk besloot hij om van de onrust in het land gebruik te maken om zijn "revolutie vanuit het center" te rechtvaardigen.

Op 21 september 1972 kondigde hij de staat van beleg af. Het programma voor een "Nieuwe Maatschappij" werd aan de natie gepresenteerd. Voordat de nieuwe constitutie in januari 1973 aan een referendum werd onderworpen, werd een ondertussen berucht geworden appendix toegevoegd; hierin werd het aan het oordeel van de president overgelaten wanneer het juiste tijdstip zou zijn aangebroken om de bestuursvorm van de nieuwe constitutie in werking te laten treden. Het referendum zelf was een aanfluiting van elke eerlijke vorm van vrije meningsuiting. In juni 1973 werd de farce van zo'n referendum nog eens herhaald, nu over het aanblijven van de president.

Ondertussen is de datum 1 januari 1974 gepasseerd, het officiële einde

van de tweede regeringsperiode van President Ferdinand Marcos. Maar hij heeft er echt geen twijfel meer over laten bestaan dat zijn besluit om aan de macht te blijven vast staat. En zolang hij kan rekenen op de steun van het leger en hij zich niet het ongenoegen van de lokale en vooral buitenlandse kapitalisten op de hals haalt, zal zijn positie voorlopig niet in gevaar komen.

Ondanks alle mooie beloften van de president kon men binnen dit kader nauwelijks radicale sociale hervormingen verwachten. Een voorlopige balans over een jaar staat van beleg is opgemaakt in een uitgebreide en indringende enquête, in het diepste geheim gehouden in opdracht van bepaalde kerkelijke instanties (26 november 1973). Wij laten hier de conclusies volgen:

1. Het recht van de mens tot vreedzame bijeenkomst en vereniging, het recht op informatie, privé leven en bescherming inzake arrestatie, gevangenhouding en terechtstelling wordt geschonden.
2. Het huidige economisch beleid is aanvechtbaar op twee punten:
 - a. de economische groei wordt benadrukt ten koste van integrale menselijke ontwikkeling;
 - b. de offers die gebracht moeten worden voor de economische groei, drukken onevenredig zwaar op de armen.
3. Er zijn vele bewijzen van martelingen van mannelijke en vrouwelijke gevangenen.
4. Er is de alom gerapporteerde vrees om zijn mening te uiten of om tot actie over te gaan m.b.t. iets wat hoe dan ook van doen heeft met de programma's en het beleid van de regering.
5. De staat is totalitair aan het worden en onderdrukt de vrije ontwikkeling van andere maatschappelijke instellingen, zoals georganiseerde verenigingen van arbeiders en boeren. Men is in toenemende mate afhankelijk van de regering en van personen van wie men bespeurt dat ze nauw verbonden zijn met de heersende machten.
6. Vooral aan de basis is er weinig vrije deelname van het volk aan de besluitvorming.

KOLONIALE TREKKEN VAN DE KATHOLIEKE KERK

De ontwikkeling van het christendom in de Filippijnen, met name zoals

dat gestalte heeft gekregen binnen de katholieke kerk, is ten nauwste verweven met de zojuist geschetste maatschappelijke ontwikkeling. Het katholicisme in de Filippijnen draagt nog altijd de sporen van de spaanse koloniale periode. Om de problemen van de philippijnse kerk van nu beter te begrijpen moet men zich eerst kritisch afvragen hoe het allemaal begonnen is.

Zonder afbreuk te doen aan de goede bedoelingen van de spaanse missionarissen kan men stellen dat deze missionarissen de identificatie van westerse kerk (maatschappij) en christendom niet hebben weten te doorbreken. Als wij constateren dat zelfs in onze 20e eeuw portugese missionarissen er nog moeite mee hebben om zich te ontdoen van een koloniale mentaliteit met betrekking tot Afrika, dan kan men zich gemakkelijk een beeld vormen van de houding van de spaanse missionarissen in de 16e eeuw. De territoriale expansie van Spanje en de verspreiding van het katholieke geloof waren onontwarbaar met elkaar verbonden. Christendom te onderscheiden van spaanse cultuur en Europese kerkstructuren moet met de toen heersende mentaliteit een bijna onmogelijke opgave zijn geweest. Dat betekent dat wij in de Filippijnen een kerk aantreffen met een traditionele ondergrond, sterk gemodelleerd op het spaanse patroon. Wij ontdekken dan ook de volgende karakteristieke elementen. Het kerkinstituut is in oorsprong sterk clericaal-hiërarchisch, zowel in zijn structurele ordening als ook met betrekking tot de autoritaire mentaliteit van bisschoppen en priesters. In zijn werkzaamheden richtte deze kerk (lees: clerus) zich allereerst op de sacramentele bediening; het ontvangen van de sacramenten mag men wel beschrijven – zij het wat oneerbiedig – als genadeconsumptie, waarbij de leek beoogde zich alvast een plaats in het hiernamaals te reserveren.

Dit kerklidmaatschap had zeker geen overwegende invloed op de kerstening van het dagelijks leven, minder nog op de verandering van maatschappelijke structuren. Dit christendom bleef een 'Fremdkörper'; het raakte slechts de oppervlakte. De institutionele structuren van de kerk werden opgedrongen, maar de ziel van het philippijnse volk werd er niet door geraakt. Dit noodzaakt dan ook de psycholoog Pater Jaime Bulatao, S. J. herhaaldelijk te spreken van een "split-level christianity" in de Filippijnen.

Toch, juist omdat deze kerk zich aandienende in een hiërarchische-ritualis-

tische vormgeving werd ze ergens gemakkelijk geaccepteerd, in deze zin, dat ze de mensen aansprak in hun bestaande fatalistische en magische levenshouding. Maar een kerstenende dynamiek was minder duidelijk aanwezig in deze concreet historisch bepaalde vorm van het katholieke geloof.

ANDERE GODSDIENSTIGE GROEPERINGEN

Protestantse groeperingen hebben pas vanaf het begin van de 20e eeuw, na de spaanse overheersing, een kans gekregen om zich te ontplooiën in de Philippijnen. Ongeveer 7% van de totale bevolking heeft zich aangesloten bij een van de protestantse kerken. De leden beleven vaak hun geloof op een meer bewuste en persoonlijke wijze dan vele van de katholieken. De overgang naar een protestantse kerk berust namelijk dikwijls op een persoonlijke beslissing.

Tot aan de zestiger jaren waren op vele plaatsen de openbare discussies tussen protestanten en katholieken erg geliefd. De benadering was louter apologetisch en de toeschouwers moesten zo'n discussie wel ervaren hebben als een soort religieus hanengevecht. Op het ogenblik zijn over het algemeen de verhoudingen tussen protestanten en katholieken veel vriendschappelijker geworden.

Er is ook een nationale philippijnse kerk, aan het einde van de vorige eeuw onder leiding van Aglipay afgescheiden van de katholieke kerk als een reactie tegen de spaanse 'friars'. Op landelijk niveau is de invloed van deze kerk niet erg groot, maar in bepaalde gewesten is haar aanhang vrij sterk.

Tenslotte moet nog vermeld worden de religieuze groepering van de moslems in het zuidelijke gedeelte van Mindanao. Juist onder deze moslems is het verzet tegen het huidige regime erg sterk. Dit verzet is niet zozeer religieus gemotiveerd, maar is eerder gebaseerd op culturele, sociale en politieke gronden.

A-POLITIEKE BOURGEOIS VERNIEUWING

Gedurende de laatste tien jaar is er veel veranderd in de philippijnse kerk. De eerste schuchtere vernieuwingspogingen zijn ongetwijfeld sterk beïnvloed door de vernieuwing die ondertussen in de moederkerken, d.w.z.

de westerse kerken op gang was gekomen. Sinds de Amerikaanse tijd werken er vele buitenlandse niet-spaanse missionarissen in de Philippijnen. Langs de nieuwere generatie van deze missionarissen vonden de nieuwe theologische stromingen hun weg naar de Philippijnen.

Op de theologische en catechetische centra, waarvan de staf vaak bijna uitsluitend uit buitenlanders was samengesteld, werd het traditionele 'geloofsbezit' vertaald in meer menselijke en existentiële categorieën.

Op vele katholieke (nogal elite) scholen, vooral in Manila, werd dankbaar gebruik gemaakt van een meer moderne presentatie van het geloof en de ethiek. Voor verscheidene godsdienstleraren werd de nieuwe Nederlandse catechismus de basis voor hun onderricht. De progressieven discussieerden bij voorkeur over onderwerpen als: erfzonde; werkelijke tegenwoordigheid in de eucharistie; interpretatie van de bijbel; secularisatie; geweten; seksualiteit; geboortebeperving; celibaat; etc., enfin, alle onderwerpen die ook in de westerse kerk ter discussie werden gesteld.

In de diocesen, voornamelijk weer wanneer een flink percentage van de priesters bestond uit jongere buitenlanders, richtte men zich op de vernieuwing van de liturgie. Langs de liturgische viering probeerde men te komen tot een meer authentieke opbouw van de christelijke gemeenschap. Geleidelijk aan werd de leek ingeschakeld. Men werkte aan een meer professionele aanpak van de catechese, ook door leken. Het groepsoverleg tussen bisschop-priesters-leken werd bevorderd. Kortom, een progressieve minderheid trachtte in de zestiger jaren een menselijker gezicht te geven aan de kerk.

Het is gemakkelijk te raden dat in de kiem het gevaar aanwezig was van een moderne vorm van religieus kolonialisme. In theorie is de correctie wel ingebouwd in de theologische vernieuwing zelf, juist omdat er zo de nadruk wordt gelegd op het belang van de lokale kerk. Maar in de beginfase was de vernieuwing juist iets te veel imitatie van wat er gaande was in Europa en Amerika. Men hoeft zich hierover niet al te zeer te verbazen, als men bedenkt dat deze aanvankelijke vernieuwing binnen de kerk samenviel met het "eerste ontwikkelingsdecennium". Ook binnen de cirkels van ontwikkelingshulp nam men toen ongemerkt de westerse vooruitgang als het model dat gevolgd moet worden door de ontwikkelingslanden om vooruit te komen. De "angry seventies" met vanuit de derde wereld de kreet voor bevrijding moesten nog komen.

Als men in die dagen al probeerde om aan de theologie en de kerk een philippijns gezicht te geven dan was het vanuit een a-politieke culturele benadering, door te wijzen op specifieke philippijnse waarden zoals dankbaarheid, schaamte, saamhorigheid; langs dergelijke waarden verhoopte men een philippijnse expressie en beleving van het christendom te stimuleren.

Er ontbrak echter een dieper inzicht over de functie van de kerk met betrekking tot fundamentele maatschappijkritiek. Sinds de Amerikaanse tijd had de kerk zich min of meer moeten schikken in de bepalingen over scheiding tussen kerk en staat. Kerk en Staat fungeerden als twee machtsinstituten naast elkaar. De kerk had nu dus geen macht meer over de staat. Maar zo'n machtig instituut als de meerderheidskerk in de Philippijnen kon zich niet neutraal opstellen; in feite had de leiding van de sacristie-kerk een stilzwijgend bondgenootschap gesloten met de heersende klasse en de betere standen. De westerse bourgeois categorieën, geïmiteerd door de philippijnse élite, waren zo verabsoluteerd in de theologie en binnen het leven van de kerk dat men zich niet eens bewust was van deze maatschappelijke stellingname. Vooralsnog bleef de kerkelijke vernieuwing te binnenkerkelijk en te burgerlijk.

GROEIENDE SOCIALE BEWOGENHEID

Op het einde van de zestiger jaren begon de sluimerende sociale beweging binnen de kerk concrete vormen aan te nemen. Bepaalde groeperingen kregen oog voor het belang van sociale projecten, 'community development', 'cooperatives', 'credit union' etc.

Weliswaar werd soms te eenzijdig het belang van de materiële hulpverlening benadrukt. Vanwege de eeuwenoude paternalistische benadering binnen de leiding van de kerk, miste men nu soms ook op het sociale vlak de juiste waardering m.b.t. de prioriteit van zelfbewustzijn en zelfbeschikingsrecht in het proces van de menselijke vooruitgang. Zo kon het gebeuren dat nog te veel gedaan werd vóór de armen in plaats van door en met hen. Binnen het kader van buitenlandse ontwikkelingshulp is hier nogmaals het gevaar aanwezig van een koloniale aanpak.

In deze jaren is er ook een kentering waar te nemen in de houding van vele bisschoppen t.o.v. Jerry Montemayor en de FFF. Toch bleef kardinaal Santos met zijn volgelingen Montemayor nog steeds beschuldigen van

communistiche neigingen. In de jaarvergadering van de bisschoppen kwam het dan ook tot een binnen bisschoppelijke kringen tot dan toe ongekende botsing. Openlijke stellingname tegen de opmerkingen van de kardinaal was niet gebruikelijk, en toen de kardinaal weer een van zijn aanvallen lanceerde tegen Montemayor zweeg het gehele bisschoppencollege met voorgewende instemming. Toen stond de jongste nog niet eens geconsacreerde bisschop Claver op en zei: "Ik heb hier als nieuweling natuurlijk geen enkel recht van spreken, maar ik vind het alleen maar vreemd dat ik in persoonlijke gesprekken met individuele bisschoppen zoveel lof hoor over Montemayor en nu schijnt iedereen tegen hem te zijn; zou ik daarom elke bisschop afzonderlijk mogen verzoeken zijn opinie over Montemayor uit te spreken?" Pas toen durfden vele bisschoppen, bijna noodgedwongen, zich ten gunste van Montemayor uit te spreken, vooral de bisschoppen van Mindanao die zich verweg van Manila en de kardinaal een vrijere opstelling konden veroorloven.

In feite is de leer van Montemayor volkomen gebaseerd op de inhoud van de sociale encyclieken. Bovendien streefde Montemayor er steeds naar om legaal te werk te gaan; en in diepste wezen heeft hij de FFF steeds beschouwd als een bolwerk tegen de communisten. Misschien zijn dit wel de tweede redenen waarom hij na de staat van beleg voor Marcos door de knieën is gegaan. Immers onder de staat van beleg kan men legaal geen oppositie meer voeren en Marcos beweert dat de staat van beleg nodig was tegen het gevaar van het communisme.

Dit heeft een conflict veroorzaakt binnen de gelederen van de FFF en het is tragisch te constateren dat de FFF tegen de onrechtvaardigheden en de vrijheidsberoving in de "Nieuwe Maatschappij" geen vuist meer weet te maken. In de reeds eerder geciteerde enquête lezen we: "De Federation of Free Farmers kan niet langer normaal functioneren. Toestemming voor vergaderingen en studiedagen wordt over het algemeen niet gegeven. Als het toegestaan wordt, mogen alleen onderwerpen die goedgekeurd zijn bediscussieerd worden en regeringspersoneel moet aanwezig zijn. Veel FFF leiders hebben een tijd in het kamp doorgebracht. In veel provincies is de FFF vanwege de beperkende maatregelen ofwel niet actief ofwel dood. In de provincies waar de FFF nog functioneert, is het ledental sterk afgenomen en de activiteit is miniem. De splitsing in de nationale leiding heeft de problemen verergerd en praktisch de FFF

in veel streken vernietigd. In sommige provincies werkt de FFF samen met regeringsprogramma's. In andere plaatsen werken vroegere FFF leden in regeringsprogramma's. Sommige FFF leden hebben zich bij ondergrondse bewegingen gevoegd. Andere sympatiseren met de ondergrondse."

In de eerste sociale oriëntatie van de kerk ontbrak nog steeds een duidelijke maatschappelijke analyse van de situatie. Zo ging men bijvoorbeeld in "community development" uit van het harmonie-patroon. Men nam het bestaan van de gemeenschap als uitgangspunt. Het al dan niet bestaan van een echte gemeenschap werd niet ter discussie gesteld. Vanuit de bestaande structuren en machtsverhoudingen probeerde men alle voor handen zijnde krachten te bundelen om door samenwerking tot een betere opbouw van de bestaande gemeenschap te komen. Het bestaande klasseconflict zag men niet of men wilde het minstens niet als uitgangspunt voor actie nemen. De radikalisering binnen de progressieve elementen van de kerk zou vanaf 1970 echter gelijke tred houden met het bewustwordingsproces binnen de maatschappij in zijn totaliteit.

OP ZOEK NAAR PHILIPPIJNSE IDENTITEIT

Binnen deze nieuwe stroming van de kerk begon men nu ook steeds meer aandacht te krijgen voor de direkte noden in de lokale situatie. Steeds meer raakte men ervan overtuigd dat de vernieuwing in theologie en pastoraat alleen maar effectief zou kunnen zijn als men gestalte zou weten te geven aan een authentieke philippijnse kerk. Ook de buitenlandse missionarissen werden daarvan doordrongen en velen van hen begonnen zich te concentreren op kadervorming voor plaatselijke leiders.

Samen met deze leiders werden in verschillende diocesen (vooral in Mindanao) met succes de "christian community seminars" georganiseerd. In deze studiedagen nam men de lokale situatie met de concrete behoeften, verlangens, noden en mogelijkheden van de mensen ter plaatse als uitgangspunt. De gevolgde methodiek vertoonde veel overeenkomst met de pedagogische principes van Paulo Freire¹), waarin het bewustwordingsproces en de mentaliteitsverandering zo'n grote rol spelen.

Ook in de catechese volgde men dezelfde richting. Het landelijk catechetisch centrum lanceerde de CCP (Christian Communities Program)²). In deze catechese werd de plaatselijke situatie door middel van de discussie-methode centraal gesteld, om vandaar uit tot een herkenning van

de evangelische boodschap te komen. Bijna spontaan leidde dit tot een sociale radikalisering, zozeer zelfs, dat in 1972 'Liberation' als jaarthema voor de CCP werd gekozen. Wij lezen dan ook in de geciteerde enquête van 26 november 1973: "Voor de staat van beleg werden 'credit unions', de 'Christian Communities Program', de FFF en andere studiedagen gebruikt, om het bewustzijn van de waardigheid en de rechten van individuen en groepen te ontwikkelen. Sociale rechtvaardigheid en Bevrijding waren thema's die in studiedagen en vergaderingen ontwikkeld werden". Het was echter allemaal nog te nieuw en te aarzelend om ook na de staat van beleg stand te houden. Bovendien is de leider van de CCP, pater Calle, een spaanse Jezuïet, een goede vriend van de vrouw van president Marcos. Het is daarom niet te verwonderen dat hij onmiddellijk na de staat van beleg uitkwam met een nogal halfslachtig communiqué, dat door sommigen populair werd gebrandmerkt als 'belabberd'. De enquête bericht ons het volgende over de CCP onder de staat van beleg: "De CCP en catechese zijn over het algemeen toegestaan. Maar zij zijn niet volkomen vrij. CCP thema's zijn veranderd. Zij handelen niet langer uitdrukkelijk over Rechtvaardigheid of Bevrijding. Ofschoon minder openhartig dan tevoren, is de CCP toch nog verdacht bij het leger. In streken van de Visayas, Noord-Luzon en Bicol wordt de CCP nog effectief gebruikt. De woorden Rechtvaardigheid en Bevrijding kunnen niet gebruikt worden."

De oprichting van de PPI (Philippine Priest Incorporated) is een ander symptoom van het zoeken van de philippijnse kerk naar haar eigen identiteit. Reeds in de vijftiger jaren had zich een kleine groep van philippijnse religieuze priesters gevormd, die pleitte voor overname van leidinggevende kerkelijke functies door philippijnse priesters en religieuzen. Hun actie was een direkte aanval op de nog altijd overheersende buitenlandse invloed binnen de philippijnse kerk. Veel direkt succes hebben ze niet geboekt. Toch heeft hun pionierswerk zeker bijgedragen tot een langzame mentaliteitsverandering.

De PPI, opgericht in 1969, zou het veel positiever aanpakken. De beslissing om zich te verenigen werd niet gemotiveerd door rancune tegenover de buitenlandse priesters. Daar was langzamerhand ook minder reden toe. De buitenlanders begonnen meer begrip op te brengen voor het belang van de eigenheid van de philippijnse kerk en bovendien waren vele leiding-

gevende posities al in handen van philipino's overgegaan. Door in een organisatie haar krachten te bundelen streefde de philippijnse clerus naar een grotere bestaanszekerheid. In eerste instantie richtte men zich nogal sterk op de financiële problemen. Met name zocht men naar oplossingen met betrekking tot oudedagsvoorzieningen en nivellering van inkomens. Ofschoon sommige bisschoppen vanaf de oprichting sympathiek stonden tegenover de PPI, lag het zeker in de bedoeling van de philippijnse priesters om zich door hun organisatie te beschermen tegen de autoritaire houding en de soms onredelijke bepalingen van vele bisschoppen. In PPF (Philippine Priest Forum, het orgaan van de PPI) werd met name op kardinaal Santos felle kritiek geuit.

Geleidelijk aan werd de PPI losgeweekt uit haar wat enge en benauwde binnenkerkelijke problematiek. Er was een duidelijke accentverschuiving in oriëntatie merkbaar. Ook binnen de PPI werd nu aandacht gevraagd voor de noodzaak van maatschappelijke hervormingen. De laatste jaarvergadering vóór de staat van beleg was geheel gewijd aan het thema van nationale bevrijding. De twee voornaamste inleidingen op deze vergadering werden gehouden door de twee geniale leiders van de christenen voor nationale bevrijding, de priesters Edicio de la Torre en Luis Jalandoni³).

Ook de PPI was nog te onwennig op het gebied van maatschappijkritiek om na de staat van beleg voet bij stuk te houden. Men was zelfs bereid zover te gaan in zijn compromis, dat men de uitspraken van kardinaal Santos m.b.t. de staat van beleg en de Nieuwe Maatschappij publiceerde in PPF!! Bovendien fluistert men dat Imelda Marcos, de vrouw van de president, beschermvrouwe (sommigen zeggen cynisch 'erelid') geworden is van de PPI!!

ZWAKKE STEM VAN DE OFFICIËLE KERK

Dezelfde nationaal-sociale neigingen zijn sinds 1971 waarneembaar binnen de gelederen van de "major religious superiors". Op hun jaarvergadering in december 1971 stelden zij o.a. in een gerucht makende verklaring dat de religieuzen de zijde zouden moeten kiezen van de armen en onderdrukten; dat het wel eens als de voornaamste taak van de religieuzen zou beschouwd moeten kunnen worden, niet zozeer te werken vóór de armen, maar eerder met hen, door hen te begeleiden in het bewustwordingsproces

van hun menselijke eigenwaarde en hun menswaardige rechten. De toon van deze verklaring was zo heftig dat het door het conservatieve dominicaanse maandblad Bulletin Ecclesiastico als een opruiend geschrift werd bestempeld.

De buitenlanders onder de religieuzen die deze visie deelden, waren, volgens de verklaring, nog welkom in de Philippijnen, en zij werden uitgenodigd tot samenwerking; maar dan toch wel onder dit voorbehoud dat de leidinggevende functies zo spoedig mogelijk door philipino's overgenomen dienden te worden.

Het zou echter een scheve voorstelling van zaken zijn, als men beweerde dat deze radikale taal een weerspiegeling was van de houding van de gemiddelde religieus. Geïnspireerd door het moment hadden deze provinciale oversten boven de alledaagse structuren, praktijken en mentaliteit uitgereikt; het ideaal was eventjes verwoord. Na de staat van beleg zouden vele van deze stemmen weer verstommen. Toch is het hoopgevend, dat een kern zich ook nu actief en kritisch blijft opstellen.

Na het uitroepen van de staat van beleg heeft een minderheidsgroep van 17 bisschoppen tezamen met enkele vertegenwoordigers van de religieuzen een open brief geschreven aan president Marcos, waarin deze bisschoppen in felle bewoordingen hun ernstige bezorgdheid uitdrukten over de juistheid van de beslissing van de president. Deze brief was als een corrigerende aanvulling bedoeld op de wat kleurloze brief van bisschop Alberto, de voorzitter van de bisschoppenconferentie.

Gedurende de eerste vergadering van alle bisschoppen onder de staat van beleg, in januari 1973, kon men het niet eens worden over het in te nemen standpunt; een gezamenlijke verklaring bleef dan ook uit. In de volgende vergadering van juni 1973 maakte bisschop Nepomuceno zijn medebisschoppen een fel verwijt van deze halfslachtige houding; hij verweet hun het volk te hebben verraden. Het resultaat van deze tweede vergadering was positiever. Een lang document werd geproduceerd; een gedegen stuk theologie over menselijke ontwikkeling en bevrijding. Toch is het geheel iets te abstract en theoretisch; concrete feiten en de interpretatie daarvan ontbreken. Daarom kan men in de praktijk met dit document nog alle kanten op.

Ondertussen heeft men uit de wereldpers kunnen vernemen dat de spanning tussen kerk en staat toeneemt⁴). En volgens de laatste berichten

zouden de bisschoppen in hun kerstboodschap felle kritiek hebben geuit op het huidige regime.

RADIKALE OPSTELLING

De radikale stroming binnen de kerk is het meest ondubbelzinnig verwoord door de "christenen voor nationale bevrijding", onder leiding van Edicio de la Torre.

De la Torre is zijn priesterlijke activiteiten begonnen als aalmoezenier van de FFF. Maar al spoedig, rond het jaar 1970, werd hij de dynamische geestelijke leider van verschillende radikale jongerenorganisaties; o.a. de Khi Rho: bedoeld als jeugd-arm van de FFF; maar na enige tijd werd de binding met de moeder-organisatie losser vanwege de radikalere opstelling van de Khi Rho; verder nog de KKKP, een radikale studenten-organisatie, gebaseerd op christelijke grondslag (protestant-katholiek). Ook vele studenten van theologische centra sloten zich bij deze en dergelijke organisaties aan of sympathiseerden ermee.

Deze de la Torre is in 1970 de oprichter geworden van de CNL (Christians for National Liberation). Onder zijn kritische en intelligente leiding zet zich het radikaliseringsproces bij vele priesters en religieuzen voort. Terwijl oppositieleiders, studenten en radikale priesters (o.a. Luis Jalandoni) gevangen zijn genomen, weet de la Torre zich, zij het ondergronds, nog staande te houden.

De ideologische stellingname van de CNL is duidelijk weergegeven in de volgende uitspraak van de la Torre⁵): "De armoede, uitbuiting en onderdrukking van het volk zijn te wijten aan de bijna feodale en koloniale situatie van ons land. De boeren en arbeiders zijn de slachtoffers van deze historisch gegroeide toestand. De schulddigen zijn de buitenlandse imperialisten, de plaatselijke grootgrondbezitters en de corrupte politici. In de kerk bestaan dezelfde tegenstellingen als in de maatschappij. In wezen is de kerk de bewaarder van de bestaande orde. De revolutie in de samenleving moet dan ook gepaard gaan met een omwenteling in de kerk."

Men herkent in hun maatschappij-analyse vele marxistische-maoïstische elementen. Maar daarbij bespeurt men, met name wat de interpretatie van het christendom betreft, een sterke invloed van de latijns Amerikaanse school over conscientisatie en bevrijding⁶).

Het behoeft geen verwondering te wekken dat de la Torre en zijn volge-

lingen vanwege hun politieke stellingname de staat van beleg onmiddellijk interpreteerden als een consolidatie van de status quo. Terwijl vele kerkelijke leiders een "wait and see" houding hadden aangenomen, gaat men nu na een jaar staat van beleg ontdekken dat de feiten de la Torre meer en meer in het gelijk stellen.

EVANGELISCHE OPROEP TOT BEVRIJDING

Het traditionele koloniale kerkinstituut, hoe machtig het ook moge lijken, is niet relevant, omdat het zich te onkritisch heeft aangesloten bij bestaande koloniale structuren en bij een situatie van structureel onrecht, geweld en onderdrukking door de plaatselijke élite.

De vernieuwing die zich na het vaticaanse concilie hier en daar aandiende was verfrissend, maar aanvankelijk wel te europees en te elitair; door het gemis aan een fundamentele sociale en philippijnse oriëntatie bleef de doorbraak naar de problematiek "at the grass roots" nog uit.

Maar het proces van radikaliseringsproces leidde overal tot de vorming van kleine kernen die zich volledig inzetten voor rechtvaardigheid en bevrijding omdat zij het ontbreken van deze waarden ervaarden als het fundamentele knelpunt in de philippijnse maatschappij. Zij schrikken er niet voor terug vanuit hun christelijke inspiratie het structureel geweld en het bestaande klasse-conflict aan de kaak te stellen, ook al zal dit noodzakelijkerwijze openlijke conflicten binnen de kerkelijke gemeenten tot gevolg hebben. Deze radikale opstelling, hoe men het verder tactisch dan ook uitwerkt, lijkt mij op dit moment de meest authentieke en relevante interpretatie van de christelijke boodschap in de situatie van de philippijnse maatschappij.

Hiermee geven wij dan wel een nogal negatieve beoordeling van de oorspronkelijke missionaire aanpak. Het christendom werd teveel gezien als een europees kerkinstituut, waarvan de philipino's lid werden gemaakt; en juist daardoor had dit christendom geen kerstenende invloed op mens en maatschappij. Toch kan men ook niet ontkennen dat deze zelfde traditionele kerk sluimerende krachten in zich lijkt te bergen die aanzetten tot vernieuwing en zelfs tot radikale sociale oriëntatie. Deze beweging wordt dan wel niet zo ondubbelzinnig geleid door de officiële kerk, maar wordt tenslotte toch geboren uit het philippijnse christendom.

Het heeft er alle schijn van dat bijna het moment is aangebroken waarop een bepaald missionair tijdperk is afgesloten. Een samenloop van verscheidene omstandigheden en factoren heeft hiertoe bijgedragen. De bevoogding van de moederkerken over de missiekerken loopt ten einde. Het bewustzijn is groeiende dat de nieuwe plaatselijke kerken alleen maar een authentieke bijdrage kunnen leveren aan het groeiproces binnen hun eigen maatschappij, als deze kerken de kans krijgen zich zelfstandig op te stellen.

Men begint zich te realiseren dat de missionaire taak van de kerk begrepen dient te worden vanuit het kader van wederzijdse assistentie tussen moederkerk en dochterkerk. Een uitwisseling van gedachten en ervaringen tussen de derde-wereldkerk en onze westerse kerk zal uiterst vruchtbaar kunnen werken.

Dat betekent dus allereerst dat de missionarissen die werken in de derde wereld zich in ondergeschikte dienstbaarheid zullen moeten stellen van de plaatselijke kerk daarginds. Het lijkt mij uitermate moeilijk dit in de concrete situatie waar te maken, zolang als een groot percentage van de geestelijke leiders bestaat uit buitenlanders. Dit is nog steeds het geval in de Philippijnen. Ik dacht dat men er met name in het basispastoraat, maar toch ook wel in de theologische vormingscentra, naar zou moeten streven om zo spoedig als redelijkerwijze mogelijk is, de verantwoordelijkheid over te dragen aan philipino's. Dit proces is trouwens al in volle gang; soms vanwege omstandigheden die men niet in zijn macht heeft. Men zou hier niet teveel om moeten treuren, maar eerder in positieve zin de ontwikkeling in deze richting moeten sturen.

Nu de jonge kerken de kans krijgen zich zelfstandig te ontplooiën binnen hun eigen culturele, sociale en politieke context, is daarmee ook de mogelijkheid geschapen van de eigen missionaire inbreng van deze jonge kerken ten overstaan van de moederkerk. Als wij alleen maar eens denken aan de rijke variëteit van afrikaanse, latijns-amerikaanse en aziatische culturen waarbinnen het christendom nieuwe gestalten krijgt, dan moet er van de jonge kerken een verrijkende en vruchtbare invloed kunnen uitgaan op onze verschaalde technologische westerse mentaliteit. De vitale

kracht van de dochterkerken kan wellicht de oude moederkerk nieuw leven inblazen.

En zelfs als wij denken aan de sociale en politieke problemen waarmee vele derde-wereld-kerken worstelen, dan zou men van die ervaringen kunnen leren m.b.t. eigen pastorale aanpak. Terwijl men moeilijk kan ontkennen dat onze westerse kerken soms verschijnselen beginnen te vertonen van een zekere vermoeidheid, vergrijzing, uitholling en steriliteit, wellicht vanwege een teveel aan binnenkerkelijk gerichte beleving, discussie en polarisatie, dan zouden wij misschien van de derde-wereldkerken kunnen leren dat een maatschappijkritische opstelling de kerken weliswaar kwetsbaar maakt, maar tegelijkertijd meer zin en betekenis geeft aan het christendom dan ooit te voren.

Tenslotte zullen wij dan bereid moeten zijn te luisteren naar de verwijten van de kerken uit de derde wereld aan het adres van de westerse maatschappij, die nog steeds de derde wereld onder economische en culturele druk zet. Dat kan nieuwe perspectieven openen voor missionaire activiteit binnen onze eigen maatschappij. Juist door te werken aan de mentaliteitsverandering binnen onze eigen welvaartsmaatschappij, met betrekking tot de mondiale relaties en de consequenties die daaraan vast zitten, bewijzen wij kerk en maatschappij daarginds, zij het op indirecte, maar toch efficiënte wijze, een zeer grote dienst.

1) Paulo Freire, *Pedagogiek van de onderdrukten*.

2) Calle, *Catechetics for the seventies*.

3) Deze twee lezingen kan men vinden in het laatste nummer van PPF, dat verschenen is vóór de staat van beleg.

4) zie: *De Volkskrant* 6 december 1973.

5) in: *Bijeen*, maart 1973, p. 32.

6) zie o.a.: Paulo Freire, *Pedagogiek van de onderdrukten*; Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*; Rubem Alves, *A Theology of human hope*.

Wederkerige missionaire assistentie Lippendienst of evangelische utopie?

Het thema "wederkerige missionaire assistentie van kerken" dat hier¹⁾ aan de orde wordt gesteld, staat in de nederlandse kringen van missie en zending al enkele jaren in het middelpunt van de belangstelling. Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica nam het als studieproject in zijn activiteiten op en liet tot nu toe met de regelmaat van de klok een aantal respectabele publicaties het licht zien²⁾. De Nederlandse Missieraad hield zich eveneens met dit thema bezig³⁾. Het uitgangspunt daar was: Wat zijn – uitgaande van de relatie tussen missie en interkerkelijke assistentie – de condities voor de gevende en de ontvangende kerken?

Het materiaal dat uit de studies van beide instituten al is voortgekomen is intussen zo omvangrijk, dat ik mij niet in staat acht daar nog iets nieuws aan toe te voegen. Wel hoop ik erin te slagen op beknopte wijze de aanwezige literatuur wat inzichtelijker te maken. Het zou een winstpunt betekenen wanneer ook anderszins geïnteresseerden dan de missiologen zouden komen tot het bestuderen van de reeds aanwezige publicaties.

Wederzijdse assistentie is in de missiologie een nieuw verworven begrip. Het dient als sleutelwoord om er een nieuwe missionaire era mee te openen. Het is een kernwoord, waarin contemporaine theologische inzichten zijn samengebald, en dat duidelijk een vrucht is van de historische ontwikkelingen die kerk en wereld hebben ondergaan. De snel op elkaar volgende zendingsconferenties maken dat nog duidelijker dan het meer op zichzelf staande tweede Vaticaanse concilie.

Wederzijdse assistentie dient echter niet alleen getoetst te worden op haar theologische authenticiteit, maar ook op haar empirische feitelijkheid. Vandaar de vraag: in hoeverre is wederkerige assistentie een ingevulde werkelijkheid of een aanzet daartoe? Is het uiteindelijk toch niet een nieuw woordgebruik dat als camouflage dient voor het tot nu toe gehanteerde model? Kortom, is het lippendienst of een evangelische utopie,

die creatief heenwerkt naar de toekomst?

Voordat wij op die vraag een antwoord geven zal het nodig zijn de belemmeringen te onderkennen, die een daadwerkelijke realisatie in de weg staan, en de mogelijkheden te onderzoeken die "wederkerige assistentie" operationeel kunnen maken.

Omdat er binnen de onderscheiden kerken verschil bestaat in theologische 'approach' en feitelijke aanpak van de wederkerige assistentie, beperkt deze inleiding zich tot wederkerige assistentie, zoals die in de rooms-katholieke kerk wordt gedacht en geëffectueerd.

WEDERZIJDSE ASSISTENTIE, EEN NIEUWE TERMINOLOGIE

Ten behoeve van degenen die zijn betrokken bij het studieproject van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica over "wederkerige missionaire assistentie van kerken", heeft de werkgroep een voorlopige omschrijving gegeven, die ik als vertrekpunt overneem: "Onder assistentie verstaan wij hier de missionaire bijdrage die vanuit de universele Kerk of vanuit een bepaalde kerkgemeenschap of kerkgemeenschappen wordt gegeven aan een bepaalde lokale kerkgemeenschap, opdat deze optimaal kan beantwoorden aan haar roeping het evangelie in haar eigen milieu te verkondigen en te beleven, waarbij deze assistentie naar evangelische maatstaf het begrip wederkerigheid insluit."

Ter toelichting het volgende:

a) 'Assistentie' wordt gezien als een concreet aspect van de missionaire opdracht van de kerk in een bepaalde historische situatie. De universele zendingsopdracht is primair, geldt voor alle tijden en vormt als zodanig een wezenstrek van de Kerk als geheel, dus ook van de lokale kerkgemeenschappen, die de ene Kerk uitmaken, en ook van ieder lid van de Kerk. Wanneer die Kerk zich in de historische constellatie presenteert als een gemeenschap van lokale kerken, kan die zendingsopdracht gedeeltelijk worden uitgedrukt door het begrip 'assistentie'.

b) 'Assistentie' wordt omschreven als een bijdrage, welke hulpverlening (in materieel en personeel opzicht) insluit, maar tevens ruimer is (spiritueel, zich uitend bijvoorbeeld in broederlijke interesse, kritiek en inspiratie vanuit het gemeenschappelijke evangelie). Met opzet laten wij hulpverlening niet samenvallen met assistentie, omdat assistentie toe werkt naar een gemeenschappelijk engagement, naar een levensuitwisseling van

kerken, op basis van pluriformiteit. In assistentie ligt niet alleen opgesloten het bijstaan, maar ook het persoonlijk-betrokken er-bij-staan.

c) 'Assistentie' wordt gezien als een bijdrage om een bepaalde kerk optimaal kerk te doen zijn in eigen milieu. Doel en aard van de assistentie worden hier samen aangeduid. De primair verantwoordelijke voor de zending in eigen milieu is de lokale kerkgemeenschap. Assistentie 'van-buiten-af' moet zich inpassen in het kader van de plaatsgebonden imperatieven van kerk-zijn.

d) 'Assistentie' veronderstelt voorts een gemeenschap van lokale kerken, die enerzijds hun eigen identiteit moeten verwezenlijken als lokale kerk, anderzijds hun eigenheid inbrengen in het geheel, zich zo universeel verbonden wetend met elkaar door de ene Heer der ene Kerk in de gezamenlijke zending voor de gehele wereld.

e) De gelijkwaardigheid van de lokale kerken als deel van de wereldkerk impliceert dat de assistentie wederkerig dient te zijn. Geen enkele lokale kerk is, hoewel zij volledig kerk is, heel de kerk. Zij leeft in het spanningsveld van ontvangen en geven. Haar opdracht betreft niet alleen haar eigen milieu, maar met de anderen samen de wereld als geheel. Onderling verbonden met elkaar zijn de lokale kerken samen deelgenoten in een gemeenschappelijke opdracht.

Deze toelichting in vijf punten kan nu als volgt worden gethematiseerd:

1. Missie en assistentie hangen wel samen, maar zijn niet identiek. Assistentie is geen substituut voor missie.

2. De kerk-opvatting, die aan 'assistentie' ten grondslag ligt, is die van de Kerk als *communio* der kerken, waarbij de verhouding universele Kerk-lokale kerken een belangrijke rol speelt.

3. Wederkerigheid is een onontbeerlijk element en voor een geloofwaardig functioneren van de Kerk als *communio* en voor de authenticiteit van haar engagement met de wereld van vandaag.

Deze thema's moeten naar hun achtergrond en inhoud nader worden uitgewerkt. Wil "wederkerige assistentie" in de komende decennia gewicht in de schaal leggen dan zal het op haar zwaarte moeten worden geijkt en op haar zuiverheid moeten worden getoetst.

EEN VERNIEUWD KERKBESEF ALS BASIS

1. *Volk Gods*

Op Vaticanum II heeft de Kerk gepoogd tot een nieuw verstaan te komen van haar eigen wezen. Ze deed dit door een herwaardering van de bijbelse term "Volk Gods". Bij de analyse van deze term werden een aantal accenten geplaatst die een meervoudige verschuiving te zien geven in het tot dan toe gangbare kerkbegrip:

a) van kerk als bekerings- en heilsinstituut naar kerk als gemeenschap, als liefdebond, als volk op weg, zoekend en vragend, de eindbestemming nog in het verschiet.

b) van ongedeelde autoriteit en verantwoordelijkheid naar collegialiteit, van gecentraliseerde eenheid naar de eigen betekenis van de lokale kerk, van uniformiteit naar veelvormigheid.

c) van de hiërarchie naar het gehele volk Gods, van het bijzondere ambt naar het gemeenschappelijk priesterschap van alle gelovigen als het eigenlijke draagvlak van de kerk in de wereld, en als de zin en het bestaansrecht van het bijzondere ambt.

d) van het eigen kerk-zijn naar het kerk-zijn dat wij met andere kerken gemeenschappelijk hebben.

e) van geslotenheid naar openheid voor de eigen waarden in andere religies, ideologieën en culturen.

f) van de kerk naar het Rijk Gods als de vervulling waarop de kerk staat gericht en waarvan de kerk dienend orgaan, voorhoede of kiemcel is. Hetgeen inhoudt dat het uiteindelijk niet om de kerk, maar om Gods bedoeling met de wereld gaat.

g) van vrijblijvende inzet naar actieve participatie van heel het volk Gods. De gehele kerk is missionair en betrokken op de wereld.

In deze opsomming krijgen twee facetten duidelijk kleur: men kan de kerk niet meer definiëren zonder haar als gemeenschap te zien; men kan de kerk niet meer definiëren, zonder haar betrokkenheid op de wereld er in te betrekken. Dat houdt in, dat kerk als Volk Gods verder moet worden doordacht in kerk als *communio* en in kerk als sacrament van de wereld.

2. *Gemeenschap van kerken*

Bij de beschouwingen over het bisschopsambt stootte het tweede Vaticaans Concilie in zijn theologische reflectie vanzelf op de realiteit van de plaatselijke kerken, op hun onderlinge verhouding en op hun relatie

tot de kerk van Rome. De herwaardering die er voor de plaatselijke kerken uit volgde gaat uit van de volgende gegevens 4):

a) de plaatselijke kerk is volledig kerk van Christus. Zij is niet een bestuursdistrict van de wereldkerk, maar de plaats waar de kerk van Christus gestalte aanneemt. Het NT maakt geen onderscheid tussen huiskerk, stadskerk, regionale kerk of universele kerk. Nooit ook wordt een kerk voorgesteld als deel van een geheel dat de volheid zou bezitten. Het beeld van hoofd en lichaam wijst steeds naar de verhouding van Christus tot zijn Kerk.

b) De plaatselijke kerk is niet heel de kerk. Want de eschatologische werkelijkheid van de kerk is die van het pinkstersymbool "de volken van heel de wereld onder de hemel tezamen". Zonder ophouden stuwt de Geest elke kerk ertoe de communicatie tussen de mensen te herstellen en de kerken tot gemeenschap te brengen.

c) Het eigen karakter van iedere lokale kerk ligt op de eerste plaats in haar verhouding tot de wereld. De plaatselijke kerk is de ontmoeting tussen de blijde boodschap en de maatschappelijke, politieke en culturele werkelijkheid. De geest is in die ontmoeting zowel het beginsel van identiteit als van verscheidenheid. Juist in hun verscheidenheid stellen de plaatselijke kerken de ene wereldkerk tegenwoordig.

d) De verhouding tussen de kerken is er een van wederkerigheid, die haar grondslag vindt in de apostolische structuur van overdragen en ontvangen, en in de charismatische gaven die aan de gehele kerk zijn toebedeeld. Geen enkele kerk kan er aanspraak op maken de Geest als monopolie te bezitten teneinde de ander te overheersen of geen belang te stellen in zijn geloven en leven.

Alle kerken zijn het aan de Heer verplicht zorg voor elkaar te dragen en zich samen om de wereld te bekommeren. Datzelfde geldt ook voor centrale beleidsinstanties. Het kerk-gebeuren kan niet begrepen worden als een éénrichtingsverkeer van centrum naar periferie, maar slechts als een vitale wisselwerking binnen de communio.

3. *Sacrament van de wereld*

Men kan de kerk niet meer definiëren zonder aan de wereld te denken. Vooral de constitutie "Gaudium et Spes" heeft ons wat betreft de relatie 'kerk-wereld', of beter misschien nog omgekeerd 'wereld-kerk' een nieuwe

weg gewezen 5). Geen wereldvlucht, "Marsch ins Ghetto", zoals K. Rahner het nog onlangs noemde, maar de wereld zelf meenemen in een christelijke toekomstverwachting, die ook nu al de aarde niet onberoerd laat: "De boodschap (moet hoop geven) aan hen die niet meer durven geloven in de grootheid van hun bestemming. Deze boodschap betekent geen aantasting van de mens, maar staat in dienst van zijn vooruitgang" (GS 21,7). Fundamenteel voor dit inzicht is, dat er een mysterieuze band bestaat tussen de aardse toekomstverwachting en de eschatologische eindverwachting. Dat houdt in, dat de christelijke hoop ook de inzet voor de opbouw van een betere wereld stimuleert. Dit zich betrokken weten op de wereld-in-ontwikkeling heeft Vaticanum II willen verwoorden met de uitdrukking "Kerk, sacrament van de wereld" (LG 1,1; 2,9; 7,48; GS 42; 45; SL 5,26; AM 1, 5).

'Wereld' in deze context betekent: onze 20-eeuwse samenleving, in een proces van technische ontwikkeling, met nieuwe relaties tussen mens en natuur en tussen mensen onderling; een wereld die afgestemd is op onderlinge afhankelijkheid, gesecculariseerd en verwickeld in een steeds versnellend proces van niet meer te stuiten sociale hervormingen en revoluties. Het betekent ook onze angst en hoop, onze arbeid, de waardigheid van de menselijke persoon, menselijke waarden.

Het woord 'sacrament' is opnieuw verbreed tot de bijbelse en patristische verstaanswijze: het goddelijk heilsplan voorzover dit zich op gesluierde wijze openbaart in de geschiedenis. "Kerk, sacrament van de wereld" wil dus zeggen: in de kerk moet men kunnen beluisteren en waarnemen, wat de wereld is en kan worden door Gods creatieve en verlossende gave. De kerk moet daadwerkelijke liefde voor de mensen zichtbaar maken. Eerst dan kan de wereld (menschheid) op het gelaat van de kerk zijn eigen zin, zijn verborgen inspiratie en zijn hoop ontdekken. Dan kan de kerk de wereld aan zichzelf openbaren. Want datgene wat de scheppende en bevrijdende God in zijn genadige aanwezigheid bezig is tot stand te brengen in de gehele mensheid, wordt in de kerk uitgesproken, geproclameerd, gevierd en natuurlijk ook, in menselijke zwakheid, in praktijk gebracht. In de kerk wordt de diepte-dimensie van wat zich in de wereld aan het voltrekken is blootgelegd. De verwijzing naar de wereld behoort daarom tot het wezen van de kerk zelf. De kerk is juist de wereld, daar waar deze naar Gods bedoeling volledig tot zichzelf komt.

Zo is de kerk een teken voor de wereld, het teken waarin het mysterie van het menselijk bestaan zichtbaar wordt. In de liefdesgemeenschap die de kerk is moet blijken wat God voor heeft met de wereld: de mensen tot één broederschap verbinden op basis van hun gemeenschap in Christus met God, Vader van allen.

Lukas beschrijft in de Handelingen dit ideaal, dat wel nooit helemaal werkelijkheid is geworden. Niettemin is er in de eerste gemeente een duidelijke oriëntatie te bespeuren naar broederschap en gerechtigheid, waar je normaal niet mee hoeft aan te komen. Het betekende voor de leerlingen een echte verandering, iets geheel nieuws, ten aanzien van hun verleden. Ook bij het uitzwermen over de wereld doet zich iets ongehoords voor: joden en heidenen weten elkaar te vinden in de naam van Hem, die de scheidsmuren tussen de volken heeft neergehaald en in Wie er geen onderscheid meer is tussen Jood en Griek. De kerk kan dus metterdaad het teken zijn van de 'sjaloom', de gemeenschap tussen mensen. Nodig is dan wel, dat de sociale, culturele en existentiële afstand die er tussen haar en de wereld is gegroeid, overwonnen wordt, en wel allereerst daar waar de kerk concreet zichtbaar wordt in de plaatselijke geloofsgemeenschappen. Vandaaruit moet de *communio* groeien tot in de bovennationale organen en groeperingen, tot op het niveau van de centrale beleidsinstanties van de wereldkerk.

Conclusie

Op het eerste gezicht zou het kunnen lijken dat *communio* zich meer met de kerk in zichzelf bezig houdt, terwijl kerk als sacrament een verwijzing naar de wereld toe, naar haar zending inhoudt. Maar niets blijkt minder waar te zijn. De *communio* was niet te beschrijven zonder relatie tot de wereld, de relatie tot de wereld niet zonder *communio*. De herwaardering van de lokale kerk is een hoofdstuk uit de relatie kerk-wereld, terwijl de kerk als sacrament van de wereld voortdurend op de realisatie van de *communio* binnen de kerk gericht staat.

MISSIONAIRE VERHOUDINGEN IN NIEUWE ZETTING

Wederzijdse missionaire assistentie veronderstelt dat er missionair te assisteren valt en wel wederkerig. Het veronderstelt enerzijds een missionaire situatie voor elke kerk en anderzijds volwaardig kerk-zijn van iedere

geloofsgemeenschap. Het veronderstelt dus een andere wereldsituatie dan voorheen en nieuwe relatiepatronen binnen de kerkgemeenschap zelf.

1. *De nieuwe missionaire situatie*

Allereerst is, zoals Verkuyl het noemt, het Vasco-da-Gama-tijdperk voorbij. Wij leven in het postkoloniale tijdperk en de dékolonisatie van Afrika en Azië is met uitzondering van Angola en Mozambique vrijwel voltooid. Dat heeft geleid tot een maatschappelijke emancipatie, die wordt gevoed door nieuwe ideologieën en door het engagement van de traditionele religies en wereldgodsdiensten. Daarmee komen de kerken ter plaatse te staan voor een nieuw type mens en hebben rekening te houden met gewijzigde politieke, sociale en religieuze situaties. Vervolgens is het Constantijnse tijdperk en de era van het "corpus christianum" voorgoed voorbij. Dat wil zeggen dat de verdeling tussen "een christelijke wereld" en "een niet-christelijke wereld" volstrekt onhoudbaar is geworden, en dat de kerken in Europa/Amerika tot de erkenning worden gedwongen dat zij tengevolge van het secularisatieproces en de snel toenemende onkerkelijkheid minderheidskerken zijn geworden in post-christelijke samenlevingen.

K. Rahner heeft er in zijn publicaties dikwijls op gewezen, dat de wereld op weg naar éénwording nog slechts één wereldgeschiedenis kent. In die geschiedenis is de kerk een minoriteit. Zij is een diaspora-kerk, die echter nog nooit zo'n kans heeft gehad om wereld-kerk te worden als nu. De kerk bevindt zich overal in een missionaire situatie. Vandaar ook de formulering van Mexico-City (1963): Zending in zes continenten.

2. *Nieuwe missionaire relatiepatronen*

Wie de ontwikkelingen volgt die de vervulling van de missionaire taak in de loop der tijden heeft meegemaakt, wordt getroffen door de koerswijzigingen die hebben plaatsgevonden. Dat hangt samen met de historische context, waarbinnen de missie opereerde. Maar alle tijd-eigen missioneringspatronen kwamen voort en waren gegrondvest op het geloof in Gods reddend handelen, in Jezus Christus openbaar geworden en op de gehoorzaamheid aan de opdracht van de Heer: "Gaaf en maakt de volkeren tot mijn leerlingen".

a. *Missie vóór Vaticanum II*

Hoe liggen de ontwikkelingen binnen de katholieke kerk? ⁶⁾ De verschuiving van relatiepatronen gaat hier niet zo snel. Ten tijde van *Edinburgh* (1910) is de situatie binnen de katholieke kerk ongeveer als volgt. De H. Stoel reserveert de verantwoordelijkheid voor het gehele missiewerk voor zichzelf. Ook al heeft men theoretisch niet verlaten dat de residerende bisschoppen hun missionaire verantwoordelijkheid hebben – uitspraken hiervoor kan men vinden bij Leo XIII en Benedictus XV – in de juridische praxis komt dit niet aan bod (CIC 1350). Het bestuur en de organisatie van de missie in hun totaliteit worden uitdrukkelijk aan het centrale curiale instituut van de “Propaganda Fide” toevertrouwd. De uiteindelijke consequenties van dit historisch proces hebben duidelijk hun stempel gedrukt op kerkvisie en missieopvatting tot aan het tweede Vaticaans Concilie. In het kort kunnen we ze als volgt samenvatten:

– Verenging van het missiebegrip tot een kerkjuridisch en territoriaal gegeven en reservering van de universele missieopdracht aan de paus als een exclusieve en persoonlijke taak, waarvan de uitvoering werd opgedragen aan de Propaganda Fide. De wereld werd zo verdeeld in missiegebieden en niet-missiegebieden, met in het eerste geval niet-zelfstandige kerken onder een meestal buitenlandse vicaris als functionaris van de paus en in het tweede geval met eigen zelfstandige bisdommen, bestuurd door eigen autonome bisschoppen.

– Scheiding van kerk- en missiebegrip. Missie is iets dat buiten de grenzen en de verantwoordelijkheid van een eenmaal uitgegroeide lokale kerkgemeenschap plaats heeft, en men spreekt van een missie-situatie zolang er geen zelfstandige en gevestigde kerkorde aanwezig is. De zorg voor de geloofsverbreding is niet een zaak van de plaatselijke bisschop of van de gezamenlijke bisschoppen, maar van een curiale instantie. Praktisch wordt deze principiële scheiding nog sterker geaccentueerd doordat de feitelijke uitvoering van het missiewerk bijna uitsluitend in handen lag van religieuze instituten die onttrokken waren aan de jurisdictie van de plaatselijke bisschoppen.

– Ontstaan van een religieus kolonialisme. Deze sterk onder controle van het centraal kerkelijke bestuur staande missionaire instituten werkten in hoge mate de overplanting van westerse, uniforme en geprefabri-

ceerde kerkstructuren in de niet-westerse cultuurgebieden in de hand. Missies werden koloniale vestigingen van een religieuze metropool, die hen in een positie van volledige afhankelijkheid hield.

In de periode *vanaf de Eerste Wereldoorlog* tot aan het tweede Vaticaans Concilie verschenen vier grote missie-encyclieken: *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951) en *Fidei Donum* (1957). Hierin wordt telkens opnieuw in stijgende lijn op de verinheemsing van de plaatselijke kerk aangestuurd. Aanvankelijk viel de meeste nadruk op de vorming van een eigen inheemse clerus en een eigen hiërarchie, later kreeg men meer oog voor de gehele structuur van de samenleving. Dit leidde tot het oprichten van religieuze instituten zowel van mannen als vrouwen, het waken van een leken-élite voor de beïnvloeding van de sociale, politieke en economische levensfactoren, en het tot stand brengen van charitatieve ondernemingen. Steeds duidelijker wordt geformuleerd, dat de prediking voor een volk eerst dan tot beslissend heilsaanbod wordt, wanneer de kerk zelf onder hen op land- of volks-eigen en tegelijk stabiele wijze geworteld is als inbegrip van heel de christelijke heilseconomie. De missiologie van de “*plantatio ecclesiae*” (waarin ongewild overplanting een grote rol speelt) wordt langzaam verlaten, maar men blijft de kerk toch zien als doel van de missie (zelfverwerkelijking van de kerk in een niet-christelijke situatie). Hierbij moet wel worden opgemerkt dat het missiedecreet “*Ad Gentes*” eigenlijk nog niet los komt van de *plantatio-gedachte*.

b) *Missie ná Vaticanum II*

De vrucht van *het tweede Vaticaans Concilie* is een meer bijbels kerkbewustzijn, een nieuwe visie op de verhouding kerk-wereld, een beklemtoning van het wezenlijk missionair karakter van de gehele geloofsgemeenschap, de aanvaarding – in beperkte mate – van de collegialiteitsgedachte en de herwaardering van de lokale kerken als een gemeenschap-in-het-meervoud (onze voorafgaande beschouwing over kerk als volk Gods, communio en sacrament van de wereld).

Wij moeten hier de boven geschetste nieuwe situatie waarin alle kerken missie-kerken zijn, in de actieve en passieve betekenis van het woord, aan toevoegen.

De collegiale structuur van het kerk-zijn vormt met het principe van de

eigen verantwoordelijkheid van iedere lokale kerk het kernpunt waar de nieuwe missionaire visie om draait. Principieel gezien zijn alle lokale kerken volwaardige leden van de wereldkerk, ook al beschikken vele pas-gestichte geloofsgemeenschappen nog niet over voldoende middelen om geheel zelfstandig, zonder de bijdrage van andere kerken hun veelomvattende taak in de eigen samenleving en ten bate van de gehele wereldsamenleving naar behoren te kunnen vervullen.

Tegen deze achtergrond omschrijft Van Engelen 'missie' als: de collectieve deelname van de christelijke geloofsgemeenschap aan het mysterie van Gods heilshandelen (bevrijdend handelen) in de geschiedenis, zoals ons dat in de Schrift is aangezegd, door Christus is begonnen en onder de impuls van zijn Geest wordt voltooid (Missie; Interkerkelijke assistentie?, blz. 2). En ds. R. J. van der Veen in zijn voordracht "Zending '70-80": "In de zending hebben wij deel aan Gods opdracht aan zijn wereldwijde kerk om, overal waar mensen wonen, het evangelie te verkondigen en aan de consequenties ervan gestalte te geven in het leven van mens en maatschappij".

Uit beide omschrijvingen blijkt, dat ofschoon de missionaire opdracht geconditioneerd wordt door de historische situatie, deze niet gereduceerd mag worden tot 'assistentie'. De assistentie is veel meer te zien als het relatiepatroon waarin de zending kan plaatsvinden. Ook is het juist om te stellen, dat in de huidige constellatie van de kerk als een gemeenschap van lokale kerken haar taak in de wereld van nu zo gecompliceerd en omvangrijk is, dat deze alleen 'symbiotisch' d.i. in gemeenschappelijkheid en wederkerigheid, gerealiseerd kan worden. En tenslotte is wederkerige assistentie een toetssteen voor de geloofwaardigheid van de kerk zelf. Zij kan alleen sacrament van de wereld zijn, wanneer zij de broederschap die ze verkondigt ook in eigen kring waar maakt en gestalte geeft.

BELEMMERINGEN EN MOGELIJKHEDEN

Theologische reflectie kan helderheid brengen in een proces dat aan de gang is, in de begrippen die worden gebruikt, in de slogans die worden uitgesproken. Maar zij schept die beoogde werkelijkheid zelf niet. Voor wat nu de wederkerige missionaire assistentie betreft, geldt hetzelfde. De theologie fundeert dit nieuwe relatiepatroon, deze nieuwe missionaire verhoudingen, maar het zijn mensen en gemeenschappen die het werke-

lijkheid moeten laten worden, het leven moeten inblazen, het gestalte moeten geven, die belemmeringen moeten opruimen en mogelijkheden moeten openen. De belemmeringen zijn van verschillende aard en zijn onder meer terug te voeren op sociologische en psychologische factoren of op religieus-kerkelijke grondhoudingen.

1. *Sociologische weerstanden*

L. Lagerwerf heeft in haar studie "Wederkerige assistentie van kerken. Een analyse van de relatie tussen de Nederlandse Hervormde Kerk en de Eglise Evangélique du Cameroun" (1971) trachten duidelijk te maken, dat de bilaterale relatie tussen een 'rijke' kerk en een 'arme' kerk op zulke structurele problemen stuit, dat ze wederkerigheid feitelijk onmogelijk maakt.

Wat financiën en goederen betreft is er van reciprociteit geen sprake. Dit geldt in iets mindere mate voor een personeelsuitwisseling, ofschoon wij ook daar moeten vaststellen dat capabele mensen slechts node gemist kunnen worden, gezien het gebrek aan voldoende kader. Dit heeft tot gevolg dat ook technische adviezen, informatie, professionele diensten in hoge mate een éénrichtingverkeer te zien geven. Anders ligt het wellicht met elementen die een intrinsieke waarde vertegenwoordigen: de inspiratie die men bij de ander opdoet, de geloofsbevestiging die men van de ander krijgt, de correctie die de ander aanbrengt op onze geloofsexpressie en vormen van kerk-zijn of gemeenschapsbeleving, relativering van eigen standpunten door de confrontatie en in de dialoog met de ander. Maar in hoeverre dit het persoonlijke overstijgt, overdraagbaar is op een kerk-gemeenschap en daarin zichtbaar wordt is een grote vraag en niet meetbaar. Wat wel meetbaar is, is het verschil in macht als gevolg van ongelijkwaardigheid in rijkdom, kennis en cultureel-religieus prestige.

L. Lagerwerf sluit haar studie af met de beklemmende conclusie: In de relatie tussen een 'rijke' en een 'arme' kerk is er van een vrije ruilsituatie geen sprake en het is een illusie een concept van wederkerigheid op een dergelijke situatie toe te passen. Zelfs geeft het materiaal aanleiding om aan te tonen dat een eventuele mogelijke reciprociteit in de cultureel-religieuze sfeer wordt verhinderd door een economische ongelijkwaardigheid van partners (p. 100).

Dat zou betekenen dat de structurele ongelijkheid die er in de wereld

tussen Noord en Zuid bestaat de verwezenlijking van het ideaal van wederzijdse assistentie nog lange tijd in de weg zal staan.

Deze voorlopige onmogelijkheid sluit echter niet alle mogelijkheden af, en mag ze niet afsluiten. Want behalve een empirische relatie is reciprociteit een waarde, niet alleen voor de kerk maar ook voor de wereld. Beide, kerk en wereld hebben voor hun ontwikkeling de totale menselijke inbreng nodig. Wederkerigheid dient daarom niet alleen bilateraal verstaan te worden, de laatste zin ervan is toch dat elke kerk haar eigenheid inbrengt in het totaal. Daarom is het van belang dat aan elke groep die onvoldoende mogelijkheden heeft voor de realisering van reciprociteit zò hulp moet worden geboden, dat hij op zijn beurt weer anderen kan helpen. En dit proces moet zich op wereldschaal voltrekken.

Wanneer wij het concept "wederkerige assistentie" beperkend toepassen op reeds bestaande of nieuwe bilaterale verhoudingen tussen kerken uit het Noorden en uit het Zuiden, dan blijkt wederkerige assistentie een illusie en geen basis voor hartelijke samenwerking waarin gezamenlijke planning, gezamenlijke beslissing, gezamenlijke actie vanzelfsprekend zijn. Krijgt wederkerigheid echter zo gestalte dat kerken met de ontvangen hulp zelf weer hulp gaan geven aan andere kerken, dan wordt wederkerige assistentie een nieuwe inspiratiebron voor de uitvoering van de taken waarvoor iedere geloofsgemeenschap zich gesteld ziet.

Ter verwezenlijking van dit ideaal is m.i. nodig dat er zowel op internationaal als op regionaal/continentaal niveau multilaterale structuren en neutrale fondsen worden gecreëerd, waarin alle belanghebbende partijen hun aandeel kunnen inbrengen. En vervolgens dat op regionaal/continentaal niveau de onderlinge afstand tussen de kerken wordt overbrugd, zo dat samenwerking en wederkerigheid kan worden bevorderd. Eerst dan zal het mogelijk zijn de afstand tussen Noord en Zuid te overbruggen. Dit zal nog bevorderd worden door het feit, dat reciprociteit veelal geschiedt langs nauwelijks zichtbare lijnen en onbewust. Denken wij bijvoorbeeld aan de invloed die de basisgemeenschappen in Zuid-Amerika op het denken over nieuwe gemeenschapsstructuur binnen de kerken van Europa heeft uitgeoefend. Het heeft een nieuw bewustwordingsproces op gang gebracht en nu zijn wij bereid te luisteren naar wat missionarissen die door dit proces zijn heengegaan aan onze pastoraal te zeggen hebben.

Grote belemmeringen liggen er ook in het feit, dat de lijnen van de missionaire assistentie veelal samenvallen met de lijnen van de politieke gebondenheid en ook met die van het religieus kolonialisme. Superieur gedrag en gevoel van inferioriteit dragen hier genoeg conflictstof aan. De macht en het technisch overwicht van het Westen maakt, dat in de derde wereld het autochtone zelfbewustzijn inzake cultuur, waardenbesef en religieuze expressie onvoldoende reliëf krijgen en in de assistentie onvoldoende worden gehonoreerd. Mevrouw G. Verstraelen-Gilhuis laat in haar artikel "Christenen uit de derde wereld over nieuwe missionaire wegen" (Wereld en Zending, 1973, blz. 46-63) hun kritische geluiden tot ons doordringen.

Anderzijds speelt het functieverlies van de expatriate-missionaris psychologisch beslist een even grote rol. B. Joinet laat ons dit proces in alle concreetheid doorvoelen in zijn artikel "Ik ben een vreemdeling in het huis van mijn Vader" (Wereld en Zending, 1972, blz. 209-222). Wederkerige assistentie kan alleen slagen bij wederzijdse bevestiging ('social approval'), waardoor christenen elkaar herkennen en erkennen als broeders en zusters en zo komen tot een uitwisseling van gevoelens van liefde en morele ondersteuning. Dit is gemakkelijker gezegd dan in praktijk gebracht. Nogal wat uitlatingen van missionarissen zouden een aanwijzing kunnen zijn voor het feit dat zij eigenlijk niet werkelijk wederkerigheid verwachten op het culturele en geestelijke vlak. Overigens staan ze daarin niet alleen. Als christenen van het Westen hebben wij onze liefde altijd meer gestalte gegeven in het geven dan in het ontvangen. En dat breekt ons nu op.

3. *Structurele en theologische barrières*

Dieper nog dan de sociologische gegevens of de psychologische remmingen beïnvloeden de onwil of onmacht tot structurele veranderingen en de steeds sterker polariserende opvattingen over kerk en wereld de mogelijkheid tot wederzijdse assistentie.

a) In 1971 hield de S.C. pro Gentium Evangelisatione - vroeger Propaganda Fide geheten - een plenaire vergadering met als belangrijk agenda-punt: de verhoudingen tussen de universele Kerk en de particuliere kerken bezien vanuit missionair oogpunt, en over de relaties tussen deze Con-

gregatie en de onderscheiden bisschopsconferenties over de gehele wereld. Hier had nu een unieke kans gelegen om door te voeren waarom in de debatten van het Vaticaanse Concilie was gevraagd. Daar immers werd na een felle discussie over het afschaffen van de Propaganda Fide weliswaar het besluit genomen tot hervorming en aanpassing, zonder dat echter – zoals was gevraagd – de jurisdictiemacht van dit instituut werd aangetast. De kans tot structurele verandering werd echter niet benut. De vraag is dan ook gerechtvaardigd of uiteindelijk veel is veranderd aan het oude zeer van het missionaire éénrichtingverkeer van het centrum naar de periferie. De omdoping van 'missiekerken' in 'jonge kerken' doet daar weinig aan af. De aarzelende pogingen tot aanpassing blijken ten slotte niet verder te reiken dan het gebruik van moderne woorden en nieuwe namen voor in werkelijkheid onveranderd gebleven ideeën en structuren. Daarin is nu ook de term "wederzijdse assistentie" ten onrechte opgenomen.

b) Structureel blokkerend is bijvoorbeeld ook de visie op het ambt in verband met personeelsuitzending en -uitwisseling⁷).

De reductie van de ambtsbediening tot een juridisch uniform typus 'priester' en een eenvormig doorgevoerde theologische opleiding hebben ertoe geleid enerzijds dat er een gebrek bleef aan autochtoon kader en autochtone vormen van kerkelijk leven, anderzijds dat de personeelsuitzending grotendeels bestond uit kant-en-klaar-leiders, die overal ter wereld konden worden ingezet. Als figuren van elders komend waren ze niet of nauwelijks in staat in de boodschap van het 'heil' de sacrale beleving en religieuze grondhouding van de mensen waarvoor zij kwamen te integreren. Zo werd van beide kanten een de ander verrijkende wederkerigheid geblokkeerd.

Het feit dat er de laatste jaren een bewuste doorbraak te bespeuren valt in de vormen van lokaal leiderschap is niet alleen voor de kerkgemeenschap ter plaatse van belang, maar ook voor ons. Immers groeiende pluriformiteit in de ambtsbediening is een element dat ook wij in Europa broodnodig hebben willen we niet in een pastorale sclerose verstijven.

c) Een van de grote knelpunten in de missionaire assistentie is het verschil in opvatting over de verhouding kerk-wereld, en daarmee raken wij aan de inhoud van de missionaire activiteit zelf.

De Frankfurter Erklärung bijvoorbeeld is zo'n getuigenis waarin het eigen

karakter van de missionaire activiteit in extreme eenzijdigheid 'verticaal' wordt geïnterpreteerd. Hoe pijnlijk een confrontatie van deze opvatting met andere zienswijzen kan zijn, is gebleken in de Bangkok-conferentie over "Salvation today".

Een andere richting vinden wij in het politiek engagement van de christelijke gemeente (vgl. Concilium 1973, 4), in de bevrijdingstheologie, etc. Er bestaan zoveel partijen in de kerk (vgl. Concilium 1973, 8) dat de vraag onvermijdelijk is: waarvoor opteer je? Wie help je?

Op het moment dat wij de theologie van de lokale kerk onder de knie meenden te krijgen, worden wij vanuit de feitelijke situatie geconfronteerd met de vraag: en waar is dan in concreto die lokale kerk? Want het blijkt niet meer te gaan over een homogene groep, maar over een veelvoud, waarin basisgemeenschappen, categoriale groeperingen, kritische gemeenten, politieke sub-groepen naast elkaar bestaan, en die weliswaar vanuit dezelfde missionaire opdracht, maar vanuit een andere optiek ten aanzien van de zorg voor de wereld strategisch verschillende doeleinden nastreven.

Waar hoor je zelf bij? Wie wil je assisteren? Wie wil er geassisteerd worden? En waarvoor? Is het de brede middenkerk met haar pastorale en sociale activiteiten, gericht op zoveel mogelijk mensen? Is het de avant-garde, die de verbondenheid van de kerk met de behoudende krachten aan de kaak stelt? Of zijn het toch beide, opdat ze elkaar niet uit het oog verliezen?

Deze uitspraken stonden niet op zich, maar waren ingekaderd binnen een aantal vragen over God-wereld, Kerk-ambt. Ze maakten dus deel uit van een totaal-opvatting.

Dit alles rechtvaardigt opnieuw de vraag die J. Kerkhofs stelde in zijn inleiding van vorig jaar (Wereld en Zending, 1973, 165-180): "Welke Missie vanuit welke Kerk?" Wij zouden hier nog aan toe kunnen voegen: welke Missie voor welke kerk, of beter nog, voor welke wereld?

d) Want dat de wereld en niet de kerk doel van de zending is, en daarmee ook van de "missionaire assistentie" mogen wij niet vergeten. Dit komt nauwelijks of niet tot uitdrukking in een ontwerp voor de komende bisschoppensynode 1974, getiteld "De evangelisatie van de hedendaagse wereld". Het gaat in dit onderwerp eigenlijk helemaal niet om de wereld. Het gaat over de positieve aanknopingspunten voor de evangelisatie (en

die liggen vooral daar waar de wereld in 'mineur-stemming' is) of over de negatieve indicaties die een belemmering vormen voor de voortgang van de evangelisatie. De wereld staat niet echt in het blikveld van de beschouwing.

Uit al deze voorbeelden blijkt dat er structurele en theologische barrières te over zijn die verhinderen om de volle consequenties te trekken uit de theologische visie die wij hebben ontwikkeld vanuit de Kerk als gemeenschap van kerken en de Kerk als sacrament van de wereld. Daarom komt ook de "wederkerige missionaire assistentie" onvoldoende tot leven.

LIPPENDIENST OF EVANGELISCHE UTOPIE?

Uit het voorafgaande is wel duidelijk geworden dat deze in dilemma-vorm gestelde vraag geen keuze inhoudt voor een van beide componenten. Het antwoord is een dubbele bevestiging: èn lippendienst, èn utopie.

Het zich belijden tot "wederkerige missionaire assistentie" houdt in een tweevoudig opzicht lippendienst in.

Lippendienst allereerst in zoverre wij deze nieuwe term spontaan hebben aanvaard, maar daarin bijna *onbewust* een aantal vanzelfsprekendheden hebben ingebouwd, die ons nog vertrouwd waren uit ons vroegere denken en handelen aangaande missie, en die ons ervan hebben weerhouden onszelf kritische vragen te stellen en deze nieuwe term met nieuwe realiteit te vullen.

Lippendienst ook, in zoverre deze term wordt gebruikt als camouflage voor het *bewust* voortzetten van de oude lijn.

Lippendienst? Ja! Maar ook utopie⁸).

En daarmee bedoelen wij niet de weergave van het gangbare spraakgebruik: een aantrekkelijk, maar onverwezenlijkbaar ideaal, waarin met reële feiten, met de menselijke natuur en met de bestaanscondities geen rekening wordt gehouden. Dat is een kwalificatie van utopisch bewustzijn die gegeven wordt vanuit een empirisch realisme, dat feiten en realiteiten niet meer ziet als open mogelijkheden.

Utopie, zoals wij die bedoelen, wordt gezien als het beeld van een nieuwe toekomst, waarin men gelooft. Haar verbeeldingskracht weet alternatieve mogelijkheden te ontwikkelen. Zij vervult in het leven de rol van toekomstopenende factor, die de hoop levend houdt door te verwijzen naar de mogelijkheden die opborrelen aan de rand van het heden.

Het utopisch bewustzijn ziet de realiteit als omgeven door een zee van mogelijkheden. Het is een bewustzijn, dat de werkelijkheid als geheel ziet, samen met wat er in nog niet werkelijk, maar nog mogelijk is, een bewustzijn, dat ons werkelijkheidsbegrip zo verwijdt, dat het dit van binnenuit uit zijn voegen duwt.

Willen wij de kerk en haar zending grondig vernieuwen en veranderen, dan moeten wij verder durven kijken dan het verleden en het heden, dan moeten wij meer doen dan wetenschappelijke analyses maken en hedendaagse missionaire modellen. Dan moeten wij toekomstgericht op zoek gaan naar nieuwe mogelijkheden als eens te verwezenlijken werkelijkheid. Want de utopie houdt in de werkelijkheid niet alleen de mogelijkheden in het oog, zij maakt de mogelijkheden ook werkzaam en ze houdt de mogelijkheden geduldig maar onophoudelijk open.

Naast belemmeringen hebben wij ten aanzien van wederzijdse missionaire assistentie ook mogelijkheden geconstateerd. Meer dan een zwakke aanzet is er nog niet en naam verdient ze eigenlijk nog niet, maar zij sluit hoop op een groeiende werkelijkheid niet uit, en is daarom een nieuwe verhoudingen scheppende en dus haalbare utopie.

1) Deze tekst bevat, hoewel niet helemaal woordelijk, de lezing gehouden op het missiologisch beraad, 16 november 1973 te Soesterberg.

2) H. Mulder, *Wederkerige assistentie en vervreemding van kerken in de nieuwtestamentische tijd*. Heerbaan 1971, no. 4.

Ph. Quarles van Ufford, *Wederkerige assistentie: een oriëntatiereis in Indonesië* (3 sept.-7 okt. 1970), Uitgave IIMO.

F. J. Verstraelen, *Afrika in Zevenvoud: een oriëntatiereis van zeven weken door zeven Afrikaanse landen* (nov. 1970-jan. 1971), Uitg. IIMO

L. Lagerwerf, *Wederkerige assistentie van kerken, een analyse van de relatie tussen de Nederlandse Hervormde Kerk en de Eglise Evangélique du Cameroun, gedurende de periode van 1960-1968*, Uitg. IIMO.

EXCHANGE, *Bulletin of Third World Christian Literature*, 1972 no. 2, *Towards Mutuality in Mission*, Uitgave IIMO.

J. Verkuyl, *Zending in zes continenten*, IIMO 1973.

G. A. C. van Winsen, *L'Assistance Missionnaire Catholique*, 1973, Uitg. IIMO.

3) J. M. van Engelen, *Missie, Interkerkelijke Assistentie?* Vught 1970.

4) vgl. Hervé-Marie Legrand, *De theologische inzet bij de herwaardering van de plaatselijke kerken*, Concilium 1972 no. 1, 47-58.

5) vgl. E. Schillebeeckx, *Theologische Peilingen* 4, *De Zending van de Kerk, "De Kerk sacrament van de wereld"* (blz. 40-45) en: "Christelijk geloof en aardse toekomstverwachting" (blz. 46-60).

6) vgl. G. A. C. van Winsen, L'Assistance missionnaire catholique, IIMO 1973. J. M. van Engelen, Missie, Interkerkelijke assistentie, Vught 1973. De ontwikkelingen op dit punt aan de kant van de protestantse zending komt men het snelst op het spoor via de wereldzendingconferenties, die vanaf Edinburgh (1910) regelmatig zijn gehouden.

7) E. van Hezewijk, Wederkerigheid en de personele assistentie: concrete aanzet en kritische vragen, Wereld en Zending 1973 no. 3, 222-228.

8) F. van Bladel, Utopisch denken. Streven, no. 1973.

J. VAN LIN

J. M. VAN ENGELEN

Missie

Het doorbreken van een impasse

1. INLEIDING

Afgaande op een aantal publicaties blijken er sterk uiteenlopende interpretaties te bestaan van de situatie, waarin de rooms-katholieke kerkgemeenschap in Nederland zich in deze tijd met haar 'missie' bevindt.

"Vergrijzing breekt missiewerk af. Jonge aanwas blijft uit"¹⁾ liet de Volkskrant op 31 oktober aan zijn lezers weten. Op 29 december 1973 kondigde de Gelderlander "Einde missie" aan. Regelmatig hoor je stemmen opgaan, die ervoor pleiten dat missie plaats moet maken voor ontwikkelingssamenwerking. Volgens deze berichten staat de Nederlandse kerk aan het einde van de periode, waarin ze met haar missiewerk over de gehele wereld naam maakte. Dat is dan jammer, maar je moet de werkelijkheid onder ogen durven zien.

In diezelfde laatste maanden van 1973 lezen we in het familiealbum van een halve eeuw katholiek leven in Nederland "De Kerk gaat uit": "Als er één vorm van apostolaat is die de katholieken van Nederland ten diepste heeft weten te bezielen, dan is het de missie". "Geëvenaard misschien door de katholieken van Frankrijk, Vlaanderen of Ierland, maar niet overtroffen in edelmoedige steun, stelde de Nederlandse kerkprovincie zich tot op de huidige dag achter deze verkondiging in de wereld"²⁾. Met steun van het 'thuisfront' hebben deze missionarissen een onvergetelijk stuk missie-geschiedenis geschreven. Nog steeds staan zij bij ons hoog aangeschreven. Ons respect voor hen lijkt toe te nemen. Zij durven in Brazilië, in Chili, in Mozambique en in de Philippijnen partij te kiezen voor bevrijding en rechtvaardigheid. Bij hen zijn onze ontwikkelingscenten in goede en vertrouwde handen. Dat gelooft de Nederlandse regering ook. Wij moeten hen blijven steunen, opdat zij met hun werk kunnen doorgaan.

Er gaan in Nederland ook stemmen op die "Een nieuw zendingstijdperk"³⁾ aanzeggen. We staan met onze aloude missie inderdaad aan het einde van een bepaalde periode. Maar tegelijkertijd verkeren we in een overgangsfase, waarin zich voor de missie nieuwe, nog ongekende opgaven en mogelijkheden gaan aftekenen. Politiek en kerkelijk gezien hebben zich in de afgelopen jaren diep-ingrijpende veranderingen voorgedaan die niet meer terug te draaien zijn. Daarmee is de kerk ook op missionair terrein in een geheel andere situatie terecht gekomen.

Er wordt duidelijk verschillend geoordeeld over de situatie, waarin de missie van de Nederlandse kerkgemeenschap zich momenteel bevindt. Deze verscheidenheid van meningen laat diepe sporen na op missionair-organisatorisch en pastoraal gebied, om slechts twee concrete probleemvelden aan te geven. Zo ontstaan er misverstanden, zo groeit er een uitermate verwarrende situatie. Op die manier dreigt het gevaar, dat zich ook over 'missie' een heilloze polarisatie gaat ontwikkelen. Veel kostbare tijd en energie gaat verloren met praten over problemen, die eigenlijk niet hoeven te bestaan. We zitten met onze missie in een duidelijke impasse. Hoe kan deze situatie worden doorbroken? Voordat wij een antwoord op deze vraag proberen te geven, zullen wij concreet aangeven hoe op missionair-organisatorisch en pastoraal terrein de problemen precies liggen; gaan we na hoe deze moeilijkheden naar onze indruk zijn ontstaan en wat nu de impasse is waarin wij verkeren.

2. WAT ZIJN DE PROBLEMEN?

A. Nederlandse Missieraad

Plaats en functie in de Nederlandse kerkgemeenschap

In de discussies hierover gedurende de afgelopen jaren zijn nog al wat moeilijkheden naar voren gebracht. Vanaf 1970 zijn er in de kring van de Nederlandse Missieraad diepgaande gesprekken gevoerd over de inhoud en het gebruik van het begrip 'missie'. Reeds vanaf het begin van zijn bestaan was het de Raad duidelijk, dat men dit kapitale vraagstuk niet uit de weg kon gaan.

- **Missie, ontwikkelingssamenwerking?** Toen de Missieraad in 1967 werd opgericht deden zich op missionair terrein opvallende ontwikkelingen voor. De ideologie van de ontwikkeling beleefde in die tijd haar hoogte-

punt. Haastig maakten veel missionarissen en missie-instanties zich hiervan meester in een poging zich te bevrijden van de onzekerheid ten aanzien van het werk dat zij deden. Wordt 'missie' zoal niet gelijk gesteld aan 'ontwikkelingssamenwerking', dan probeerde men toch minstens naarstig aan te tonen dat ze elkaar niet beten. Ze konden elkaar wonderlijk goed aanvullen en dat moesten ze ook doen. De beslissende vraag naar de oorsprong, uitwerking en dus werkelijke betekenis van de westerse ontwikkelingsidee werd door de aanhangers van dit denken jammer genoeg niet of nauwelijks aan de orde gesteld.

In de kringen van de jonge Missieraad zijn in die jaren duidelijke symptomen van dit verstaan van missie terug te vinden. Tot in de zeventiger jaren treft men deze mentaliteit aan in het streven naar een zo genoemde 'brede opstelling' inzake missie. Eigenlijk kwam dit neer op het ondoordacht vastkoppelen van een nieuw verschijnsel (ontwikkelingssamenwerking) aan een oud gegeven (missie). Of deze koppelverkoop nog enige zin had, dat vroeg men zich daarbij niet af. Men ervoer het toen niet als een serieuze vraag, of de traditionele missie-opvatting en de daarmee samenhangende organisatiepatronen nog levensvatbaarheid bezaten. Wij zwijgen dan nog maar over de onkritische wijze waarop door velen een moderne mythe van ontwikkeling werd overgenomen.

Toch zijn er bij de mensen die in deze richting dachten aanwijzingen te vinden die erop duiden, dat zij de inconsequentie en tweeslachtigheid van deze opvatting aanvoelden. Het vermoeden dat er "ergens iets niet klopte" kwam tot uitdrukking in het feit, dat sommigen van hen voorstelden dan ook maar het woord 'missie' te laten vervallen. Deze mensen waren daarmee consequenter dan zichzelf misschien in de gaten hadden. Hiertegenover pleitten anderen in de kring van dezelfde Missieraad ervoor het woord 'missie' te handhaven. Dat dit woord voor veel mensen té zwaar belast was, gold voor hen niet als een doorslaggevend argument om het los te laten. Maar deze groep kon daarvoor toen nog geen overtuigende visie op tafel leggen. De hardnekkige koppigheid van deze mensen om niet zo maar een grondbegrip van het christelijk geloofsbewustzijn af te schrijven, won voorlopig het pleit. Wel werd het steeds duidelijker, dat een beter gefundeerde standpuntbepaling ten aanzien van de betekenis en het gebruik van het sleutelwoord 'missie' dringend noodzakelijk was. In de Nederlandse Missieraad voelde men aan, dat een indrin-

gende reflectie over dit vraagstuk niet langer meer mocht worden ontweken. Het bleek een taak van primair belang te zijn.

– **Missie, interkerkelijke assistentie?** Deze fundamentele bezinning kwam goed op gang naar aanleiding van discussies, waarin sommige mensen op missionair terrein werkzaam over missie gingen spreken als ‘interkerkelijke assistentie’. De zogeheten ‘missiekerken’ waren zo goed als allemaal zelfstandig geworden. Daarmee was er voor de missie een andere situatie ontstaan. Door een actueler spraakgebruik wilde men hierop inspelen. Op zich was dit een waardevolle poging om uit de moeilijkheden te komen, om de impasse inzake missie te doorbreken. In deze assistentie-gedachte kon het aloude missiebedrijf praktisch volledig in takt blijven. Dat was aantrekkelijk. Maar buiten de tactische aanpassing aan de zelfstandigheid van de kerken overzee en buiten de erkenning van hun volwaardigheid veranderde er niet veel. Eigenlijk werd er slechts een nieuw etiket op de traditionele relaties tussen de kerken hier en de kerken overzee geplakt. Dat de missie daarmee een nogal sterk binnen-kerkelijk verhaal bleef, dat werd in het eerste enthousiasme over het hoofd gezien. Maar dat kon voor de missie van de kerk geen oplossing zijn. Behalve dit betekende deze visie een ongewilde bevestiging van een nog maar moeilijk te verantwoordende eenzijdigheid in het missionair dienstwerk, namelijk van Noord naar Zuid. Zo kan de aansprakelijkheid en de vitale stootkracht van het aloude missiewerk, en de bereidheid van de doorsnee-gelovige om zich genereus in te zetten voor het succes daarvan, behouden blijven. Globaal gezien kon iedereen in deze opvatting blijven denken in de koloniale relatiepatronen, politiek en kerkelijk. Het invoeren van een nieuw slagwoord zou dit diep ingebakken paternalisme niet zomaar kunnen doen verdwijnen. Bovendien, en dat was van beslissende betekenis, zou een verkapte voortzetting van een Europa-centrisch denken en van een eenzijdige bevoogdingsdrang vroeg of laat moeten uitlopen op het einde, maar dan ook het definitieve einde van de missie van de kerk. Dan zou op hetzelfde moment, waarop de aloude zending van hier naar de missiegebieden, de missie van Noord naar Zuid, moest worden afgesloten, de kerk ophouden een missionaire gemeenschap te zijn. In verschillende kringen van de Nederlandse Missieraad riep de visie op missie als interkerkelijke assistentie daarom de nodige vragen op. Werd in deze wijze van benadering niet achteloos voorbij gegaan aan de fundamentele ver-

anderingen die zich in de jongste geschiedenis in de politieke en kerkelijke verhoudingen tussen Noord en Zuid hadden voltrokken? Hoe kon deze opvatting in overeenstemming worden gebracht met de missie-theologie van het Tweede Vaticaans Concilie, waarin de missie een wezenlijk, dus blijvend, aspect van het kerk-zijn werd genoemd? Werd binnen de assistentie-gedachte ‘missie’ niet gereduceerd tot een opdracht van voorbijgaande aard; werd het zo niet een marginaal verschijnsel binnen het leven en werken van de geloofsgemeenschap?

– **Missio en missiones.** Het werd door de Nederlandse Missieraad dringend noodzakelijk zich diepgaand te gaan bezinnen op de betekenis en praktisch-organisatorische consequenties van het woord ‘missie’ in deze tijd. Naar aanleiding van de assistentie-gedachte verscheen het rapport: ‘Missie. Interkerkelijke assistentie?’⁴). Daarin werd geconcludeerd dat theoretisch én praktisch wel degelijk over een blijvende missionaire opdracht van de kerk moest worden gesproken. De christenen konden deze opgave nooit als beëindigd beschouwen. De gezamenlijke dienst van de lokale kerken aan Gods historisch bevrijdingsproces van mens en samenleving, waarbij Jezus uit Nazareth de bron van inspiratie en hoop blijft, zal nooit als afgesloten kunnen worden beschouwd. De kerk is een ‘communio’ van plaatselijke geloofsgemeenschappen, die zich bereid verklaren om in hun *eigen omgeving* en in deze wereld samen verlossend en *bevrijdend werkzaam* te zijn.

Maar in feite zal deze ene zending (missio) zich in een meervoud van opgaven (missiones) uiteenleggen, naargelang de tijd en de situatie, waarin verlossing en bevrijding moeten worden verwekelijkt, dat vragen. Afhankelijk van de steeds wisselende omstandigheden van het maatschappelijk gebeuren op nationaal en internationaal niveau melden zich andere opgaven aan en moeten initiatieven worden genomen, die daarop zijn afgestemd. Overeenkomstig de verscheidenheid aan nood van mens en samenleving hebben de kerken een veelvoud van ‘missiones’ uit te voeren. Ook werkterreinen als kerkelijke ontwikkelingshulp in mondiaal verband (‘brede opstelling’) en ‘interkerkelijke assistentie’ krijgen hierin hun eigen en specifieke opgave te vervullen binnen het geheel van de ene ‘missio’ van de kerken, maar zij putten die ieder voor zich niet helemaal uit. De christenen dienen er voortdurend kritisch attent op te zijn, dat steeds ook nog andere en nieuwe opgaven liggen te wachten.

Hiermee bracht het rapport tot dan toe nog verborgen gebleven problemen aan het licht. Bij velen drong nu pas door wat de werkelijke betekenis was van de situatie waarin de kerken zich tegenwoordig met hun 'missie' bevinden. Dat de missie in een overgangperiode verkeerde, dat was men eerder wel vagelijk beginnen te vermoeden. Maar scherper dan voorheen begon nu pas goed door te dringen wat dit inhield en wat het voor gevolgen zou hebben voor de wijze waarop wij missie tot in deze jaren hadden opgevat en voor de komende tijd zouden moeten gaan interpreteren met de consequenties vandien, ook op missionair-organisatorisch gebied.

– **Missieraad en andere organisaties.** Zoals te verwachten was bleven de reacties hierop niet uit. Nu begonnen de moeilijkheden in zekere zin pas goed. Vertegenwoordigers uit de missie-wereld voelden instinctief aan dat veel van wat zij tot nu toe met betrekking tot de missie als vanzelfsprekend hadden aangenomen op losse schroeven kwam te staan. Indien de diagnose en de prognose over de missie juist waren, dan viel er niet aan te ontkomen daarmee rekening te gaan houden. Dit betekende echter een bedreiging van de aloude vertrouwde denkwereld en van de traditionele organisatiepatronen. Gevoelens van onbehagen kwamen op.

Er werden fundamentele vragen gesteld over de plaats en de functie van de Nederlandse Missieraad. De discussies daarover gaan tot nu toe onverminderd door. Stelt de Raad zich met een dergelijke visie op de 'missio' van de kerk niet boven de Nederlandse kerkgemeenschap? Want is het niet zo dat, wanneer *deze* missie wezenlijk is voor de kerk, de Missieraad voor zichzelf een beslissende stem opeist in het hele kerkelijke gebeuren binnen Nederland? Dat is onaanvaardbaar! Bovendien, stelt de Raad zich zo niet boven al de andere organisaties, die zich tot nu toe hebben ingezet voor het werk van de kerk in wereld en zich op hun terrein een zekere eigenstandigheid hebben verworven? Pogingen vanuit de Nederlandse Missieraad om met deze organisaties tot een gesprek te komen over coördinatie en overleg werden door sommige organisaties als verdachte manoeuvres geïnterpreteerd. Zal hun eigen verantwoordelijkheid en specifieke taak op die manier niet worden ondergraven?

Wij staan hier voor serieuze vragen, waarop een ernstig antwoord dient te worden gegeven, op straffe van te blijven steken in een impasse, die heilloos is voor de missie van de Nederlandse geloofsgemeenschap.

B. Missie en pastoraal

Niet alleen op missionair-organisatorisch terrein, maar ook in de pastoraal leidden de ontwikkelingen in het verstaan van de missie van de kerk in deze tijd tot vragen en tot een verwarrende situatie. Dit onderstreept nog des te meer met welke ernstige problemen we hier te maken hebben.

– **Vragen over competenties.** Vooral naar aanleiding van het rapport 'Verhouding, Missie en Pastoraal'⁵⁾ kwamen deze vragen op. Indien 'missie' moest worden verstaan, zoals dat in de kringen van de Nederlandse Missieraad, mede onder invloeden van buitenaf⁶⁾ was ontstaan, dan diende binnen een wezenlijk missionaire kerk ook de pastoraal missionair te zijn. Volgens velen betekende dit dat de 'missie' op een aanmatigende wijze bezit ging nemen van de pastoraal of haar terugdrong tot een binnenkerkelijke aangelegenheid. Dat was voor hen een onverteerbare zaak. Zij wezen deze aanmatiging van de kant van de 'missie' categorisch af.

– **Missie in liturgie en verkondiging.** Door dit andere verstaan van de 'missio' van de kerk dreigde ook in de parochies verwarrende situaties te ontstaan. Het is echter niet bij een dreiging gebleven, de verwarring is er. Wij hoeven als voorbeelden maar een paar publicaties rondom Wereldmissiedag 1973 naast elkaar te zetten om dit aan te tonen. De voorbeelden spreken voor zich en behoeven weinig commentaar.

In de liturgische uitgave van de Abdij van Berne bij gelegenheid van Wereldmissiedag 1973 (21 oktober) lezen we dit gebed: "Goede Vader, ieder mens is medeverantwoordelijk voor de toekomst van de wereld. Niemand kan zich aan deze plicht onttrekken. Gij hebt uw zoon gezonden, om uw liefde te verkondigen. Ver van huis en haard verrichtten zijn hun moeilijke werk. Hun zending ontheft óns niet van de plicht mee te werken aan de verbetering van de wereld. Wij mogen hen niet alleen laten staan, maar moeten hen metterdaad helpen"⁷⁾. In deze missie-opvatting gaan de gedachten uit naar de missionarissen en naar het werk dat zij 'ver van huis en haard' verrichten. Deze wijze van denken is de Nederlandse christenen zeer vertrouwd, ze is hen van kindsbeen af meegegeven. Ze hebben er in de liturgie ook altijd zo over horen spreken.

In de liturgische uitgave 'Bron van Christelijken Geest' worden gebeden en overwegingen aangereikt, die uitgaan van een andere visie op de

missio van de kerk. "Er zijn momenteel ruim 7600 Nederlandse missionarissen. Dat lijkt een respectabel aantal; men moet er zich echter niet op verkijken. Vier jaar geleden waren er nog 8400. Er is een daling van bijna 10% per jaar. Is dat verontrustend? Volgens velen eigenlijk niet".

... "Waar het om gaat is dat het woord missie, en missionering een andere inhoud heeft gekregen. Missie betekent steeds minder: uitzenden. Missioneren is niet meer: het uitdragen van óns geloof, onze opvattingen, ónze kerk naar elders. Missie is iets wat ter plaatse gebeurt . . . Iedere geloofsgemeenschap moet zich inzetten voor de evangelische bevrijding, voor de verkondiging, de ontwikkeling, voor het werk van de gerechtigheid en de vrede. Daarbij is de samenwerking van allen met elkaar onmisbaar" 8). Deze verscheidenheid van opvattingen over 'missie' binnen de liturgische uitgaven moet tot verwarring leiden. Deze situatie wordt des te verwarrender wanneer de verkondigers in de liturgische diensten bovendien ook nog in hun 'Tijdschriften Voor Verkondiging' uiteenlopende gedachten over 'missie' krijgen voorgelegd. In het tijdschrift 'Kerugma' werden bij gelegenheid van Wereldmissiedag enkele preeksuggesties gedaan, die van een andere missie-opvatting blijken gaven dan die in 'De Gewijde Rede. Tijdschrift Voor Verkondiging'.

Naar onze overtuiging worden er in 'Kerugma' een aantal indringende vragen gesteld. "Op iedere pastorie komt er regelmatig post binnen over een of andere aktie voor Memisa, Miva, Kom over de Brug, enz. Wij kondigen dat allemaal braaf aan en geven vrij royaal, ook vandaag weer, maar je vraagt je wel eens af: waarom? waartoe? Wat willen wij nu precies ondersteunen en bevorderen? Natuurlijk, van een missionaris mag je verwachten, dat hij het evangelie verkondigt, het rijk Gods brengt, maar wat dat precies betekent is niet altijd duidelijk" 9). Maar de vragen worden in feite gesteld binnen het denkkader van 'missionarissen' en 'missielanden'. Want de vragen zijn erop gericht ons duidelijk te maken, dat we met ons werk in de missielanden pas kunnen doorgaan, wanneer we eerst zelf eens het evangelie gaan beleven dat we verkondigen. Dan kunnen wij verder gaan en niet alleen met het verkondigen van de bijbelse boodschap, maar ook met werken aan het bewustmaken van mensen van hun menselijke waardigheid, en ook met protesten tegen de onmenselijkheid van het portugese regime in Mozambique.

In 'De Gewijde Rede' wordt er daarentegen sterk de nadruk op gelegd,

dat we wat de missie van de kerk betreft een nieuwe periode zijn ingegaan. "Missie in zes continenten. Wereldmissiedag zou allereerst een bijdrage moeten leveren aan het denken over 'missie', dat bij velen nog verward zit in de beelden van een voorbijgane tijd en van een verouderde missiologie. Denkend aan de missie, hebben zij uitsluitend het werk van de kerk overzee voor ogen. Aan de zending van de kerk in eigen land wordt bij 'missie' niet gedacht. Toch zullen juist de christenen uit de zogenaamde missielanden ons hierover vragen stellen. Is het nog terecht, de wereldkerk op te delen in gevestigde kerkprovincies die men in onze streken lokaliseert, en in 'missieposten' die men dan in Afrika of Azië weet te liggen?" Geen enkele kerk kan zich aan een missionaire situatie onttogen. "Zolang er kerk is én overal waar een kerk is, staat zij voor haar missie. Missie: dat zijn alle plaatselijke kerken aan het werk, in wederzijdse assistentie elkaar bemoedigend en opbouwend, samen delend in de verantwoordelijkheid die de wereldkerk voor de totale mensheid draagt" 10).

Wij kunnen hier de vragen herhalen die wij al eerder stelden. Moeten wij deze discrepantie laten bestaan, moeten wij met onze missie-idee terug naar het verleden of moeten wij op weg gaan naar een nieuwe toekomst? De situatie zoals die nu is lijkt ons echter niet langer te verantwoorden. Op deze manier blijven wij steken in een uitzichtloze impasse.

Wij moeten proberen deze impasse te doorbreken. Zo niet, dan blijven we, zoals momenteel het geval is, bij het zoeken naar een groeiend overleg en naar een intensievere samenwerking tussen missionaire organisaties en instanties die ook op missionair terrein werkzaam zijn steken in onnodige misverstanden. Ook het levend houden en creatief laten uitgroeien van een missionaire mentaliteit in de Nederlandse geloofsgemeenschap zal in de pastorale blijven vastlopen in de verwarrende en uiteenlopende wijzen waarop daarin 'missie' ter sprake komt.

Voordat wij in concrete suggesties gaan aangeven hoe naar onze mening de huidige impasse mogelijk kan worden doorbroken, lijkt het ons noodzakelijk aan te geven wat er dan toch is gebeurd dat het met onze missie zover kon komen.

3. ONTSTAAN VAN EEN OVERGANGSFASE

- Geschiedenis op een keerpunt. De politiek-koloniale verhoudingen tus-

sen Oost en West, tussen Noord en Zuid hebben in onze tijd geen been meer om op te staan. Er is een einde gekomen aan de overheersing van het ene deel van de wereld door het andere deel. Deze tijd is niet alleen politiek maar ook kerkelijk gezien voorgoed voorbij. Wij dienen ons hiervan terdege bewust te zijn. Met de handelaren en militairen gingen missionarissen mee overzee om daar het evangelie te verkondigen. Zij namen de leiding in handen van de jonge christengemeenschappen, zij onderhielden de relaties met het 'thuisfront', het waren ónze mannen en vrouwen in óns Indië. Dit allemaal behoort tot het verleden of zal ertoe gaan behoren. De missie die bij die tijd hoorde is ook voorbij. Wij zijn politiek, kerkelijk en dus ook missionair gezien op weg naar een nieuw tijdperk.

– **Missie op een keerpunt.** Ook theologisch hebben zich in de afgelopen jaren vèrstreckende ontwikkelingen voorgedaan in het verstaan van de missie van de kerk in deze tijd. 'Vergeten' aspecten zijn daardoor weer duidelijker op de voorgrond komen staan. Zoals in vele opzichten heeft ook hier het Tweede Vaticaans Concilie niet meer weg te denken aanzetten gegeven om voor de missie van de kerk een nieuwe toekomst open te breken.

Geïnspireerd door dit Concilie zijn er in de afgelopen jaren door verschillende missiologen pogingen gedaan nieuwe uitgangspunten aan te geven voor het verstaan van 'missie' in deze tijd. In de loop van deze bijdrage zijn zo voor en na reeds een aantal van deze uitgangspunten aangegeven. De Vastenactie plaatst een aantal van deze punten op een uitstekende wijze bij elkaar in haar werkschriften voor pastores en werkgroepen bij gelegenheid van haar actie 1974. "Nog steeds wordt missie gezien als een beweging van hier naar daar. Maar de missie is hard op weg om een gezamenlijke beweging te worden van alle christengemeenschappen naar de wereld toe. In de Derde Wereld hebben veel christenen zich ingezet voor de bevrijding van de mens en rechtvaardige verhoudingen. Van hen zouden wij veel kunnen leren voor onze missie in onze eigen samenleving"¹¹). "De kerk is . . . een plaatselijke gemeenschap van gelovige mensen, die zich bereid verklaren om in hun *eigen omgeving* en in deze wereld verlossend en *bevrijdend werkzaam* te zijn, op de manier waarop Jezus dat in zijn omgeving en in zijn wereld gedaan heeft"¹²). De missie is duidelijk op weg naar een nieuwe periode in haar bestaansgeschiedenis.

– **Wat is de impasse?** Het is te begrijpen dat in de overgangsfase van een 'oude' naar een 'nieuwe' periode het traditionele denken over missie en de daarin ontstane organisatievormen voorlopig blijven voortbestaan. Tegelijkertijd echter tekenen zich in zo'n tijd nieuwe lijnen af voor het verstaan van de missie in deze tijd. Zo ontstaat er verwarring en komt de missie van de Nederlandse kerkgemeenschap in een impasse terecht. Hetzelfde woord 'missie' wordt door de verschillende groepen christenen in twee duidelijk uiteenlopende betekenissen gebruikt. Dit is de ingebouwde blokade in al ons samen spreken en samen werken inzake missie.

– **Hoe deze op te heffen?** Het doorbreken van de bestaande impasse zal een groeiproces moeten zijn, dat kan niet van het ene moment op het andere gebeuren. Maar wij mogen er geen eindeloos voortslepend proces van maken. Omdat wij politiek, kerkelijk en daarom ook missionair gezien in een 'nieuwe' tijd zijn gekomen, zullen wij op weg moeten durven gaan naar een nieuwe periode voor de missie van de kerk. Dit betekent aan de ene kant breken met het verleden. Aan de andere kant betekent het in een nieuwe tijd doorgaan met de 'missio' die de kerk steeds heeft proberen te verwezenlijken. Met deze toekomst voor ogen zullen wij dan met elkaar moeten nagaan welke uitdagende vragen van daaruit naar ons toe komen zowel op missionair-organisatorisch als pastoraal terrein. Hierbij dienen de christenen die zich op dit moment nog uitsluitend thuisvoelen in het traditionele denkkader van missie zich af te vragen, of zij daaraan nog langer kunnen vasthouden nu de situatie politiek, kerkelijk en, sinds het Tweede Vaticaans Concilie, ook missie-theologisch zo fundamenteel is gewijzigd. De christenen die, zonder het verleden uit het oog te verliezen maar juist daarop doorwerkend, voor een nieuwe missie-periode hebben gekozen, zullen zich in deze overgangsfase niet zekerder moeten voordoen dan ze zijn. Bepaalde ontwikkelingen in de richting die ze willen gaan zijn zeker niet meer terug te draaien, maar ze zullen voortdurend bescheiden verder moeten blijven zoeken. Maar zij zouden zeker niet van de ingeslagen weg moeten afwijken, zolang er geen andere theologie van de missie wordt aangereikt, die duidelijk maakt wat dan wel in deze tijd onder de 'missio' van de kerk moet worden verstaan.

– **Plaats en functie van de Nederlandse Missieraad.** In feite kunnen deze pas goed worden begrepen binnen het verstaan van 'missie' dat uitziert

naar een nieuwe periode voor de zending van de kerk. Zolang men vanuit het traditioneel bekende missie-idee blijft denken zullen hierover misverstanden blijven bestaan.

Voor het gesprek over de plaats en functie van de Nederlandse Missieraad is het van zeer groot belang in te zien, dat de 'missio' van de kerk in de praktijk altijd uiteen zal vallen in een aantal initiatieven, ondernemingen en bewegingen.

Binnen de ene 'missio' zullen in feite telkens andere concrete 'missiones' ontdekt worden, waarin het evangelisch werken aan een dialoog met mensen met andere of zonder godsdienstige overtuiging, aan bewustwordingsprocessen, ontwikkeling, vrede en rechtvaardigheid in eigen land of waar ook ter wereld, gestalte moet krijgen. Justitia et Pax, Vastenactie, Solidaridad en ook andere organisaties vertegenwoordigen in de lijn van deze gedachte een dergelijk geheel van gevarieerde 'missiones'. Zij werken ieder op hun wijze aan de voortgang van het evangelie van bevrijding in de wereld. Hun eigenheid en autonomie ten opzichte van andere organisaties ontlent zij aan het gedeelte van de totale 'missio', dat zij voor hun verantwoordelijkheid nemen.

Nooit kan de verantwoordelijkheid voor de missie in haar geheel berusten bij één instantie of organisatie. Ook een Missieraad kan juist niet de pretentie laten gelden de exclusieve verantwoordelijkheid voor de zending van de gehele kerkgemeenschap te dragen.

Zo kan het juist niet de bedoeling zijn van de pogingen die in de Raad worden gedaan te omschrijven wat missie-nu betekent deze missie geheel en al voor zichzelf alleen te reserveren of andere organisaties te dirigeren. Integendeel.

Maar wel is het goed dat er binnen de Nederlandse kerkgemeenschap een instantie bestaat, die door studie en onderzoek, in overleg en samenwerking met anderen blijft zoeken naar de missionaire uitgangspunten en criteria op grond waarvan de verschillende 'missiones' kunnen worden uitgevoerd. De historisch steeds veranderende omstandigheden moeten daarbij niet uit het oog worden verloren. De optimale uitvoering van de evangelische opdracht tot bevrijding vraagt om een dergelijke voortdurende reflectie en vereist onderling overleg. Op vele terreinen heeft de huidige Nederlandse Missieraad ook al feitelijk bewezen dat dit, met volledig behoud van de eigenheid van de verschillende organisaties, efficiënt

kan gebeuren op het niveau van een Nationale Missieraad.

– **Missie in de pastoraal, liturgie en verkondiging.** Wij zullen ons hiertoe beperken, omdat in deze bijdrage alleen deze aspecten van het hele pastorale bedrijf besproken konden worden.

a. Naar onze overtuiging kan de 'missio' van de kerk niet meer zo in liturgie en verkondiging ter sprake worden gebracht als dat tot nu toe is gebeurd. Missie verkeert in een overgangsfase naar een andere toekomst en het zal zaak zijn de geloofsgemeenschap in deze periode te inspireren deze weg te gaan. Alleen zo kan de heilloze verwarring die er op dit moment is worden opgeheven.

b. In liturgie kan als uitgangspunt worden genomen wat niet alleen vanuit het missiecentrum van het bisdom 's-Hertogenbosch maar ook vanuit de andere diocesane secretariaten voor missie, vrede en ontwikkelingssamenwerking over missie wordt gezegd: "Missie is *samen* deelnemen aan Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis zoals Jezus Christus ons dat heeft voorgeleefd. Wij zijn gezonden om zijn werk van evangelische bevrijding en menselijke vooruitgang onder de stuwende kracht van zijn Geest voort te zetten"¹³).

c. Tegen deze achtergrond en met behulp van hetgeen hier eerder reeds over missie-nu naar voren is gebracht, zou in liturgie en verkondiging de betekenis duidelijk moeten worden gemaakt van de ontwikkeling die zich op missionair terrein voordoet en daaruit ook voor het concrete leven van de parochiële gemeenschap de consequenties trekken.

d. Het ter sprake brengen van de missie van de kerk kunnen pastores niet meer zo gemakkelijk overlaten aan missionarissen, het behoort wezenlijk tot hun eigen persoonlijke verantwoordelijkheid.

e. Missiecomité's en missionaire werkgroepen zouden in eigen omgeving moeten zoeken naar missionaire opgaven, die vaak rechtstreeks te maken hebben met problemen in de Derde Wereld. Daar hebben zij hun eigen missie te vervullen in situaties van onheil en onrechtvaardigheid.

f. In de parochiële gemeenschappen zal men er zorg voor moeten dragen dat, juist nu niet, de aloude betrokkenheid bij de missie van de kerk verloren gaat. Meer dan ooit zal die in deze tijd van de Nederlandse christenen worden gevraagd.

g. Er ons van bewust dat andere kerken elders in de wereld hun missionaire opgaven vervullen, moeten wij ons bij hen betrokken voelen en ons

samen betrokken voelen bij de missie van de kerk in de wereld als geheel. Wij zullen bereid moeten zijn naar elkaar te luisteren en van elkaar te leren.

h. Zolang onze missionarissen de kerken overzee kunnen blijven helpen zullen zij op ons moeten kunnen blijven rekenen.

i. Allerlei groepen die in feite, al of niet in het verband van een parochiegemeenschap, bezig zijn met problemen die te maken hebben met het brengen van vrede en rechtvaardigheid, van bevrijding en ontwikkeling zouden met elkaar in gesprek moeten gaan en moeten proberen tot samenwerking te komen.

5. BESLUIT

Missionair gezien verkeert de Nederlandse geloofsgemeenschap in een overgangsfase naar een nieuwe tijd. In deze situatie is het begrijpelijk, dat er verschillende visies bestaan op de taken die Nederlandse christenen ten aanzien van de 'missio' van de kerk hebben te vervullen. Op organisatorisch terrein leidt dit tot nu toe regelmatig tot schijnbaar onoverkombare misverstanden. In de pastoraal groeit dit in de liturgie en de verkondiging uit tot een uitermate verwarrende situatie. Telkens weer blijkt, dat zeer veel mensen niet doorzien dat wij in een dergelijke overgangsfase verkeren met onze missie. Zo ontstaat er een impasse. Deze kan alleen maar worden doorbroken, wanneer wij met behoud van ons aloude engagement positief durven te kiezen voor de nieuwe opgaven en mogelijkheden van de missie en voor de daarvan afgeleide 'missiones' in de wereld van nabij en veraf. Dan zullen veel misverstanden voorkomen kunnen worden, dan zullen verwarrende liturgische publicaties achterwege kunnen blijven. Maar dan tekenen zich ook voor de organisaties die op missionair terrein werkzaam zijn en voor de pastoraal nieuwe mogelijkheden en opgaven af. Kansen die het mogelijk maken op een eigentijdse wijze uitdrukking te geven aan de inzet van de christelijke geloofsgemeenschap voor de bevrijding van de mens vanuit het geloof in de bevrijdende kracht van Jezus en zijn evangelie.

1) Naar aanleiding van een onderzoek door enkele medewerkers van het Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken verricht op verzoek van het Centraal Missie Commissariaat in Den Haag: De Katholieke ontwikkelingsinspanning kwantitatief

bezien. Een analyse van het aantal en de activiteiten van Nederlandse Missionarissen, Tilburg, 1973.

2) p. 106.

3) O.a. in: a. dr. A. H. v. d. Heuvel, Een nieuw zendingstijdperk?, Kampen, 1972; b. Kerk aan het werk, Een leerstofpakket voor een eigentijdse fundamentele benadering van missionaire problemen, Amsterdam-Brussel, 1973; c. Wereld in verandering, Christelijke gemeenschappen op zoek naar hun zending, Uitgave Nationaal Bureau P.M.W., Den Haag, 1973; d. Wereld en Zending, Tijdschrift voor missiologie.

4) drs. J. van Engelen, maart 1970, verkrijgbaar bij de Nederlandse Missieraad in Den Bosch.

5) Nederlandse Missieraad, in: Archief van de Kerken, 28 (27 november 1973), kol. 1082-1091; drs. J. van Engelen, Integratie van de missionaire dimensie in de "pastoral d'ensemble", in: Analecta Bisdome Rotterdam, 17 (1972), pp. 53-60.

6) Met name van de kant van het Tweede Vaticaans Concilie, en het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, Tweede plenaire vergadering, "Missie en Ontwikkelingswerk".

7) p. 8.

8) p. 30.

9) XVI (8.1973), pp. 24-25.

10) Jos. A. A. Schoenmakers, 45 (oktober 1973), pp. 312-313.

11) Werkschrift voor Pastores, p. 4.

12) Werkschrift voor Aktiegroepen, p. 1.

13) Tips voor de missionaire werkgroepen en voor parochieraden met een missie, p. 6.

Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1973

VERANTWOORDING

Op verzoek van de redaktie 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 1973 in Nederland en België zijn verschenen. De selectie van de op te nemen bijdragen blijkt in toenemende mate bemoeilijkt te worden door de vervaging van grenzen. Niet alleen in geografisch opzicht als gevolg van het "zending in zes continenten"-concept, maar ook door de verstrengeling van zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking.

Bij de samenstelling van deze bibliografie is met deze nieuwe opvattingen rekening gehouden voor zover de ruimte dit toeliet.

Voor de gehele bibliografie geldt dat naast wetenschappelijke bijdragen ook uit niet strikt wetenschappelijke tijdschriften is geput. Tevens zijn opgenomen 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, zoals die sinds 1972 door Mr. A. F. Walls van het Scottish Institute of Missionary Studies wordt verzorgd.

L.L.

A. ALGEMEEN

Bibliografie

1. Lagerwerf, L., Bibliografie van Nederlandse Missiologische literatuur, verschenen in het jaar 1972. *Wereld en Zending* 2 (1973) 2, pp. 146-156.
2. Missie - informatie - dokumentatie. Catalogus Missie-dokumentatie. Gemert 1973, 38 pp.

Geschiedenis van missie en zending

3. Camps, A., In memoriam voor dr. J. M. van Pinxteren. *Wereld en Zending* 2 (1973) 4, pp. 307-312.
4. Jansen Schoonhoven, E., Zending in zes continenten. Naoorlogse ontwikkelingen in de protestantse zending. Onze jaren 45-70 (1973) 90, pp. 2867-2870.
5. Kirkels, J., Project d'une méthodologie missionnaire au 19e siècle. *Lettres de F. M. P. Libermann du cardinal-préfet de la Propagande J. Ph. Fransonni. 1840-1849. Thèse de doctorat en Sciences Religieuses présentée devant la*

Faculté de Théologie de l'Université de Strasbourg. Strasbourg/Cuyk 1973, 260 pp.

6. Linde, J. M. v. d., Evangelisatie en humanisatie in de 17e en 18e eeuw – Een zendingshistorische verkenning. *Wereld en Zending* 2 (1973) 3, pp. 205-221.
7. Verkuyl, J., Enkele notities over Dr. M. M. Thomas. *Wereld en Zending* 2 (1973) 2, pp. 103-108.
8. Verstraelen-Gilhuis, G., Verslag van enkele verkenningen ter plaatse betreffende de nieuwe oriëntatie bij (kerk)historisch onderzoek in Afrika. IIMO-afd. missiologie, Leiden 1973, 29 pp.
9. Winsen, G. A. C. v., L'Assistance missionnaire catholique. Etude historique sur les relations missionnaires dans l'Eglise d'après les documents officiels du XXe siècle. IIMO-afd. missiologie. Leiden 1973, 105 pp. Zie ook 96, 111, 127, 133, 135, 136.

Theologie van zending

10. Bouwman, G., Het is zaliger te geven dan te ontvangen (Hand. 20, 35). *Wereld en Zending* 2 (1973) 1, pp. 3-8.
11. Engelen, J. M. v., Verhouding "Missie en Pastoraal". Uitg. Ned. Missieraad. Den Bosch 1973, 11 pp. Zie ook *Archief v. d. Kerken* 28 (1973) 24, pp. 1082-1091.
12. Engelen, J. M. v., Wederzijdse assistentie binnen de R.K. Kerk. Ideologie en werkelijkheid. *Wereld en Zending* 2 (1973) 1, pp. 20-34.
13. De evangelisatie van de hedendaagse wereld (Voorbereidingspaper voor de bisschoppensynode, uit Rome). *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 46 (1973) aug., pp. 417-434.
14. Goethart, H., Zending in de twintigste eeuw. N.a.v. "Onderweg naar één samenleving", Verkuyl. *Theologia Reformata XVI* (1973) 1, pp. 32-50.
15. Haji-Athanasiou, P. M., Bedenkingen van een buitenlands student (Syriër in Leuven). *Kerk en Missie* (1973) 192, pp. 181-182.
16. Henau, E., Zending, een wezenlijk aspect van het christen-zijn. *Tijdschrift voor Geestelijk leven* 29 (1973) 3, pp. 167-178.
17. Heyke, J., Heil voor de wereld. Theologie voor missionarissen. *Prov. Congr. v. d. Heilige Geest. Gemert* 1973, 139 pp.
18. Hezewijk, E. v., Wederkerigheid en de personele assistentie: concrete aanzet en kritische vragen. *Wereld en Zending* 2 (1973) 3, pp. 222-228.
19. Hoekman, R., Jezus Christus is het antwoord. Maar wat is de vraag? Een opgave voor de missiologie. *Wereld en Zending* 2 (1973) 3, pp. 181-191.
20. Hoekstra, J. M., Heil als geschenk en zending als inzet. Een terugblik op de wereldzendingsconferentie in Samut Prakhan bij Bangkok van 29-12-'72—8-1-'73. *Gemeenschap der Kerken* 27 (1973) 2, pp. 27-30.
21. Hogema, J., In dienst van het heil. Uitgangspunten voor missionair beleid (Centraal Missionair Beraad Religieuzen). Id. informatiedienst (1973) 4, pp. 3-5.

22. Honig, A. G. jr., De heerschappij van Christus en de zending. Theologie en Gemeente 6. Kampen 1973, 68 pp.
23. Hoogedoorn, C. J., Nederlandse Missieraad. Taak van de Raad verbreed door gewijzigde missionaire opvattingen. Kunnen Vastenactie, Adventsaktie en Mensen in Nood nog langer buiten de Missieraad blijven? Missieaktie 28 (1973) 127, pp. 33-34.
24. Hoogedoorn, C. J., Nederlandse Missieraad. Week voor de nederlandse missionarissen 1973. Wat betekent evangelisering in onze tijd? Op weg naar een nieuw zendingstijdperk. Missieaktie 28 (1973) 128, pp. 60-62.
25. Hoogedoorn, C. J., Nederlandse Missieraad. Samenwerking met Nederlandse Zendingsraad. Overeenkomsten en verschillen. Perspektieven voor de toekomst. Missieaktie 28 (1973) 131, pp. 164-165.
26. Kerk aan het werk. Een leerstofpakket voor een eigentijdse fundamentele benadering van missionaire problemen. C. H. Koetsier e.a. Amsterdam 1973, 190 pp.
27. Kerkhofs, J., Welke Missie vanuit welke kerk? Wereld en Zending 2 (1973) 3, pp. 165-180.
28. Lagerwerf, L., Een sociologische benadering van "wederkerige assistentie van kerken". Wereld en Zending 2 (1973) 1, pp. 73-81.
29. Lin, J. v., Missie. Niet meer te gebruiken?! Verbum 40 (1973), pp. 260-282 en pp. 359-360.
30. Lin, J. v., P.M.W. Uitgedaagd! Missieaktie 28 (1973) 126, pp. 6-11.
31. Linssen, G., De Bangkok Conferentie. Wereldraad van Kerken in Bangkok. Staan we aan het eind van een missieperiode? Bereiden we ons voor de volgende te verkennen? Missieaktie 28 (1973) 128, pp. 84-91.
32. Maris, J. e.a., Kruistocht tegen bijbelse zending. Bangkok en de Oecumenische beweging. Uitg. EO, Hilversum 1973, 85 pp.
33. Schillebeeckx, E., Heer, naar wie zouden we anders gaan? Historische zending van de kerk in de wereld maakt Jezus' universaliteit konkreet. Kosmos en oekumene 7 (1973) 3, pp. 58-67.
34. Sevenster, G., Oude en jonge kerken samen één werkelijkheid. Wereld en Zending 2 (1973) 1, 64-72.
35. Sneller, E., De Bijbel als missionair Boek. Allerwegen 4 (1973) 2, 45 pp.
36. Terpstra, B., Evaluatie Bangkok 1973. Instituut voor Groeps- en Organisationspsychologie. Odijk 1973, 20 pp.
37. Terpstra, B., Salvation and secularization. Scriptie R.U. Utrecht. Theol. fac., 1973, 67 pp.
38. Timmer, G., Nederland is altijd al zendingsgebied geweest. Gesprek met ds. A. de Haan. Hervormd Nederland 29 (1973) 44, p. 5.
39. Veen, R. J. v. d., Zending nu. Allerwegen 4 (1973) 1, pp. 3-21.
40. Verkuyl, J., Jezus Christus, de Bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen. De betekenis van de Wereldconferentie voor zending en evangelisatie in Bangkok. Met medew. van A. H. v. d. Heuvel, M. M. Thomas en J. Th. Witvliet. Baarn 1973, 112 pp.
41. Verkuyl, J., Kort bericht over de wereldzendingsconferentie in Bangkok. Wereld en Zending 2 (1973) 2, pp. 90-102.
42. Verkuyl, J., Zending in zes continenten – wederkerige assistentie als opdracht. Publ. IIMO, afd. missiologie. Leiden 1973, 56 pp.
43. Verkuyl, J., Zending in zes werelddelen en de taak tot wederzijdse assistentie der kerken in verband daarmee. Wereld en Zending 2 (1973) 1, pp. 9-19.
44. Verstraelen, F. J., Assistentie aan en door onafhankelijke kerken. Wereld en Zending 2 (1973) 1, pp. 35-45.
45. Verstraelen-Gilhuis, G. M. M., Christenen uit de Derde Wereld over nieuwe missionaire wegen. Wereld en Zending 2 (1973) 1, pp. 46-63.
46. Waar blijft God? De roep om bevrijding in deze wereld en het getuigenis van het Evangelie. Onder redactie van R. J. v. d. Veen. Baarn 1973, 128 pp.
47. Witvliet, J. F., Het nieuwe tijdperk en de oude koers. De wereldzendingsconferentie in Bangkok (29 december 1972-13 januari 1973). Wending 28 (1973) 3, pp. 150-160.
48. Ypma, J., Missionaris en lokale Kerk: nog een taak en in welk perspectief? Uitg. Kontakt der Continenten. Soesterberg 1973, pp. 10-21.
49. Zwartkruis, Th., De toekomst van de Kerk zal voornamelijk afhangen van de 'basis'. Internat. Kath. Informatie 7 (1973) 22, pp. 4-7.

De christelijke boodschap temidden van de religies

50. Bolink, P., Is God in de traditionele afrikaanse religies een "Deus Otiosus"? Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 446-461.
51. Islam, studie en dialoog. Referaten gehouden op de landelijke studiedag te Utrecht 15 mei 1973. Theologische Fac. R.U. Utrecht, 34 pp.
52. Jongedijk, J. W., Christendom de enig ware godsdienst? P. Smits, Geen principieel verschil tussen godsdiensten. J. Verkuyl, Alleen Christus is het licht der wereld. Hervormd Nederland 29 (1973) 40, p. 5.
53. Lin, J. v., Dood en verrijzenis van Jezus Christus. Betekenis voor niet-christenen. Getuigenis 17 (1972/73), pp. 178-182.
54. Lin, J. v., Evangelie hier en daar. Uniek experiment. Studiedag in het dekenaat Zutphen. Op zoek naar een dialoog met Kerken in Azië, Afrika en Zuid-Amerika. Missieaktie 28 (1973) 127, pp. 50-52.
55. Platvoet, J. G., Verschuivingen in een west-afrikaanse godsdienst. Hekserij-bekentenissen en de opkomst van de 'Beul'goden in de godsdienst van de Ashanti. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie 34 (1973) 1, pp. 15-39.
56. Waardenburg, J. D. J., Notes on Islam and development. Exchange (1973) 4, pp. 3-45.
57. Wessels, A., Botsingen tussen moslims en kopten. Zending en Dienst 71 (1973) aug., pp. 4-5.
58. Wessels, A., Een nieuwe lente in de ontmoeting tussen christenen en moslims? Brummana Conf. 12-18 juli 1972. Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 425-446.

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

59. Alfrink, Bern., Kard., Christenen en wereldvrede. Toespraak gehouden te Londen, 5 april 1973 voor de engelse sectie van de Pax Christi beweging. *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 46 (1973) mei, pp. 253-264.
60. Duyn, B. van, Hoe bestrijden we het racisme? Hoofdpunten open brief J. P. Feddema e.a., J. J. Buskes, Investeren onder voorwaarden. R. J. v. d. Veen, Waar uw schat is daar zal ook uw hart zijn. *Hervormd Nederland* 29 (1973) 37, p. 3.
61. Feddema, J. P., Een kritische dialoog met Zuid-Afrika uit solidariteit met de machtelozen (betr. relatie VU-Amsterdam met Univ. v. Potchefstroom). In *de Waagschaal* 2 (1973) 8, pp. 10-13.
62. Lange, H. M. de, Het Neen van de Wereldraad. Zie ook extra nummer KAIROS-berichten. *Wending* 28 (1973) 2, pp. 84-87.
63. Mulder, D. C., Solidariteit met de machtelozen in Zuid-Afrika? (zie no. 61). In *de Waagschaal* 2 (1973) 9, pp. 2-3.
64. Studieseekretariaat Diocesane Pastorale Raad Rotterdam: Gespreksnota over buitenlandse arbeiders in Nederland. *Archief van de Kerken* 28 (1973) 13, pp. 631-632.
65. Waagmeester, K., Jullie praten over arm en rijk, wij over gerechtigheid. Interview met Burgess Carr (All Africa Conference of Churches) m.b.t. relatie NAVO-Zuidelijk Afrika. *Hervormd Nederland* 29 (1973) 28, p. 5. Zie ook 89, 91, 98, 99, 103, 104, 107, 119, 120, 121, 124, 126, 128.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustmaking

66. Achterhuis, H., De uitgestelde revolutie over ontwikkeling en apartheid. Baarn 1973, ? pp.
67. Filius, J., Stellingen (ter overpeinzing aan het eind van zijn "Kom over de Brug"-wereldreis najaar 1973). *Bulletin Hendrik Kraemer Instituut* (1973) 4, pp. 22-24.
68. Gillet, R. W./Hogebrink, L. J., Ontwikkeling als ramp. *Wereld en Zending* 2 (1973) 5, pp. 360-371.
69. Hogebrink, L. J., GCPD-conferentie over "Macht en Ontwikkeling", 25 febr.-3 maart 1973, Puerto Rico. Den Haag, Raad voor Overheid en Samenleving, 1973, 10 pp.
70. Karsten, J., Frustratie en vervreemding - Gevolgen van verkeerd gerichte financiële hulp aan jonge kerken. Id *informatiedienst* (1973) 7-8, pp. 6-8.
71. Klinken, J. v., Werelddiakonaat. Enkele problemen en perspectieven. *Allerwegen* 4 (1973) 3, pp. 1-26.
72. Lagerberg, C. en Wilms G., De katholieke ontwikkelingsinspanning kwantitatief bezien. Een analyse van het aantal en de activiteiten van nederlandse missionarissen. *Uitg. Centraal Missiecommissariaat Den Haag en Instit. voor Ontwikkelingsvraagstukken Tilburg*, 1973, 31 pp.

73. Lin, J. v., Kerkelijke hulpverlening uit evenwicht. *De Bazuin* 56 (1973) okt., pp. ?
74. Lin, J. v., Ontwikkeling en rechtvaardigheid. *Wereld in Verandering*. *Uitg. PMW-Ned.*, Den Haag 1973, pp. 6-18 (PMW = Pauselijke Missie Werken).
75. Oosterbeek, S., Onderwijs en Zending. *Allerwegen* 4 (1973) 1, pp. 27-30.
76. Peppelenbosch P. C. M./Tempelman, G. J., Toerisme en ontwikkelingslanden. *Uitg. Kontakt der Continenten*. Soesterberg 1973, pp. 22-23.
77. Peski, A. M. v., Tegen de klippen op (effekten van kerkelijke hulpverlening). *Remonstrants Weekblad* 32 (1973) 21, pp. 1-6.
78. Verkuyl, J. en Plomp C., Christelijk onderwijs met de wereld als horizon. *Cahiers voor het christelijk onderwijs*. Kampen 1973, 99 pp.
79. Welvaart, verantwoordelijkheid, versoering. *Vastenbrief 1973 van de nederlandse bisschoppen*. *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 46 (1973) april, pp. 193-210.
Zie ook 14, 101, 105, 122, 123, 129, 130, 131, 132, 134.

*Vormen van getuigenis en dienst
Gemeenschapsvormen en apostolaat*

80. Schram, P. L., Kerk Overzee. *Allerwegen* 4 (1973) 1, pp. 22-26.
81. Voorbeelden van christelijke basisgroepen (Brazilië, Congo-Brazza, Malawi). *ID informatiedienst* (1973) 10, pp. 2-4.
82. *Wereld in Verandering*. Christelijke gemeenschappen op zoek naar hun zending. *Uitg. PMW-Ned.* Den Haag 1973, 72 pp.
Zie ook 94, 107, 112.

Theologisch onderwijs

83. Lagerwerf, L., Theological education in Asia and Africa - Some aspects. *Exchange* (1973) 5, pp. 37-46.

Dienst der genezing

84. Jansen, G., The doctor-patient relationship in an African tribal society. *Reflection on medical action in Bomvanaland* (diss.) Assen 1973, 224 p.
85. Scheepstra, G. L., Achtergronden van de medische zending. *Korte doctoraalstudie R.U. Groningen, medische fac., Leeuwarden* 1973, 14 pp.
86. Schulpens, T. W. J., The integration of Church-related medical services in the policy of Tanzania. *Consequences on District Level* (thesis) Kon. Instituut voor de Tropen. Amsterdam 1973, 74 pp.

Oecumenische samenwerking

87. Winsen, G. v., Kerken op zoek naar elkaar. Een reeks van feiten, 1972-1973. *Kroniek van samenwerking tussen Christenen*. *Missieaktie* 28 (1973) 131, pp. 171-179.
Zie ook 93, 102, 106.

B. AFRIKA

Algemeen

88. Afrikamap. Uitg. Ned. Bijbel Genootschap/Ned. Zendingsraad. Amsterdam 1973, 100 pp.
89. Lagerberg, C. S. I. J., De kerk en de verstedelijking in tropisch Afrika. Wereld en Zending 2 (1973) 5, pp. 317-327.
90. Lagerberg, C., De wonderlijke ruil met Afrikanen. Wereld in verandering. Uitg. PMW-Ned. Den Haag 1973, pp. 19-27.
91. Muller, M., Het leven en de leer. Het huwelijk in Afrika en de theologische reflectie er op. Doct. scriptie K.U. Nijmegen, theol. fac., 1973, 177 pp.
92. Schipper-de Leeuw, M., Le Blanc et l'Occident au miroir du roman négro-africain de langue française (des origines au Festival de Dakar 1920-1966). Proefschrift V.U. Amsterdam, fac. der letteren. Assen 1973, 261 pp. Zie ook 8, 45, 50, 54, 55, 56, 81, 83.

Egypte

Zie 57.

Ethiopië

93. Oomen, T., Doop in Angar Gutin vallei. Toenadering koptische en rooms-katholieke kerk. Bijeen 6 (1973) 9, pp. 23-28.

Tanzania

Zie 86.

Uganda

94. Couwenberg, C., Experimenten in "eigentijds kerk-zijn" in West-Oeganda. Id informatiedienst (1973) 10, pp. 5-6.

Zaire

95. Poort, C. v. d., Gamba, een onafhankelijke kerk in Zaire. Een onderzoek naar structuur en funktionering. Proefschrift V.U. Amsterdam. Fac. sociale wetenschappen. Leusden 1973, 496 pp.

Zambia

96. Verstraelen-Gilhuis, G., Waarom Zambia David Livingstone herdacht. Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 462-470. Zie ook 77.

Zuid-/Zuidelijk Afrika

97. Boesak, A., Zwarte Theologie. Voorlopig 5 (1973) 10, pp. 296-300.

98. Houtart, F., Zuidelijk Afrika: socio-politieke analyse. Wereld en Zending 2 (1973) 4, pp. 241-251.
99. Ontwikkelingen in Mozambique. Open brief aan kard. M. Roy. Communiqué inzake gesprekken twee spaanse priesters en verslaggever met kard. Alfrink. Communiqué inzake brieven van kard. Alfrink. Archief v. d. Kerken 28 (1973) 22, pp. 988-998.
100. Paas, S., Tussen Wereldraad en Concordaat. Het protestantisme in Angola. Uitg. Internat. Raad van Christelijke Kerken. 1973, 64 pp. Zie ook 60, 61, 62, 63, 65, 66, 84.

C. AZIE

Algemeen

101. Camps, A., Christelijke gemeenschappen in Azië en ontwikkeling. Wereld in verandering. PMW-Ned. Den Haag 1973, pp. 28-40.
102. Rosin, H., Oecumene in een aziatische context: Jakarta 1975 (5e Assemblee van Wereldraad v. Kerken). Groningen 1973, 13 pp. Zie ook 45, 54, 56, 83.

China

103. Fleming, J. R., Toch een Kerk in China. Zending en Dienst 71 (1973) apr., pp. 10-12.
104. Ladany, L., Kerk en godsdienst in China. Streven 26 (1973) 8, pp. 754-761.

India

105. Dietrich, G., Het ontwikkelingsethos in India en de rol van de godsdienst. Wereld en Zending 2 (1973) 5, pp. 337-359.
106. Gramberg, T.B.W.G., Stap voor stap naar kerkenheid in India. Gemeenschap der kerken 27 (1973) 10, pp. 182-185.
107. Tholens, C. J. A., Gebed en ashram: peilers van kerkvernieuwing in India. Id informatiedienst (1973) 11, pp. 2-5.
108. Verkuyll, J., Bezinning op family-planning in India. Wereld en Zending 2 (1973) 5, pp. 328-336. Zie ook 7.

Indonesië

109. De consultatie tussen de Indonesische en de Ned. Raad van Kerken betr. de verhouding Nederland-Indonesië en de uitwerking daarvan, gehouden van 24-26 juni 1971 te Driebergen. Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 393-407.
110. Jong, S. de, Een javaanse levenshouding. Diss. V.U.-Amsterdam, theol. fac., Wageningen 1973, 193 pp.
111. Kamma, F. C., Dit wonderlijke werk; het probleem van de communicatie, gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw Guinea (Irian

- Jaya) 1855-1972 – een socio-missiologicalische benadering. Zendingsbureau Ned. Herv. Kerk, Oegstgeest 1973.
112. Lumentut, A., Een kerk aan het werk; de christelijke kerk van Midden-Celebes. Toespraak tot synode NHK, dd 20-6-'73. Zendingsbureau Ned. Herv. Kerk, Oegstgeest 1973.
113. Radja Haba, L., Een verhaal: de geestesbeweging in de Timor Kerk. Leidschendam 1972, 4 pp. (ongepubliceerd). Zie Bijeen 6 (1973) 4, pp. 6-8, M. Knoups, Een golf van genezingen.
114. Rikin, W. M., Ngabersihan als knoop in de tali paranti. Bijdrage tot het verstaan van de besnijdenis der Sundanezen. Diss. R.U.-Leiden, theol. fac., 1973, 194 pp.
115. Steenbrink, K. A., Indonesia; review of Indonesian literature on several subjects. Exchange (1973) 4, pp. 48-52.
116. Steenbrink, K. A., Christian faith in an Indonesian environment. Exchange (1973) 5, pp. 2-36.
117. Verkuyl, J., Kort bericht over een reis naar Indonesië 15 mei-16 juni 1973, 31 pp.
Zie ook 77, 139, 140, 141.

Japan

118. Piryns, E. D., Japan en het christendom: een te overstijgen dilemma – Enkele missiologische overdenkingen. Wereld en Zending 2 (1973) 3, pp. 192-204.

Taiwan

119. Kooiman, D., Het probleem Taiwan (Formosa). Wereld en Zending 2 (1973) 4, pp. 252-272.

D. LATIJNS AMERIKA

Algemeen

120. Koetsier, C. H., Die de verdrukten recht verschaft. Op zoek naar een kerk van de armen in Zuid-Amerika. Kampen 1973, 111 pp.
121. Michiels, R., Theologie van de bevrijding. Tijdschrift voor Geestelijk leven 29 (1973) 3, pp. 330-338.
122. Rossum, R. v., Kerk en ontwikkeling in Latijns Amerika. Wereld in verandering. Uitg. PMW-Ned. Den Haag 1973, pp. 41-53.
123. Rossum, R. v., Het vervreemdingsaspect in Latijns Amerika door de Europese kerkelijke hulpverlening. Referaat v. d. cursus rond Vredesweek 1972: macht van Europa-onmacht voor Latijns Amerika. Uitg. COLAM. Roermond 1973, 12 pp.
124. Valk, Th. de, Theology of Liberation. Exchange (1973) 6, pp. 2-51.
125. Vanderhoff, F. P., Plaats en functie van de bevrijdingstheologie in Latijns

Amerika. Wereld en Zending 2 (1973) 2, pp. 131-145.
Zie ook 45, 54.

Caraïbisch Gebied (Suriname: zie onder)

126. Vernooij, J., Evangelische bevrijding in het Caraïbisch gebied. Wereld en Zending 2 (1973) 5, pp. 372-384.
Zie ook 68, 69.

Brazilië

127. Schalkwijk, F. L., Geschiedenis van de classis Pernambuco der Geref. Christelijke Kerk in Hollands Brazilië 1630-1654 AD. Dokt. scriptie V.U.-Amsterdam, theol. fac., Overveen 1973, 104 pp.
Zie ook 81.

Chili

128. Rossum, R. G. v., Nabeschouwing op Chili's zwarte september. Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 414-424.

Guatemala

129. Guatemala: ontwikkeling of bevrijding. Schrijvers van een groep missionarissen in Guatemala. Uitg. Aktie Guatemala-Deinse (België), 12 pp.

Suriname

130. Jansen, P. en Jansen-van Nes, D., Arm Suriname, land van onmogelijkheden. Uitg. Actuele Informatie no. 21. Voorburg 1973, 44 pp.
I.o.v. Interk. Vredesberaad, Justitia et Pax, NOVIB en Pax Christi-Ned.
131. Janssen, L. H., Lagerberg, C. en Camps, A., Het ontwikkelingswerk van de katholieke kerk in Suriname (II). Uitg. Centraal Missie Commissariaat-Den Haag/Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken-Tilburg. Tilburg 1973, 43 pp. + bijl.
132. Lagerberg, C. S. I. J., Het ontwikkelingswerk van de Katholieke Kerk in Suriname (I). Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken. Tilburg 1973, 29 pp. + bijl.
133. Raalte, J. v., Secularisatie en zending in Suriname. Over het secularisatieproces i.v.m. het zendingswerk van de Evang. Broedergemeente in Suriname. Proefschrift Joh. Calvijnstichting, Kampen. Wageningen 1973, 276 pp.
134. Wat gebeurt er in Suriname? De rol van de kerken. Uitg. Suriname Aktie '73. Utrecht 1973, 22 pp.
135. Zeefuik, K. A., Hernhutter Zending en Haagsche Maatschappij 1828-1867. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname, diss. R.U. theol. fac., Utrecht 1973, 192 pp.
136. Ziel, H. F. de, Johannes King life at Maripaston. The Hague 1973, 142 pp.

E. NEDERLAND

Algemeen

137. Statistische gegevens betr. Nederlandse Missionarissen per 1 jan. 1972. Uitg. PMW-Ned. Den Haag 1973, 44 pp.
138. Steenbrink, K. A., Kroniek-Missiologie in Nederland. Wereld en Zending 2 (1973) 4, pp. 297-306.

Zuid-Molukkers

139. Berg, J., Kerend getij. Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 408-413.
140. Kuijter, K. de, De weg van de Zuidmolukkers. Dokt. scriptie K.U. Nijmegen, theol. fac., 1973, 136 pp.
141. Voorstellen m.b.t. problematiek van de Zuid-Molukkers in Nederland, uitgebracht door de werpgroep Indonesië v. d. Raad van Kerken in Nederland. Utrecht 1973, 13 pp. / Wereld en Zending 2 (1973) 6, pp. 393-407. Zie ook 38, 109.

Jaarverslagen

142. Centraal Missie Commissariaat. Jaarverslag 1972. Den Haag 1973, 31 pp. + bijl.
143. Centraal Missionair Beraad Religieuzen. Verslag over 1973. Den Haag 1973, 16 pp.
144. De Hervormde Zending in 1972. Jaarverslag van de raad voor de zending der nederlandse hervormde kerk en de gereformeerde zendingsbond. Oegstgeest/Zeist 1973, 256 pp. + map met kaartjes.
145. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Jaarverslag 1972. Utrecht/Leiden 1973, 25 pp.
146. Interuniversitair Instituut Normen en Waarden in de samenleving. Jaarverslag 1972. Rotterdam 1973, 33 pp.
147. Jaarverslag 1972. Cebemo. Centrale voor bemiddeling bij medefinanciering van ontwikkelingsprogramma's. Den Haag 1973, 40 pp.
148. Verslag 1970-1972. ICGO. Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten. Utrecht 1973, 75 pp.
149. Kontakt der Kontinenten, Soesterberg 1973, 40 pp. Zie no's 48,76.
150. Nederlandse Missieraad. Jaarverslag 1972. 's-Hertogenbosch 1973, 31 pp.
151. De Nederlandse Zendingsraad 1971-1972. Amsterdam 1973, 83 pp.
152. Oriëntatie 1972-1974 - zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Uitg. Zendingencentrum Baarn in opdracht van Generale Deputaten voor de zending (Centraal Orgaan), 1973, 127 pp. + map met kaartjes.
153. Zending in Suriname. Jaarverslag 1972. Zendingsgenootschap der Evangelische Broedergemeente, Zeist 1973, 30 pp.

Aan dit nummer werken mee:

H. van Beek,

sinds 1965 werkzaam in Madagascar, eerst bij het christelijk middelbaar onderwijs, uitgezonden door de Société des Missions Evangéliques de Paris; thans secretaris van de Synode van de Kerk van Jezus Christus.

J. Schrama,

priester bij de religieuze gemeenschap van de missionarissen van het H. Hart; gepromoveerd in Rome in 1961; van 1962-1973 werkzaam in de Filipijnen, eerst in de agrarische sector, daarna als docent in Manilla; momenteel missiesecretaris van het bisdom Haarlem.

A. de Groot,

gepromoveerd in Rome in 1954; was daarna o.a. directeur van het centrum Kontakt der Kontinenten in Soesterberg en is vanaf 1968 Provinciaal van de missionarissen van het goddelijk Woord (S.V.D.).

J. van Lin,

studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen; doctoraal missiologie 1969; promoveert binnenkort in Nijmegen op een proefschrift over ontwikkelingen van de theologie der godsdiensten in de wereldzendingen; secretaris Pauselijke Missiewerken Den Haag.

J. M. van Engelen,

studiesecretaris Nederlandse Missieraad; docent missionaire opleiding aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

L. Lagerwerf,

studeerde niet-westerse sociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en is thans stafid van de afd. missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden.

Ter inleiding

Het uitroepen van 1974 tot bevolkingsjaar door de V.N., met als hoogtepunt de internationale bevolkingsconferentie in augustus van dit jaar te Boekarest, vormde voldoende aanleiding om in dit nummer de bevolkingsproblematiek vanuit een christelijke optiek te belichten.

Het rooms-katholieke standpunt, dat nog in beweging is, vindt men terug in twee bijdragen, namelijk van prof. Bertholet en dr. Lagerberg. De eerste bijdrage is een (officieuze) samenvatting van het symposium dat in januari 1974 te Tilburg werd gehouden over het bevolkingsprobleem en de katholieke verantwoordelijkheid. De tweede is een uitwerking van de sociale ethiek, die het gevolg moet zijn voor een kerk die zich de toekomst van de mensheid zo helder mogelijk voor ogen stelt.

Dr. R. M. Fagley, die in de oecumenische beweging met zulk een intense aandacht deze problematiek volgt, geeft in zijn beschouwing een boeiend overzicht van de verschillende aspecten van het bevolkingsvraagstuk die in de recente geschiedenis tevoorschijn kwamen en binnen het blikveld kwamen te leggen. Maar bovendien laat hij zien hoe, eerst aarzelend en dan steeds meer bewust, er een consensus gegroeid is in de kring van het wereldprotestantisme, een consensus die de dialoog met de rooms-katholieke visies op deze problematiek veronderstelt en nodig maakt.

Prof. Rothuizen, de ethicus uit Kampen, gaat in dit nummer nog wat dieper in op de ethische problematiek waarvoor wij gesteld worden bij de bezinning op het bevolkingsvraagstuk. Dit artikel is het resultaat van vele discussies waaraan hij deelgenomen heeft.

Verder vindt u in dit nummer een kort informatief stukje over het Inter-universitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica en enkele boekbesprekingen.

C. S. I. J. Lagerberg
J. Verkuyl

Bevolkingsproblemen en Katholieke verantwoordelijkheid ¹⁾

I. INLEIDING

Van 14 tot 19 januari 1974 werd te Tilburg een internationaal symposium gehouden over de bijdrage, die de Katholieke Kerk, in de breedste zin van het woord, zou kunnen leveren aan de oplossing van het bevolkingsprobleem. De katholieke wereld schijnt na het uitkomen van de omstreden pauselijke encyclick *Humanae Vitae* verlamd te zijn bij de aanpak van dit probleem. En toch toonde de Katholieke Kerk (de encyclick *Populorum Progressio* getuigt daarvan) voortdurend en op allerlei niveaus grote bezorgdheid voor de ontwikkeling van de volkeren. Wat het bevolkingsprobleem betreft is er echter een groepering, ook onder de kerkelijke leiders, die de waarheid, d.w.z. de feiten en cijfers niet zien of niet wil zien. Het vasthouden aan een statische interpretatie van de natuurwet, waaruit het verbod van kunstmatige geboortebeperving volgt, brengt sommigen er zelfs toe de bevolkingstoename als probleem te ontkennen omdat het een natuurlijke ontwikkeling zou zijn.

Humanae Vitae was dus een van de onderwerpen van gesprek. Aan de analyse van het katholieke standpunt in het symposium ging een onderzoek van de demografische feiten vooraf, geplaatst in het kader van de totale ontwikkeling van mens en maatschappij, met name de landen van de Derde Wereld.

II. DE FEITEN EN DE PROBLEMEN VAN BEVOLKINGSTOENAME

In het begin van onze jaartelling waren er ongeveer 100 miljoen mensen op aarde, in 1850 1 miljard, in 1925 3 miljard en in 1962 4 miljard; de sneeuwbal werd niet alleen steeds dikker, maar rolde ook sneller. De groeisnelheid van de wereldbevolking bedroeg in 1970 2% en dat betekent een verdubbeling van die bevolking in 35 jaar. Een groeisnelheid van 3% (die geldt voor een aantal ontwikkelingslanden) betekent een verdubbeling in 24 jaar. Wat dat zou betekenen voor het jaar 2100 of 2200

kan men aan ieders fantasie overlaten, maar duidelijk is dat het aantal moet dalen hetzij door minder geboorten of méér sterfte. Het laatste is niet menselijk.

De toename verschilt in de Derde Wereld en in de westerse landen, waar een stabilisatie in de geboorten is opgetreden. Ook binnen de Derde Wereld is er verschil. In de Derde Wereld bedraagt de toename 2.5%-3%. In Latijns Amerika is het 2.9%, maar in sommige landen zoals Honduras is het 3.5%. Vooral in Latijns Amerika komt daar nog het migratieprobleem bij.

In Azië, waar de helft van de wereldbevolking leeft, is de toename enorm. India krijgt er bijvoorbeeld elk jaar het inwonertal van Nederland bij. De toename voor Zuid-Oost Azië is 2.9%.

Afrika schijnt te liggen onder de 2.5% toename, maar het geboortecijfer is 4.6% en de betrekkelijke geringe toename is dan ook te 'danken' aan een sterftcijfer van 2.1%.

Bij deze cijfers moet men zich echter realiseren, dat het gaat om mensen en hun problemen. Deze problemen liggen niet alleen in het persoonlijke of het gezinsvlak, maar ook op nationaal en zelfs op mondiaal niveau. Op het niveau van het land gaat het om een niet te beheersen structurele werkeloosheid, voortkomend uit een te geringe groei van productie en inkomen, die weer samenhangt met een tekort aan besparingen. Dit brengt een onevenwichtige inkomstenverdeling mede en dat betekent voor velen gebrek aan goede behuizing, gezondheidszorg, voeding, en onderwijs. Het probleem van een uit de hand gelopen urbanisatie met zijn verslechterde levensomstandigheden komt daar nog bij.

Op het mondiale niveau leidt het tot de problematiek van milieuvervuiling en de uitputting van grondstoffen. Het bevolkingsprobleem verbreedt ook de kloof tussen rijke en arme landen.

Op het niveau van het gezin betekent het in brede lagen de diepste armoede. De waardigheid van de vrouw is in het geding, abortus komt veel voor, kinderen zwerven onverzorgd rond, de man heeft geen werk en als er al geen wanhoop is dan ontbreekt toch elke verwachting van verbetering. Juist hier is duidelijk dat ontwikkeling en gezinsplanning dienen samen te gaan.

Hinderpalen voor gezinsplanning en bevolkingspolitiek

Op zulk een delicaat terrein als het gezins- en huwelijksleven heeft men te maken met waarden en normen, die diep in de mens en in de maatschappij verankerd liggen. Ook als deze onder de druk der tijden veranderen, dan kan dit toch aanzienlijk tijd kosten. Een voorwaarde voor de verlaging van het geboortecijfer is in de eerste plaats een verlaging van het cijfer van de kindersterfte. Op zekere termijn betekent dit natuurlijk een bevolkingstoename. Een tweede punt is dat er sociale zekerheid moet zijn voor de ouders, willen zij hun kindertal beperken. Verder moet de rol van de vrouw veranderen; als zij hoofdzakelijk als moeder gewaardeerd wordt, is de kans op verandering niet groot. De huwelijksleeftijd moet verhoogd worden; men moet zeker zijn van het voortbestaan van de eigen familie-, stam- of religieuze groepering. De deelnemers aan het symposium gaven een haast eindeloze reeks van voorbeelden, waaruit remmingen bleken voor gezinsplanning en ook voor een nationale geboortepolitiek.

III. PROBLEMEN, DIE SAMENHANGEN MET SNELLE, ONGECONTROLEERDE BEVOLKINGSGROEI

Snelle bevolkingsgroei schept ernstige problemen omdat zij een hinderpaal vormt voor rechtvaardige, menselijke verlangens en doeleinden, zowel op het micro-niveau van individu en gezin als op het macro-niveau van nationaal, regionaal en zelfs mondiaal verband. Ofschoon vele gevolgen op dit ogenblik zeer pijnlijk gevoeld worden, zal ongetwijfeld een groter aantal op wat langere termijn een zorg voor de mensheid worden. On *het nationale vlak* dreigen ze de doeleinden van vele ontwikkelingsplannen onhaalbaar te maken en op die manier de inspanningen van overheden voor een menselijker toekomst van de volkeren te niet te doen. Voorbeelden van deze problematiek liggen voor bijna elke menselijke activiteit voor het grijpen:

– wanneer een overheid middelen en wegen zoekt voor de financiering van ontwikkeling, wordt zij geconfronteerd met het feit, dat de bevolkingsdruk belet het niveau van nationale besparingen te bereiken, dat zonder die druk mogelijk was geweest. Bovendien dienen jaar na jaar grote gedeelten van de besparingen (of, zo men wil, van de ontwikkelingshulp) besteed te worden om de gevolgen van de bevolkings-

groei op te vangen en *niet* om het inkomen per hoofd te verbeteren. Dit belet uiteraard een stijging van het inkomen, zoals men dat verwacht of gepland had en blokkeert langs verschillende weg het bereiken van een evenwichtiger en rechtvaardiger inkomensverdeling.

- Het is onmogelijk de vereiste werkgelegenheid te scheppen als een toenemend aantal jongeren zich bij de werkbare bevolkingsgroep voegt. Een ongunstige verhouding tussen de actieve en niet-actieve bevolking verzwaaert de last, die op de actieve groep rust.
- Als men tracht de droevige omstandigheden te verbeteren, die men herhaaldelijk constateert voor de brede massa van de bevolking op het gebied van behuizing, gezondheid, opvoeding, welzijnszorg en sociale verzekering dan ervaart men op bijzonder pijnlijke wijze het feit, dat men door de buitensporige bevolkingstoename zelfs niet in staat is de middelen te verschaffen, die voorkomen dat het bereikte peil daalt beneden het bestaande, ontoereikende niveau.
- De voedselproductie voldoet niet aan de toegenomen vraag en het is niet mogelijk zorg te besteden aan een evenwichtiger voedselpakket.
- Onder de druk van de bevolkingstoename verergert in vele landen de uitputting van onvervangbare grondstoffen en de verslechtering van het milieu door vervuiling, erosie en geluidshinder op evenredige wijze.
- Politieke spanningen worden zichtbaar als de bevolkingsdruk er toe leidt dat de strijd om schaarser wordende middelen zich richt op het monopoliseren van macht, aanzien en welzijn, en als een snelle bevolkingstoename door sommige ethnische of religieuze groeperingen wordt gezien als middel om een positie van politieke macht te verwerven.
- Ongelijke bevolkingstoename in verschillende streken leidt tot een wanverdeling van bevolking over het nationale grondgebied en vormt een van de meest ernstige oorzaken van ongelijke inkomensverdeling.
- Te snelle bevolkingsgroei is blijkbaar bevorderlijk voor criminaliteit en staat in de weg aan het bestrijden van misdadigheid en aan reclasering.
- In het algemeen verlaagt deze het levenspeil en verhindert emancipatie van vrouwen, jeugd, trekarbeiders en minderheden.
- Het is, kortweg, een van de belangrijkste hindernissen voor het handhaven en bevorderen van de mensenrechten en voor de verwezenlijking van integrale menselijke ontwikkeling.

Op *mondiaal niveau* zijn de problemen hier eenvoudiger of minder acuut, al worden zij blijkbaar scherper gevoeld door hen die zich bezighouden met problemen op een langere termijn en zelfs met het voortbestaan van den mensheid.

- Vooral in de meer welvarende landen zijn vraagstukken van milieu-beheer (vervuiling, geluidshinder en erosie) en van de uitputting van onvervangbare grondstoffen een zaak van ernstige, toenemende zorg.
- In de minder ontwikkelde gebieden komt daarbij de terechte vrees, dat men niet alleen zal lijden van de milieucrisis in en door de rijke landen, maar ook dat men zal verliezen in de wedloop, om de schaarse, onmisbare grondstoffen.
- En – last but not least – ziet men dat de bevolking het sterkste toeneemt in de armste gebieden, waar men het minst beschikt over kennis, middelen en grondstoffen.

Ondanks de geweldige inspanning om de welvaarts kloof tussen rijk en arm te dichten, neemt deze toe. En, behalve dat dit een punt is van ernstige, morele zorg, heeft het de meest ernstige gevolgen voor de internationale samenwerking tussen rassen en volken van een wereld, die elke dag kleiner wordt.

Op het *niveau van het gezin* kan men de problematiek die direct samenhangt met de bevolkingstoename, als volgt samenvatten:

- Wijd verbreide en diepe armoede daar, waar het gezinsinkomen onvoldoende is om te voorzien in de noden van een groeiend aantal gezinsleden.
- Een toenemende moedeloosheid bij ouders, die niet rond kunnen komen, met daarbij de spanningen die het huwelijks- en gezinsleven bedreigen.
- Een neiging tot fatalisme bij hen, voor wie de moeilijkheden onoverkomelijk worden.
- De onmogelijkheid te voorzien in toereikende behuizing, gezondheidszorg en opvoeding.
- Het onvermogen te zorgen voor voldoende voeding met alle daaraan verbonden gevolgen van ondervoeding voor lichaam en geest.
- Het verlaten van kinderen en hoge criminaliteit.

- Achteruitgang van de gezondheid van de vrouw, door te talrijke en te snel opeenvolgende geboorten.
- Een toename van het aantal kinderen onder de armste bevolkingsgroepen ten gevolge van de hoge kindersterfte.

Om deze problemen effectief te kunnen aanpakken moet men zich realiseren, dat zij, zowel structureel als psychologisch, samenhangen met het gehele maatschappelijk patroon.

Bij het zoeken naar een oplossing gaat het blijkbaar om een totale inspanning op sociaal-economisch gebied van alle betrokkenen. Gezinsplanning en bevolkingspolitiek beide *moeten* beschouwd worden als *integrale* en *noodzakelijke* componenten.

IV. FACTOREN, DIE DE UITVOERING VAN GEZINSPLANNING EN BEVOLKINGSPOLITIEK IN DE WEG STAAN

Moeilijkheden en hindernissen zijn onvermijdelijk bij de uitvoering van gezinsplanning en bevolkingspolitiek.

Uit de gezamenlijke ervaring van de deelnemers bleek duidelijk dat deze op elk niveau en in elke sector te verwachten zijn.

Zeker in een situatie waarin de gehele maatschappijverandering nog voor de deur staat of in een beginfase verkeert, kan men er zeker van zijn dat het bestaande *waardenpatroon*, de *doeleinden* die men nastreeft, de *verwachting* en de houding die men heeft, losraken van de snel-veranderende werkelijkheid.

Waarden en normen, die onveranderlijk schenen, blijken in hun tegendeel te verkeren. In een periode van maatschappelijke verandering blijken bestaande structuren op verschillende terreinen plaats te maken voor nieuwe patronen. Bekende klasse- en kaste-indelingen worden door een andere maatschappelijke gelaagdheid vervangen, de verdeling van macht, welvaart en inkomen verandert en een afwijkende verdeling van de bevolking over een land, een andere leeftijdsverdeling en gewijzigde afhankelijkheidsverhoudingen worden een feit.

Hier volgt een opsomming, die niet eens uitputtend is, van gevolgen, waarmede men rekening moet houden.

- Als men gewend is aan een hoog sterftecijfer, vooral van kleuters en baby's, dan blijft aanvankelijk, ook bij verbetering van de gezond-

heidszorg, het geboortecijfer hoog, omdat dit nog gebaseerd is op de vroegere verliezen.

- In de onderste lagen van een arme maatschappij dragen kinderen bij in de verwerving van het inkomen. "Zij hebben slechts één mond om te voeden maar twee handen om te helpen" met allerlei werk om te voorzien in de grootste nood.
Deze situatie verandert snel en kinderen kunnen dan een financiële last worden, ook al zal de houding van de ouders minder snel veranderen dan de maatschappelijke situatie.
- In een wereld waarin men om tal van redenen gewend was aan een hoog sterftecijfer, zodat er geen sprake was van bevolkingstoename, was het begrijpelijk dat kerkelijke en wereldlijke overheden aandrongen op grote gezinnen.
Deze traditionele houding, die tot uiting komt in een nationale en kerkelijke ideologie, in wetgeving e.d. zal niet op slag veranderen, als het er niet meer om gaat in aantal toe te nemen, maar het aantal te beheersen.
- In maatschappijen waarin nog geen voorzieningen zijn voor sociale zekerheid, vangt de familie alle situaties van armoede, ziekte, ouderdom e.d. op, die in ontwikkelde maatschappijen worden ingedeekt door wet en dienstverlening. Alleen in een samenleving waar die voorzieningen redelijk zijn, mag men verlangen dat ouders afzien van grote gezinnen.
- In vele landen bestaat een wankel evenwicht tussen radicale, etnische, religieuze en politieke groeperingen. Toename van de aantallen kan dan gemakkelijk gepropageerd worden om - de anderen - te overtroeven. Op het niveau van het gezin en op dat van de overheid beide kan men uit pure angst weigeren mede te werken aan family-planning of bevolkingspolitiek.
- In de meeste ontwikkelingslanden bevordert het maatschappelijk patroon de positie van de man meer dan die van de vrouw. Afgezien van de overweging of dit in een bepaalde situatie juist was, moet men er nadruk op leggen dat dit met een voortgaande ontwikkeling verandert. Toch blijft het feit dat mannen vasthouden aan hun dominerende positie. Maar deze houding wordt regelrecht schadelijk als er gelegenheid geschapen wordt voor vrouwen om een rol te spelen op de verschil-

lende levensterreinen. Een dergelijke houding staat natuurlijk ook in de weg aan veranderingen binnen het gezin, die dikwijls al geruime tijd noodzakelijk waren. Een dergelijke verandering is bijvoorbeeld de overgang van de traditionele 'Grossfamilie' naar het kleine nucleaire gezinstype.

Juist de dominerende rol van de man is dikwijls een hinderpaal bij geboortebeperving.

- Geheel in overeenstemming met het rolpatroon van man en vrouw, ligt in vele samenlevingen de nadruk op het vereiste dat een meisje jong huwt en ondergeschikt is aan haar echtgenoot, om zodoende veel kinderen voor te brengen. Met vooruitgang komen echter tevens ontwikkelingsmogelijkheden voor de vrouw buiten het gezin. Tegelijkertijd verandert de voorkeur voor een groot gezin in die voor een klein. Niettemin wijkt de traditionele houding moeilijk en blijft dus een te snelle bevolkingsgroei bevorderen en een bevolkingspolitiek belemmeren.
- Uit overwegingen van uiteenlopende aard, economisch, religieus of traditioneel, bestaat er tenminste in een aantal ontwikkelingslanden een uitgesproken voorkeur voor het hebben van zoons, terwijl tegelijkertijd de dochters worden achtergesteld. Deze houding kan leiden tot een abnormaal hoog sterftecijfer van meisjes-baby's. Maar het leidt bovendien tot een verhoogd kindertal, omdat ouders nu eenmaal een bepaald aantal zonen willen hebben, ook al worden er eerst meisjes geboren.
- De uitvoering van family-planning-programma's kan gehinderd worden door moeilijkheden, voortkomend uit taalproblemen, klasseverschillen, afstanden e.d.
- In *internationaal verband* werd vermeld dat het dikwijls de rijke landen en de rijke groeperingen in een land aan werkelijke interesse ontbreekt de arme landen en de arme lagen te helpen. Zij verkeren in de beste positie om te helpen, maar het ontwikkelings- en bevolkingsproblemen raakt hen niet.
- Anderzijds zijn vele overheden of personen in verantwoordelijke posities in arme landen onvoldoende op de hoogte van de ernst van het bevolkingsprobleem; zij menen dan dat een grote bevolking ook grote macht betekent. Anderen menen dat de demografische cijfers niet voldoende betrouwbaar zijn om in te grijpen. Weer anderen vrezen te ge-

raken in de positie van de tovenaarsleerling, die een in gang gezet proces niet meer beheerste. Extremisten van links en van rechts vrezen, dat door een op gang komende ontwikkeling het verzet tegen de huidige machtspositie zal wegvallen. In vele kringen beschouwt men geboortebeperving als een duister, imperialistisch complot tegen de arme landen. In enkele gevallen staat de bevolkingsgrootte inderdaad niet in verhouding tot de mogelijkheden van een land, maar zelfs in een dergelijke situatie dient men zich op de gevolgen van bevolkingstoename te bezinnen.

V. EEN HERBESCHOUWING VAN DE KATHOLIEKE SEXUELE EN SOCIALE MORAAAL

Na *Humanae Vitae* lijkt de Katholieke Kerk niet de eerst geroepene om bevolkingsproblemen in beschouwing te nemen. Na *Humanae Vitae* schijnt zich in dit opzicht een verlamming van de katholieken te hebben meester gemaakt. Bevolkingsproblemen zijn betrekkelijk nieuw in termen van theologisch denken: zij moeten bovendien benaderd worden in een gezamenlijke aanpak van moralisten, economen, van sociale en van medische deskundigen. Het probleem kan niet geïsoleerd worden van een brede, maatschappelijke ontwikkeling, die de wereld sinds twee eeuwen in haar greep heeft. Samenleving en family-systemen vertonen onderlinge verschillen, ook naargelang de verschillende ontwikkelingsfasen en de oude opvattingen over seksuele moraal dienen in het licht van die alomvattende veranderingen gezien te worden.

Een evaluatie kan dan leiden tot een nieuwe interpretatie van waarden, die reeds geruime tijd noodzakelijk is.

a) *Contraceptieve middelen*

Tegenover de strikte uitleg van *Humanae Vitae* kan men tenminste drie andere opvattingen stellen. De eerste twee zou men pastoraal kunnen noemen. Zij blijven binnen de interpretatie-ruimte van *Humanae Vitae*.

– Het meest conservatieve standpunt gaat ervan uit dat contraceptie een kwaad is. Maar omdat men in geval van twee kwaden moet kiezen voor het minste, kan men, als periodieke onthouding onmogelijk is, ter vermijding van bijvoorbeeld abortus, sterilisatie of indirecte gevol-

gen als extreme armoede tot het gebruik van kunstmatige middelen overgaan. Dit kan in toenemende mate voortkomen uit het boven omschreven transformatieproces.

– Een wat meer positieve formulering van au fond hetzelfde standpunt houdt in dat een handelwijze, die rekening houdt met alle omstandigheden, kan en moet gezien worden als een daad, die het beste alternatief kiest. Dit is in wezen positief.

Zij die kiezen voor een ongenueanceerde uitleg van *Humanae Vitae* (art. 14 en 15), lopen niet alleen het risico het contact met de werkelijkheid te verliezen, maar moeten zich ook bewust zijn van de verantwoordelijkheid, die zij op zich laden voor de kwade gevolgen.

Mensen, die in volledig verantwoordelijkheidsbesef om ernstige redenen en rekening houdend met de omstandigheden, besluiten tot het gebruik van contraceptieve middelen, behoeven zich niet moreel belast te voelen. God verlangt niet het onmogelijke.

– Het derde gezichtspunt wordt gedeeld door een groot en groeiend aantal theologen. Dezen staan kritisch tegenover *Humanae Vitae* om formele en materiële redenen.

Formeel bezien, omdat het gezag van de encycliek veelal te absoluut gesteld wordt en geen rekening houdt met de weloverwogen en deskundige meningen van andere kerkleden zoals bisschoppen, theologen, moralisten, maatschappelijke deskundigen en de gedeelde gewetensovertuiging van de echtgenoten.

Materieel bezien, omdat de encycliek zich baseert op een strikt-statische en ongenueanceerd-traditionele uitleg van de natuurwet, die misschien in het verleden van toepassing was, maar onaanvaardbaar is in een wereld, die sterk dynamisch is en zich integreert. Vanuit deze dynamiek en onderlinge verbondenheid is het onmogelijk op zulk een dwingende wijze verband te leggen tussen de seksuele daad en voortplanting. Volgens de beste katholieke traditie is natuurwet datgene wat duidelijk is voor de ogen van de rede. In deze gedachtengang wordt periodieke onthouding slechts aanbevolen als een ideaal, dat bezien moet worden in het licht van specifieke eisen of omstandigheden.

Is dat niet mogelijk vanwege redelijke menselijke verlangens zoals trouw en huwelijksstabiliteit of vanwege evenwichtige bevolkingsgroei dan moet men omzien naar een andere methode.

Daarbij moet men echter onderscheid maken naar de motieven, die in het spel zijn: egoïsme of het verlangen, een verantwoorde oplossing te vinden voor de dringende problemen van gehuwde mensen.

b) *Abortus*

Abortus als middel tot bevolkingsbeperking is onaanvaardbaar. Het doel van bevolkingsbeperking is het veilig stellen van het recht van alle menselijke wezens om een volledig menselijk leven te leiden. Moreel is niet alleen een verbod van kunstmatige abortus ter sprake, maar tevens een positieve verplichting – zo veel mogelijk – de oorzaken weg te nemen, die tot abortus leiden. In de praktijk is de harde onbuigzame houding van de Kerk tegen contraceptie een belemmering in de strijd tegen abortus. Dat is ook de veroordeling van ongehuwde moeders door vele christenen, een houding, die veranderd moet worden. Aanstaaende moeders in moeilijkheden dienen geholpen te worden en de mogelijkheid kinderen te adopteren dient te worden verruimd. Meer algemeen, armoede als oorzaak van abortus moet op alle niveaus effectief bestreden worden met insluiting van efficiënte programma's van family-planning.

Elke vorm van directe of indirecte bevordering van abortus is in strijd met de meest elementaire menselijke rechten. Een geheel andere oorzaak is overigens of de overheden abortus dienen te beschouwen als een misdaad, die te allen tijde bestraft moet worden.

De samenleving in het algemeen en de overheid in het bijzonder moet het ongeboren leven beschermen. "Het best mogelijke" is in zulk een situatie afhankelijk van de overtuiging en de overeenstemming van de bevolking. Als op grond van de bijzondere situatie en om verschillende redenen de wetgever besluit onder bepaalde voorwaarden niet tot vervolging over te gaan, moet tenminste al het mogelijke gedaan worden om de oorzaken van abortus weg te nemen. Het opheffen van de strafbaarheid betekent echter niet, dat abortus wordt 'geliberaliseerd' of 'gewettigd'.

c) *Sterilisatie*

Er moet een scherp onderscheid gemaakt worden tussen abortus om medische of om andere redenen.

Als sterilisatie (vasectomie) de beste medische maatregel is om de gehele

gezondheid (biologisch, psychosomatisch en mentaal) veilig te stellen, kunnen er vanuit de klassieke kerkelijke leer geen ernstige problemen zijn. De organen zijn er voor de mens en niet omgekeerd.

Vele moralisten en artsen zouden echter een stap verder willen gaan: als sterilisatie de enige effectieve methode is om de eensgezindheid of de stabiliteit van een huwelijk te behoeden of te herstellen, dan kunnen dit geldige redenen zijn. Maar telkens weer wordt de vraag gesteld: "Waarom zou dan sterilisatie, uitgevoerd uit vrije wil, een verboden, immorele daad zijn, als verantwoord ouderschap en de bevolking als geheel zich categorisch tegen verdere voortplanting verzetten?" Wij moeten geen al te haastig verdedigend antwoord geven. Voor beide standpunten zijn goede argumenten te vinden. Maar men moet er de nadruk op leggen, dat willekeurige sterilisatie uit eng-egoïstische redenen dient te worden afgewezen. Juist in de gevallen, waarin andere, minder drastische maar niettemin effectieve middelen beschikbaar zijn, hetzij voor medische behandeling, hetzij voor een verantwoord ouderschap, moet men de oplossing niet zoeken in een onherstelbare vorm van sterilisatie.

Gedwongen sterilisatie tegen de wil van een echtpaar en zonder hun instemming is een ernstige inbreuk op de mensenrechten.

In vele culturen wordt sterilisatie gezien als een zeer ernstige ingreep, in andere wordt het gemakkelijker aanvaard als er juiste motieven voor zijn. Een overheid zou zich tenminste moeten onthouden van pressie en dwang. Niet alleen overwegingen van de morele bestemming van de mens, maar ook sociaal-psychologische redenen pleiten voor het nalaten van pressie op zulk delicaat terrein.

Niettemin moet de Kerk voorzichtig zijn wanneer landen met een zeer ernstig bevolkingsprobleem sterilisatie aanbevelen aan burgers, voor wie het niet verantwoord is kinderen te verwekken. Deze voorzichtige en respectvolle houding van de officiële kerk verdient vooral overweging als de Kerk (in brede zin) niet voldoende getracht heeft de mensen bij te brengen wat een vrij en verlicht ouderschap kan zijn en wat de juiste oplossing is voor een acuut bevolkingsprobleem.

d) *Bevolking en mensenrechten*

Bijna gelijktijdig met het Symposium over Bevolkingsproblemen en Katholieke Verantwoordelijkheid werd in Amsterdam het V.N. Symposium

over Bevolking en Mensenrechten gehouden. Dit leidde tot een korte verklaring over het ouderschap.

De verklaring over de mensenrechten, door de V.N. aangenomen op 10 december 1946, legde nadruk op de politieke, burgerlijke, culturele en godsdienstige vrijheid. Wat nu in de ontwikkelingslanden met grote urgentie op het spel staat, is: het recht op voeding, het recht verlost te worden van acute armoede en haar gevolgen. De verwerkelijking van die rechten wordt o.a. bedreigd door een buitensporige bevolkingsgroei. Ook al erkent men dat een geweldige ontwikkelingsinspanning op die terreinen noodzakelijk is, dan nog is het bijzonder onwaarschijnlijk dat die menselijke grondrechten gerealiseerd kunnen worden zonder de snelheid van de bevolkingsgroei te vertragen.

Alle politiek van bevolkingsbeperking, tenslotte, is afhankelijk van de beslissing van individuele echtparen. Er valt daarom op goede gronden te pleiten voor goede kennis, opleiding, en dienstverlening inzake verantwoord ouderschap als een mensenrecht, zowel in persoonlijk als in maatschappelijk opzicht. (Vgl. de verklaring van de V.N.-conferentie te Teheran in 1968). Wat een bevolkingspolitiek betreft dient alle druk en dwang tot op het minimum vermeden te worden en dient niet in conflict te komen met persoonlijke rechten, geïnterpreteerd vanuit een maatschappelijke verantwoordelijkheid.

e) *De taken van Overheid, Kerk en Gezin in een bevolkingspolitiek*

De uiteindelijke beslissing over het aantal en de spreiding van de geboorten ligt bij de ouderen. Dit betekent echter niet dat Kerk en Staat geen rol hebben bij de besluitvorming in het gezin. De beslissing over het aantal kinderen moet genomen worden in volle maatschappelijke verantwoordelijkheid voor het gezin en samenleving.

Op dit terrein van opvoeding tot maatschappelijke zedelijkheid, heeft de kerk een bijzondere verantwoordelijkheid en ze moet alle beschikbare middelen gebruiken om de mensen bewust te maken van het bevolkingsprobleem: in formele en informele opvoeding in ontwikkelingsprogramma's die van de kerk uitgaan, via de massamedia, in de begeleiding van huwelijken, door prediking en godsdienstonderricht.

Het is de plicht van de overheid de beslissing van het gezin te beïnvloeden

door het geven van informatie, door dienstverlening bij de voorziening in gezinsplanning en door aanmoediging van particuliere organisaties op dit terrein. De overheid kan ook maatregelen nemen die geboortebeperking bevorderen en zelfs kan zij geneigd zijn druk of dwang uit te oefenen bij extreme bevolkingsproblemen.

Druk en dwang moeten vermeden worden. Dit houdt in dat de overheid zich moet concentreren op een directe en indirecte bevolkingspolitiek. Als echter overheidsmaatregelen druk en zelfs dwang inhouden, dan ligt de bewijslast voor de noodzaak van die maatregelen bij de overheid en het oordeel van de samenleving moet rekening houden met het gehele pakket van maatregelen en met de situatie van uiterste noodzaak, voortgekomen uit de bevolkingsgroei. Het peilen van de publieke opinie is gemakkelijker in een democratie dan bij een meer autoritair regiem.

Niettemin is dwang in de vorm van kunstmatige abortus of van onvrijwillige sterilisatie nooit aanvaardbaar en druk, die reeds geboren kinderen schaadt of de armen discrimineert, is niet te rechtvaardigen.

De meest opbouwende bijdrage van de kerk met het oog op druk en dwang ligt in samenwerking met de overheid in een positieve benadering. In dat geval wordt verzet tegen buitensporige druk en dwang overtuigender.

VI. AANBEVELINGEN

Zoals reeds benadrukt werd, vormt bevolkingspolitiek een wezenlijk onderdeel van een totale ontwikkelingspolitiek. Zulk een politiek omvat meer dan alleen gezinsplanning of geboortebeperking. Indirecte maatregelen, die de voorwaarden scheppen voor directe maatregelen, zijn zelfs van groter belang. De kerk moet een bijdrage geven op het terrein waar zij het best is toegerust en ook de grootste verantwoordelijkheid draagt, in het bijzonder vorming, gezondheidszorg.

Daartoe zijn veranderingen binnen de kerk zelf nodig: een herbeschouwing van *Humanae Vitae* heeft hoge prioriteit, maar is toch slechts een aspect van de verantwoordelijkheid van de kerkleden.

1. *Aggiornamento van katholieke ethiek*

- a. Aanpassing van sociale, sexuele en gezinsethiek is noodzakelijk. Katholieken op elk niveau dienen feiten en problemen en de morele verplichtingen van de bevolkingsgroei te bestuderen. *Humanae Vitae*

moet beschouwd worden in het licht van een dynamische uitleg van de natuurwet met oog voor menselijke waarden op het niveau van samenleving, gezin en individu.

- b. Om deze problematiek goed te bestuderen zijn groepen nodig, samengesteld uit moraal-theologen, sociale en culturele deskundigen, economen, artsen en biologen.

Omdat bovendien de natuurwet begrijpelijk is voor alle mensen van goede wil, dient de aandacht voor de morele aspecten van het bevolkingsprobleem gedeeld te worden in oecumenische geest met gewetensvolle mensen buiten de katholieke kerk.

2. Opvoeding, training en research

- a. Bevolkingsopvoeding

De kerk moet haar opvoedkundige mogelijkheden krachtiger in deze richting mobiliseren. Een groot aantal opvoeders, nationale en internationale organisaties en de V.N. steunen de gedachte dat de jeugd door "population education" bewust gemaakt moet worden van het bevolkingsprobleem. Behalve om kennis gaat het hier ook om een positieve houding ten opzichte van een verantwoorde gezinsgrootte.

- b. Lagere en middelbare scholen

Opvoeding is een van de machtigste, indirecte middelen voor bevolkingspolitiek, vooral in ontwikkelingslanden. De katholieke gemeenschap moet zich daarom in het bijzonder richten op onderwijs, vooral in de meest achtergebleven gebieden. De hierboven genoemde "population education" is directer gericht. Opvoeding tot sociale verantwoordelijkheid moet ingebouwd zijn in de andere activiteiten, vooral in het godsdienstonderricht en tevens in de activiteiten van dienstverlening aan de gemeenschap. Sexuele opvoeding moet niet alleen oog hebben voor de belangen van het individu, maar ook van de gemeenschap.

- c. Opleiding van onderwijzers

Voorzover deze opleidingen van de Kerk uitgaan moet in de opleiding aandacht gegeven worden aan het bevolkingsprobleem met zijn

sociale en economische gevolgen voor het land. Ook in hulpmateriaal voor dit onderwijs, dat nieuw is, behoort te worden voorzien.

- d. Seminaries

Sociale rechtvaardigheid en ontwikkelingsproblemen behoren te worden opgenomen in het lesrooster van priesters en religieuzen. Het bevolkingsprobleem is daarbij een onvermijdelijk gegeven.

Leraren aan seminaries behoren tijdig te worden ingewijd in de sociale wetenschappen.

Aanpassing van de sociale en sexuele moraal aan de werkelijkheid van nu is noodzakelijk.

Voor priesters, broeders en zusters dienen herhalingscursussen e.d. te worden georganiseerd, omdat zij door een verouderde opleiding geconfronteerd worden met ernstige moeilijkheden in hun pastorale en onderwijzende taak.

- e. Universiteiten

Voor katholieke universiteiten en instellingen van hoger onderwijs en van onderzoek ligt een belangrijke taak in het organiseren van *een goed-gecoördineerd en wel-gericht programma van onderzoek van gezin en bevolking*.

– Aanzienlijk meer aandacht moet worden gegeven aan onderzoek en onderwijs in demografie in de breedste betekenis. Veel universiteiten hebben nog geen leerstoel in demografie. Hiertoe dienen mensen en middelen te worden vrijgemaakt, maar er moet grote aandacht besteed worden aan de noodzaak deze te integreren in een kader van ontwikkeling en zoveel mogelijk in een benadering vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines.

– Het is wenselijk dat universiteiten samenwerken en het is, vooral in het begin, noodzakelijk dat zij de beschikbare mankracht delen, niet alleen van ontwikkeld en onderontwikkeld land, maar elk ook onderling.

– Sommige katholieke universiteiten zouden, zo mogelijk in elke regio "centra van voortgezette studie" kunnen worden, gespecialiseerd in voortgezet onderzoek en onderwijs in zaken van bevolkingspolitiek en gezin. Men zou multidisciplinaire groepen kunnen vormen.

– Katholieke universiteiten zouden ook bereid en uitgerust moeten

zijn voor voorlichtingscursussen voor veldwerkers in deze materie.

f. Informele vorming

Behalve in de scholen is de Kerk in veel andere velden actief, waar men aandacht kan geven aan sociale verantwoordelijkheid en verantwoord ouderschap. Volwassenen-onderricht, gemeenschapsontwikkeling en jeugdwerk en ook de zondagse preek geven daartoe volop gelegenheid.

g. Huwelijksbegeleiding

In de begeleiding van huwelijk, ouders en gezin zouden jonge mensen, ouders, onderwijzers en sociaal werkers vertrouwd gemaakt kunnen worden met zulke programma's.

3. Gezondheidszorg

Evenals in onderwijs heeft de Kerk veel ervaring in gezondheidszorg. Mede door die activiteit is het sterftecijfer omlaag gebracht, maar het bevolkingsprobleem is juist daardoor ernstiger geworden. De Kerk heeft hier dus een bijzondere verantwoordelijkheid. Bovendien heeft de gezondheidszorg meer dan enige andere kerkelijke activiteit directe invloed op de houding van de ouders. Medisch personeel dient ongeremd te kunnen spreken over gezinsplanning, als men geconfronteerd wordt met de gevolgen van talrijke, slecht-gespreide geboorten en met abortus. Zoals de Indonesische bisschoppen stelden: "Medische staf en katholieke medische instituten doen geen kwaad als zij op verantwoorde wijze echtparen raad geven en helpen om een nieuwe zwangerschap te vermijden door andere methoden dan gehele of gedeeltelijke onthouding."

Bovendien zou gezondheidszorg voor moeder en kind in het kader van preventieve en collectieve gezondheidszorg informatie moeten verschaffen over gezinsplanning en daarin de nodige diensten moeten verlenen. Men zou zelfs kunnen suggereren dat de nadruk van de katholieke curatieve gezondheidszorg verlegd wordt naar preventieve en collectieve zorg, tesamen met opvoeding tot verantwoord ouderschap.

4. De status van de vrouw

Vrouwenemancipatie is niet alleen goed in zichzelf, het is ook een van de beste manieren om verantwoord ouderschap en een gewenste gezinsgrootte te bevorderen.

De Katholieke gemeenschap kan hieraan op vele manieren bijdragen:

- meer en beter onderwijs voor meisjes, vooral daar waar ze nog worden achtergesteld;
- voortgaand en herhaald onderwijs voor vrouwen;
- meer beroepsmogelijkheden voor vrouwen;
- aanvaarding en aanmoediging van vrouwen, die haar verantwoordelijkheid aanvaarden op sociaal, cultureel en godsdienstig terrein;
- verwerping van vrouwendiscriminatie, zoals men ook achterstelling van minderheden verwerpt;
- een vastbesloten poging tot verhoging van de huwelijksleeftijd door sociale opvoeding, door beïnvloeding van de publieke opinie en zelfs door actie voor een effectieve wetgeving.

5. Kerk en overconsumptie

Milieuproblemen en de uitputting van grondstoffen scheppen niet alleen beperkingen voor de bevolkingsgroei, maar ook en zelfs meer voor de consumptie in de ontwikkelde landen.

As men zich realiseert dat de tien rijkste landen 33 maal zoveel consumeren als de tien armste, dan is duidelijk dat de welvarende landen zowel hun economische groei als de toename van hun persoonlijk inkomen moeten beperken. Met het oog op de geringer wordende bronnen en de zeer ongelijke verdeling moeten de mensen in de ontwikkelde landen (en de rijken in de ontwikkelingslanden) hun consumptieve houding wijzigen, want zij zijn verantwoordelijk voor hun toekomst en die van de achtergestelde massa's overal ter wereld.

Het is een dringende noodzaak dat de Kerk in dit opzicht haar profetische rol verstaat. Zelfs al is deze boodschap niet welkom, dan moet de Kerk toch met nadruk zeggen, dat overconsumptie (het verlangen naar steeds toenemende consumptie en de verkwisting van grondstoffen) een kwaad is, dat bestreden dient te worden door een eenvoudige levenswijze. Dit dient benadrukt te worden in bisschoppelijke brieven, in liturgie en preken, in catechismus, in onderwijs en langs alle wegen, die kerkelijke activiteiten openen. Elke persoon zou aangemoedigd moeten worden om stap voor stap zijn levensstijl te veranderen, en zichzelf, zijn familie en zijn sociale groepering ter verantwoording moeten roepen: verantwoording voor het feit, dat men christen is en geconfronteerd wordt met wereld-

problemen. De verlossende boodschap van het Evangelie betekent: zorg hebben voor elkaar, zich beperken en broederlijk delen.

6. *Samenwerking en verbondenheid*

Omdat de kerk dienstbaar is aan de gehele mensheid moet zij op elk niveau met de mensheid samenwerken. Oplossingen voor het bevolkingsprobleem moeten gezocht worden in gezamenlijk denken en gedeelde ervaring met alle mensen van goede wil. Zij moet bereidheid tonen tot samenwerking met organen van de V.N., met overheden en particuliere organisaties op het terrein van bevolkingspolitiek en gezinsplanning.

7. *Sociale gerechtigheid en volledige menselijke ontwikkeling*

Elke aanbeveling uit het voorafgaande moet gezien worden in het kader van sociale gerechtigheid en volledige menselijke ontwikkeling. Om dit te bereiken moet de christen van ganser harte steun geven aan alles wat bijdraagt tot meer rechtvaardigheid en een eerlijker verdeling van welvaart, inkomen, kennis, prestige en macht. Zelfs als dat betekent het opgeven van een bevoorrechte positie.

Dit geldt vooral tussen ontwikkelde en onderontwikkelde landen. De overweldigende macht van de rijke landen door hun beschikking over welvaart, kennis, technologie en militaire superioriteit moet een tegenwicht vinden in een streven naar meer gelijkheid en sociale rechtvaardigheid. Het is de taak van de Kerk een voortdurend beroep te doen op overheden en mensen van goede wil in de rijke landen.

De Kerk moet ook deelnemen aan de herformulering van het begrip ontwikkeling en sociale rechtvaardigheid en anderen daarin aanmoedigen. Zo alleen wordt samenwerking in bevolkingsprogramma's van werkelijke betekenis.

1) Population Problems and Catholic Responsibility, Development Research Institute, Tilburg, 23 pag. Deze brochure bevat de officiële lezing van een Symposium, het volgende artikel is een meer persoonlijke weergave.

C. S. I. J. LAGERBERG

Christelijke waarden in 2012 Ontwikkeling, wereldbevolking en een nieuw ethos

1. INLEIDING

1.1 Het bestaan van een wereldbevolkingsprobleem is duidelijk, de duur en de omvang zijn wat minder duidelijk. In 1600 bedroeg het aantal mensen bijna een half miljard, in 1800 1 miljard en in 2000 zullen er 6 miljard zijn; of: in 1974 bijna 3,9 miljard, in 2050 (de kleuters van nu maken dat nog mee) zal het aantal liggen tussen 8 en 13 miljard. Het zouden er met de huidige groeisnelheid 21 miljard zijn, maar voor die tijd komt er toenamebeheersing, zelfvernietiging of een mengvorm van beide. Dat tekent zich nu reeds af. India is er een voorbeeld van.

TABEL I

De toename van de wereldbevolking

Jaar	Geschatte bevolking	Geschatte jaarlijkse toename
± 10.000 v. Chr.	5.000.000	
A.D. 1	250.000.000	0.04
1650	545.000.000	0.04
1750	728.000.000	0.29
1800	906.000.000	0.45
1850	1.171.000.000	0.53
1900	1.608.000.000	0.65
1950	2.486.000.000	0.91
1970	3.632.000.000	2.09
1974	3.900.000.000	2.10

Bron: Report of the Population Council, New York, jan. 1974.

TABEL 2 *De groeisnelheid van de wereldbevolking*

Periode	Groeipercentage		Verdubbelingstijd
	percent	mjn.	
Verschijsning van de mens	0.002	20	35.000
1650-1750	0.3	3.000	240
1850-1900	0.6	6.000	115
1930-1940	1.0	10.000	70
Heden	2.0	20.000	35

Bron: Report of the Population Council, New York, Jan. 1974.

1.2 Ook de verdeling van die wereldbevolking wijzigt zich snel; nu leeft ongeveer eenderde in Europa, Noord-Amerika en Rusland; dat aandeel zal in 2050 slechts 15% tot 20% zijn. Ook onderling zijn er grote verschillen tussen werelddelen en landen. Voor de overweldigende rest van de wereld zal er de armoe dan verhevigd zijn, met uitzondering van een aantal grondstoffen-rijke landen in de Derde Wereld.

TABEL 3 *De huidige omvang en groeisnelheid van de wereldbevolking (1973)*

Gebied	Bevolking in mill.	Bruto geboorte- cijfer	Bruto sterfte- cijfer	Jaarl. toename in %
Wereld (tot.)	3.860	33	13	2.0
Ontwikkeld geb.	1.120	17	9	0.8
Onderontw. geb.	2.740	39	14	2.5
Afrika	375	46	19	2.7
Azië (excl. Japan)	2.100	38	14	2.4
Lat. Amerika (tropisch)	265	38	8	3.0
Ver. Staten	210	15	9	0.6
Japan	108	19	7	1.2
Europa	472	16	11	0.5
U.S.S.R.	250	18	8	1.0
Overige	80	22	8	1.4

Bron: U.N. Population and Vital Statistics Report 25, no. 2, april 1973.

2. HET BEVOLKINGSJAAR

2.1 Er was reden voor de V.N. een bevolkingsjaar uit te roepen met het doel zoveel mogelijk regeringen en instellingen te bewegen tot een actieve bevolkingspolitiek.

Bepaalde groepen binnen de katholieke kerk trachten in dit kader hun verantwoordelijkheid voor de wereld waar te maken.

Het Tilburgse symposium, waarover Bertholet elders in dit nummer rapporteert¹⁾, is daar een uiting van. De leden van het internationale gezelschap nemen de pauselijke encycliciek *Humanae Vitae*, waarin het gebruik van contraceptieven wordt verboden, als uitgangspunt om aan te tonen, dat de kerk in haar sexuele moraal het contact met de werkelijkheid verloren heeft. Men dringt aan op een aanpassing van die moraal aan de maatschappelijke realiteit. Ofschoon gematigd van inhoud en toon (abortus wordt streng veroordeeld, sterilisatie slechts onder ruim voorbehoud toegestaan) tracht men het gehele katholieke potentieel te mobiliseren tot een actieve politiek. Bovendien toonde men aan, dat het bevolkingsvraagstuk onderdeel is van het ontwikkelingsvraagstuk, waarover Paus Paulus VI de fundamentele encycliciek *Populorum Progressio* schreef.

2.2 In die benadering stelt de Paus zich eigenlijk, zoals dat ook met de Wereldraad voortdurend het geval is, op aan de kant van de neo-marxisten, al zal hij daar zelf misschien wat verbaasd over zijn. Maar *Populorum Progressio* (auteur: de L. Amerikaanse missionaris Lebret) erkent dat de macht van de rijke landen en van de rijken in de arme landen (mede) oorzaak is van het ontwikkelingsprobleem. Dat is een andere benadering dan de klassiek-economische, waarin de arme landen door sparen en investeren ("de machtige hefboom van de samengestelde interest") tot welvaart moeten komen. Deze gehele benadering kan grote invloed hebben en de verdiensten zijn in een wijder vlak niet gering. Toch ontkomt men niet aan de indruk dat de katholieke kerk ook in zijn meer progressieve gelederen blijft nahinken. De balans komt voor het bevolkingsvraagstuk ongeveer neer op het volgende.

2.3 De V.N. behoeven zich bij de beperking van het geboortecijfer niet in de eerste plaats te bekommeren om ethische vragen. In die zienswijze mag het effect voorop staan, maar bij een kerk dient de intentie en het

'hoe' prioriteit te hebben. Er zijn immers waarden en normen in het spel, die behoren tot het oudste en misschien kostbaarste bezit van de mensheid. Het is daarom goed als er instituten zijn, die over de betrekkelijke korte transitieperiode heen zien en niet onder de druk van de acute problematiek een cultuurbezit verloren laten gaan, dat de mensheid in haar verdere bestaan niet missen kan.

Dat is ook de enige fundamentele verdediging die men voeren kan voor het conservatieve karakter van *Humanae Vitae*. Dat bezit wordt duidelijk bewaard als de kerk een beroep doet op de offervaardigheid van ouders om een klein gezin te stichten. Dat kan even moeilijk zijn als het hebben van een groot gezin. Wanneer bijvoorbeeld een derde kind ongewenst is, omdat de maatschappij het niet dragen kan of de derde gaat ten koste van het belang van de twee eersten, dan is dat het geval, maar het is dezelfde ondergeschiktheid van de ouders. Want de motivering is niet te vergelijken met de afwijzing van een kind, omdat de aanschaf van een kleuren-t.v. voorrang heeft, of de moeder langer jong wil blijven. Dat bezit wordt ook bewaard als de kerk zich verzet tegen de overconsumptie van het Westen, die immers meer tot de uitputting van grondstoffen en tot milieubedrijf bijdraagt dan de overbevolking in de Derde Wereld. De oude waarde van onthouding krijgt dan voorrang op economische groei, die tot verspilling leidt.

Tegelijkertijd is het gemakkelijk de overconsumptie af te wijzen zonder zich af te vragen wat er dan gebeuren moet met de (over)productie, want werkloosheid en dus ongelijke inkomensverdeling zijn daarvan het gevolg. We komen daar onder op terug.

Een verkeerde, verouderde interpretatie van een christelijke waarde, zoals bijvoorbeeld de eerbied voor het leven, kan leiden (en dat is ook herhaaldelijk gebeurd) tot tragische gevolgen. Het verbod tot gebruik van contraceptieven met de eis, dat alléén gehele of gedeeltelijke onthouding een ongewenste zwangerschap mag voorkomen, heeft in katholieke landen als Chili clandestiene abortuspraktijken bevorderd, die de dood van moeder en van het ongeboren kind tot gevolg hadden.

Maar ook andere systemen hebben de oplossing niet. Dit blijkt uit de volgende tabel.

TABEL 4

Kunstmatige abortus in enkele landen

	Per 1000 vrouwen 15-44 jaar
Groot Brittannië (1967)	2.9
Denemarken (1971)	11.5
Japan (1965)	123.3
Polen (1971)	17.7
U.S.S.R. (1967)	240

Bron: Reports on Population/Family Planning, dec. 1973.
Population Council, New York.

Zowel in Japan als in de communistische landen is abortus op ruim gehanteerde sociale criteria geoorloofd, zij het ook, dat men onderscheid maakt naar het moment van zwangerschap, waarop de ingreep plaatsvindt.

Moeilijk is ook de vaststelling van normen als het (calvinistisch-getinte) christendom werklust en arbeidsethos als wezenlijke waarden erkent, terwijl voor het stabiliseren van een groei-economie prestatiedrang en prestige niet zonder meer als een goede zaak worden ervaren.

3. TINBERGENS ONTSNAPPINGSFORMULE

3.1 Dat brengt ons tot de bespreking van een interessant voorstel, dat Tinbergen op het Tilburgse symposium lanceerde en dat kort samengevat neerkomt op het volgende²⁾.

In 1968 verscheen het zgn. Pearson-rapport van de V.N., waarin aangegeven wordt hoe de welvaarts kloof in de wereld gedicht kan worden door het opvoeren van de economische groei.

Twee jaar nadien, in 1970, wijst het Meadows-rapport van de Club van Rome erop, dat voortgezette kwantitatieve groei moet worden afgeremd om milieuvervuiling en uitputting van grondstoffen te voorkomen.

Tinbergen stelt ten gunste van de ontwikkelingslanden voor, dat de economische groei van het rijke Westen in goed veertig jaar (42 jr) tot stabilisatie wordt gebracht, hetgeen betekent, dat het inkomen van de rijke wereld zich slechts mag verdubbelen. De arme landen zouden in diezelfde periode het inkomen (per hoofd) verachtvoudigen, hetgeen door de

voortgaande groei van de bevolking een nog veel sterkere groei van het nationale inkomen van de arme landen zal betekenen: in feite een enorme verschuiving binnen het wereldinkomen. Wat de bevolkingsgroei betreft zouden de arme landen hun inwoneraantal nog mogen verbubbelen, terwijl de rijke landen op hetzelfde peil zouden moeten blijven.

Bij het stellen van deze doeleinden gaat hij uit van een aantal vooronderstellingen, die gebaseerd zijn op de jongste wetenschappelijke gegevens inzake de wereldvoedselsituatie, de kosten van milieubeheer, energievoorziening, grondstoffenvoorkomens en recycling, de demografische ontwikkeling en de leefbaarheid van de biosfeer.

Zijn "intuïtieve benadering" is niet die van de onheilsprofeet, maar van de vertrouwvolle planner; voldoende voedselproductie zou mogelijk zijn, milieubeheer zou blijkens de ervaringen in Japan en de V.S. voor 3% à 4% van het nationaal inkomen betaalbaar zijn, energievoorziening zou geen probleem behoeven te zijn vanwege de aanwezigheid van grote delfstoffenvoorkomens in diepere grondlagen en de voortdurende technologische vooruitgang dank zij de menselijke inventiviteit, de voortdurende wederinvoering in de productiecyclus van uitputbare grondstoffen ligt dan eveneens binnen de grenzen van het mogelijke en het demografische verloop kennen we. Slechts voor de biosfeer maakt hij een voorbehoud; dat is de grote onbekende.

TABEL 5

Jaar	Bevolking (mln)			Inkom. p. cap. ¹⁾		Totaal inkomen ²⁾		
	Ontw.		To- taal	Ontw.		Ontw.		To- taal
	lan- den	lings- den		lan- den	lings- den	lan- den	lings- den	
1970	1089	2588	3677	3700	320	4030	830	4860
2010	1089	4835	5924	7400	2560	8060	12400	20460

1) in dollars koopkracht 1970

2) miljarden dollars

Bron: Jan Tinbergen, *Development and Environment Aims – an intuitive – view*, Tilburg 1974, *Symposium on population problems and catholic responsibility*.

3.2 Men kan zich afvragen of de mens in zijn reactie op deze situatie niet de grootste onbekende is, want impliciet is in dit planmodel een redelijk-handelend mens ingevoerd; maar het gedrag van de mens, individueel en collectief, is moeilijk voorspelbaar.

Ronduit gezegd vinden we Tinbergens visie voor het jaar 2012 (hij begint de telling in 1970) een mooie droom. Het moet mogelijk zijn de inkomensnivellering, die hij voorstaat, politiek af te dwingen, maar het reproductieve, of zo men wil, het seksuele gedrag van de mens is al minder gemakkelijk te beïnvloeden en, tenslotte, de omzetting van de kwantitatieve in een kwalitatieve groei verlangt een revolutie van normen en waarden, die zo snel niet is voltooid.

4. DE CHRISTELIJKE REVOLUTIE

4.1 Men kan niet ontkennen, dat die revolutie aan de gang is. In het voorgaande zeiden we al, dat het prestatiegegeven in het geding is: het beeld van de nieuwe mens is niet meer dat van de uitblinker, die zich boven de ander verheft en evenmin dat van de nederige, middeleeuwse mens, die anoniem blijft, maar van de individu, die streeft naar zelfontplooiing en zelfvervulling. Zijn streven naar geestverruiming loopt eerder via de hantering van technieken of het gebruik van drugs dan langs de moeizame weg van de ascese. Toch is er een duidelijke drang naar een natuurlijker, eenvoudiger, minder vervreemde levenswijze. Paradoxaal genoeg wordt op het ogenblik de technologie ingeschakeld om te komen tot een vernieuwe aarde; 'ecodevelopment' heet, voorzover ik kan zien, de nieuwste wetenschappelijke discipline. Wat Leeftang met zijn Kleine Aarde in Bostel onderneemt verschilt in wezen niet van het door Nyerere nagestreefde ontwikkelingsmodel van de Umahaa-dorpen in Tanzania. Het gaat om eenvoudige, dicht bij de natuur blijvende technieken.

In dit kader past zeer wel de leuze van het Tilburgse symposium voor de nieuwe mens: "to spare, to share and to care", spaarzaamheid, mededelen en zorgvuldigheid.

Tinbergens filosofie, hoe intrigerend ook, behoeft een andere, meer profane correctie, die echter terugslaat op een van de grondtrekken van de nieuwe mens, zoals we die herkennen in de langharige jeugddemonstrant en de plat-pratende emancipatie-vrouw: rechtvaardigheid en gelijkbe-

rechtiging. Want ook al kiest dit de vorm van onwettig verzet en je-gramhalen (moeilijk verteerbaar voor een oudere en misschien zelfs fatsoenlijker generatie), toch kan men hun gelijk afleiden uit het volgende.

4.2 Tinbergen, socialist en begaan met de onderdrukte, wenst een herverdeling van het wereldinkomen door een productiesysteem volgens het comparatieve voordeel. Als kapitaal hier betrekkelijk goedkoop is en arbeid duur, terwijl de situatie in de ontwikkelingslanden omgekeerd is, dan moeten arbeidsintensieve industrieën uit het rijke Westen worden overgeplant naar de arme landen. Dit is minder prettig voor de textielfabrikant van Enschede of Tilburg, of voor de schoenfabrikant uit de Langstraat en wel prettig voor Philips, die zijn kapitaalsintensieve industrie in Eindhoven mag houden, maar het is een theorie in strijd met de praktijk. Want de textielfabrikanten laten het stik- en naaiwerk door de confectie in Tunesië verrichten om hier het eindproduct te maken en de multinationale ondernemingen richten filialen op in ontwikkelingslanden en ploegen de winst terug in het totale bezit van de maatschappij. Zo ziet men hoe ontwikkelingslanden in de periferie van Europa (gastarbeiders), van de V.S. (Chili), van de USSR (de Oost-landen) en zelfs van Zuid-Afrika (de Bantoesians, Namibië) afhankelijk worden van de zuigkracht van dat ontwikkelingsproces. Ook een overhevelen van particulier kapitaal voor investering ginds, voorkomt niet, dat ginds de welvaart wel toeneemt, maar dat desondanks de welvaartskloof groter wordt. M.a.w. de theorie van de internationale arbeidsverdeling blijkt het sociale onrecht in de wereld te vergroten.

4.3 De eveneens door Tinbergen bepleite ontwikkelingshulp door de westerse overheden als gift of zonder voorwaarden werkt natuurlijk wel in de goede richting, maar ook daar past waakzaamheid, al was het maar omdat ook hier de jonge mens protesteert. En niet zonder reden, want ook hier dreigt toch de gever een onzichtbare machtsverhouding op te bouwen. Wat zou hier de houding van de nieuwe christen moeten zijn? Ofschoon caritas, de wegcijfering van zichzelf, de liefdadigheid, de gift aan armen en zwakken, altijd centrale deugden zullen blijven voor een christen, vraagt men zich toch af, of deze deugden geen neerbuigende vorm hebben gekregen in het licht van de mondiale verhouding van ongelijkheid. Het initiatief van de Wereldraad om selectief te investeren,

om daardoor bijvoorbeeld het racisme c.q. de apartheid in Zuid-Afrika tegen te gaan, wijst vooruit. Verder gaat nog het voorstel van de Indiase econoom Parmar om een kerkelijk investeringsfonds³) te creëren, waaruit ontwikkelingslanden kunnen putten. Zo'n voorstel gaat dwars in tegen Tinbergens theorie van internationale arbeidsverdeling, want het wil belangeloze overheveling van kapitaal voor alle soorten van ontwikkeling, ongeacht het comparatieve voordeel voor de wereldeconomie.

Ieder voelt intuïtief, dat het laatste beter is. Tinbergens voorstel lijkt op dat van de minister, die in de crisisjaren de Amsterdamse Bosbaan met schoppen liet graven omdat mankracht goedkoper was dan machines.

Hiermede komen we aan een laatste kenmerk van de nieuwe christen: de eerbied voor eigen en andermans waardigheid en leven. Het zij herhaald, dit is niet nieuw en, vreemd genoeg, zo oud als het mensdom, maar de vorm is nieuw. Spit- en graafwerk is niet vernederend en goed tegen een hartinfarct, tenzij men de machine laat stilstaan, omdat hij te duur is. Dan discrimineert men een (bepaalde) mens ten opzichte van een machine. Tegen die en andere vormen van discriminatie rebelleert de nieuwe mens met fanate kracht. En dat is juist. Als een neger stinkt, stinkt hij omdat hij leven moet zoals hij leeft. Als een dronkaard drinkt, drinkt hij omdat hij geen uitzicht heeft. Als een werkloze lui is, is hij lui omdat werk voor hem niet loont en nooit geloond heeft, zo min als voor zijn vader. Als een misdadiger crimineel is, dan is hij misdadig, omdat zijn evenwichtige groei in de knel is geraakt. En als alle onderontwikkelden ons eens zullen bedreigen, zullen zij niet dreigen omdat zij violent zijn, maar zij zullen het doen omdat we hun miserie niet erkend hebben, ofschoon we hun geen kwaad wilden doen.

De nieuwe christen kan met de oude ontwikkelingstheorieën niet uit de voeten. In 2012 zullen die theorieën ook niet meer geldig zijn.

5. CONSEQUENTIES

De ongeremde bevolkingsgroei en de schever wordende inkomensverdeling in de wereld zijn met elkaar verbonden problemen: het één is niet op te lossen zonder het ander.

Op het Tilburgse symposium wordt heel duidelijk gesteld, dat het verbruik van de rijken omlaag moet. Tinbergen komt daar boven uit door de twee problemen bevolkingsgroei en inkomensverdeling aan elkaar te

verbinden en hij zoekt de oplossing o.a. in een afnemende economische groei in het rijke Westen en een aangepaste toenemende groei in de arme landen. Zij, die als ontwikkelingstrategie het afhankelijkheidsmodel hanteren, willen een werkelijke overplaatsing van groeimogelijkheden, zodat ook de onderdrukten macht verwerven. Anderen willen een overdracht van middelen (hulp).

Welke strategie men ook volgt, iedereen ziet in, dat overconsumptie en verspilling niet meer passen bij een werkelijk menselijk handelen; het beeld van de nieuwe christen is het beeld van de mens, die mededeelt, zorgvuldig is en zich anderen aantrekt. Maar dat is niet alles, het overhevelen van groeimogelijkheden en van de eigen macht naar een ander, terwijl men bovendien zelf relatief in aantal achteruit gaat, is de sprong in het duister, de risicovolle overgave aan de onbekende ander. Het is het waarachtig kenmerk van de christen.

Intussen is daar dan nog de levensstijl van de nieuwe mens, die zijn competitiedrang moet terugdringen en zichzelf vervullen moet door een diepere bewustwording, door het cultiveren van samenlevingsvormen en in het algemeen door spiritualisme boven materialisme te stellen.

In dit laatste ligt de tegenstelling met het neo-marxisme, dat bovendien het leven zoveel goedkoper acht. Wie God ziet als bron van het leven kan in dat laatste niet meekomen.

Het is au fond een oud ideaal, maar het moet opnieuw glans krijgen, dan zal in die glans blijken hoe dof het leven is van degenen, die zich gedwongen door de druk der omstandigheden of met valse motieven aan de nieuwe realiteiten aanpassen.

1) Population Problems and Catholic Responsibility, I.V.O., Tilburg 1974.

2) Jan Tinbergen, Report of an international symposium on population problems, I.V.O., Tilburg 1974.

3) Wending, jan. 1974.

R. M. FAGLEY

Het Protestantse "aggiornamento" ten aanzien van het bevolkingsvraagstuk en verantwoordelijk ouderschap*

De versnelling in het Protestantse denken en in de praktijk ten aanzien van de bevolkingsproblemen en het familieleven en de samenleving is een betrekkelijk nieuwe ontwikkeling, die nauwelijks een eeuw op gang is. De reformatoren hadden de geestelijke betekenis van het huwelijk onderstreept en beschouwden getrouwde christenen als eerste klas burgers in het Koninkrijk. Calvijn beschouwde kameraadschap, bondgenootschap als het primaire doel van het huwelijk, zoals dat ook het geval is in de Westminster Confessie. Maar wat betreft de sexuele zijde van het huwelijk is er geen twijfel aan, dat zowel Luther als Calvijn de hoofdnadruk legden op de voortplanting als doel van het "tot één vlees" worden. Dus, ondanks de bevrijdende elementen in de inzichten der reformatoren was toch het saldo van die tijd het onderstrepen van de traditie, die de vruchtbaarheid accentueerde.

De sociale situatie zoals die zich ontwikkelde, bevorderde het voortduren van de nadruk op de vruchtbaarheid. Vele Europese gemeenschappen waren ontvolkt of onderbevolkt door langdurige oorlogen en door epidemieën. De industriële revolutie daagde met zijn toenemende behoefte aan mannelijke arbeidskrachten. Nieuwe gebieden voor emigratie uit Europa stonden open. En daarbij kwamen de puriteinse remmingen ten aanzien van sexuele vragen. Pas in de tweede helft van de 19e eeuw, ongeveer in dezelfde tijd dat de Belgische Katholieken vragen begonnen te stellen over periodieke onthouding, begon het stilstaande water in beweging te raken.

In deze beginperiode van het versnellingsproces waren de eersten die het proces op gang brachten gehuwde leken, die zonder leiding van de kerken – hoewel mogelijkterwijs aangemoedigd door plaatselijke predikanten – hun eigen beslissingen gingen nemen betreffende de beperking van de omvang van hun gezinnen. De druk van de bevolkingsgroei, vooral in de stedelijke wijken, de groeiende gecompliceerdheid en de kosten van het onderwijs en tenslotte de toenemende verbetering van voorbehoed-

middelen waren zonder twijfel de belangrijkste factoren in deze ontwikkeling. Het was primair een seculaire trek en de Protestantse parallel daarvan vond plaats zonder een adequaat theologisch kader. Maar theologiseren is niet de enige weg waarlangs christenen kunnen pionieren.

Te oordelen naar de gegevens van de volkstellingen van Noord-West Europa aanvaardden duizenden goed Protestantse echtparen kleinere familiepatronen reeds een halve eeuw voordat de Lambeth-conferentie van 1930 de eerste, zeer voorzichtige goedkeuring verleende aan "andere methoden" om ouderschap te begrenzen of te vermijden als er een moreel verantwoorde reden is om onthouding te vermijden. Deze verklaring weerspiegelde, naar ik vermoed, zowel de inzichten van psychologen betreffende de betekenis van regelmatige sexuele gemeenschap voor het onderhouden van de huwelijksgemeenschap als de sociale invloed van de grote economische depressie. Deze verklaring werd gevolgd door de Rooms-Katholieke Encycliek *Casti Connubii* en eveneens door een aantal Protestantse kerkelijke verklaringen, die de nadruk legden op de onafhankelijke rechten van de huwelijksgemeenschap, de rechtvaardiging van het plannen van de gezinsgrootte en het legitieme gebruik van voorbehoedmiddelen door echtparen om deze doeleinden te bevorderen. Het theologische basiswerk voor deze vroege Protestantse verklaringen was minimaal en vrijwel verborgen. Langzamerhand verschenen verklaringen met meer substantiële theologische infrastructures, zoals bijvoorbeeld die van de Nederlandse Hervormde Kerk in 1952, de nationale raad van kerken in India (1953) en de Augustana Evangelisch-Lutherse Kerk in 1954.

Het openbloeien van moderne Protestantse uitspraken over huwelijk en gezinsleven kwam spoedig daarna en opnieuw was het de Lambeth-conferentie – namelijk die van 1958 – die leiding gaf met het rapport: "Het gezin in de hedendaagse samenleving". Dit rapport en het voorbereidende geschrift van dezelfde titel gaf een aantal criteria aan voor de Protestantse gemeenschappen door op diepe wijze in te gaan op een complex van onderwerpen die te lang waren verwaarloosd. Dit rapport werd o.a. gevolgd door een belangrijke oecumenische studiegroep van Mansfield College, Oxford in 1959, die een rapport voorbereidde over "verantwoordelijk ouderschap en het bevolkingsvraagstuk", voorts door een verklaring van 1961 van de nationale raad van kerken in de Verenigde

Staten en een speciale consultatie in 1964 van de Oost-Aziatische Conferentie van Kerken over "De Kerken in Azië en verantwoordelijk ouderschap".

Deze en latere verklaringen van Protestantse stromingen vormden een aanduiding, dat zich een brede overeenstemming ontwikkelde in het Protestantisme betreffende huwelijk en ouderschap, met krachtige wortels in de desbetreffende bijbelse leer, die daardoor ook vele meer conservatieve kerkelijke leiders toesprak buiten de raden van kerken. Deze overeenstemming werd ondanks de moeilijkheden die de visies van Oosters-Orthodoxe leiders opleverden, vanaf 1956 weerspiegeld in een aantal korte verwijzingen in verklaringen van de Wereldraad van Kerken en de met haar verwante oecumenische organen. Een meer systematische verhandeling, met veel grotere aandacht voor de sociale aspecten van het bevolkingsvraagstuk, is in augustus 1973 door het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken aan de lidkerken aanbevolen voor overweging en actie. Het rapport draagt de titel: "Bevolkingspolitiek, sociale gerechtigheid en de kwaliteit van leven".

Het meer substantiële werk aangaande de problemen van bevolkingsgroei en ouderschap weerspiegelt zonder twijfel een reactie op de groeiende bewustwording aangaande de bevolkingsexplosie in de pre-industriële samenlevingen, die veroorzaakt is door nieuwe programma's voor gezondheidszorg, die echter niet worden beantwoord door programma's met een vergelijkbaar effect om economische bronnen te doen toenemen en om de omvang van de gezinnen te beperken. Verder werkte de indruk, gewekt door het pontificaat van Pius XI en XII van een toen nog monolitische Rooms-Katholieke Kerk, die actief het pro- vruchtbaarheidsstandpunt verdedigde, als een prikkel om de Protestantse overeenstemming te versterken. Het is ongetwijfeld een ironisch feit, dat zulke factoren een dieper begrip voor huwelijk en verantwoordelijk ouderschap bevorderden in de reformatorische kerken, maar de geschiedenis is vol van zulke ironische feiten.

De belangrijkste verklaringen die uit de Protestantse overeenstemming voortkwamen, in het bijzonder het rapport van de Lambeth-conferentie van 1958, blijken duidelijk te hebben bijgedragen tot het gistingsproces onder kerkelijke leiders in de Rooms-Katholieke Kerk, die het zoeken naar 'aggiornamento' voortbracht, dat voorafging aan het Tweede Vaticanum.

De levendige dialoog, die onder Rooms-Katholieke theologen ontstond, was een openbaring voor de meeste Protestanten. Maar dit leidde ook op twee manieren tot inperking van de verdere ontwikkeling van de Protestantse overeenstemming. In de eerste plaats ondermijnde dit gebeuren de front-mentaliteit die veroorzaakt was door de 'image' van een 'vijandige' Rooms-Katholieke monolieth. En ten tweede leidde dit gebeuren tot de vrees, dat de idee van Protestantse 'interventie' in dit debat de krachten die aandrongen op 'aggiornamento' zouden benadelen. Bijvoorbeeld, ik wees met betuiging van spijt een uitnodiging van I.D.O.C. af gedurende het Tweede Vaticanum om de Protestantse overeenstemming uiteen te zetten, opdat zulk een uiteenzetting niet misbruikt zou worden door de Rooms-Katholieke conservatieven om hun meer liberale broeders te verzwakken en in verwarring te brengen. In de afgelopen tien jaar is weinig gebeurd in de groei van de overeenstemming. Misschien is er het gevoel, dat de belangrijkste punten in het Protestantse standpunt ontwikkeld zijn. Maar mijn persoonlijke visie is, dat de kracht van de Rooms-Katholieke dialoog de belangrijkste factor was die de vaart uit het Protestantse werk over de problemen van bevolkingsgroei en ouderschap wegnam.

DE PROTESTANTSE OVEREENSTEMMING

Hier volgt nu een poging om de belangrijkste punten samen te vatten van deze Evangelische visie op huwelijk, ouderschap en bevolkingsproblematiek, die tevoorschijn kwamen en zich consolideerden onder de leidende figuren van het Protestantisme gedurende de laatste 25 jaar.

In de eerste plaats wordt het huwelijk gezien als een verbond tussen man en vrouw, als een wederzijdse trouw-gelofte, die geïnspireerd is door het verbond van God met Israel en door het nieuw-testamentische verbond tussen Christus en zijn gemeente. Eveneens wordt het huwelijk gezien als een geschenk van God zelf, waarin "twee tot één worden", een eenheid die God heeft geschapen – een "nieuwe schepping", zoals de Kerk van Schotland het uitdrukt. Het "tot één vlees worden" wordt hier niet beschouwd als een oosters symbool voor sexuele gemeenschap, maar veel dieper als een eenheid van twee personen gedurende onze aardse pelgrimstocht, gedurende deze tijd tussen de tijden.

Deze diepe visie op het huwelijk als verbond en als geschenk benadrukt het fundamenteel geestelijke karakter van de bijbelse opvatting, die de

verhouding tussen man en vrouw optilt boven het biologische determinisme van andere levende wezens tot het gebied waar vrijheid en verantwoordelijkheid heersen. In de praktijk kan het fundamentele doel van het huwelijk gezien worden als wederzijdse hulp tot geestelijke groei, voor man en vrouw en voor het gezin. Hetzelfde "eerste doel" (als het huwelijk breder wordt gezien – 'latius') werd naar voren gebracht door Pius XI in de beroemde 25e paragraaf van "Casti Connubii" – een zaad, dat vrucht droeg in "Gaudium et Spes". Dit is een diep bevrijdende en christelijke visie op het geheim van het "worden tot één vlees", dat ons verlost van de dwalingen, veroorzaakt door de lage utilistische opvattingen van de Grieks-Romeinse beschaving.

Dit fundamenteel geestelijke doel van het huwelijk wordt gediend door wat ik heb genoemd de naastbij liggende doeleinden van het huwelijk: ouderschap, kameraadschap, en in bepaalde gevallen de roeping van het echtpaar. De harmonisering van deze naastbij-gelegen doeleinden is de taak waarmee elk echtpaar moet leren worstelen, teneinde het fundamentele doel van het huwelijk het best te verwerkelijken.

Zeker, het Protestantse ethos deelt met andere groeperingen in het christendom de zeer positieve waardering van de voortplanting, het geschenk der samenwerking, dat de Almachtige schenkt aan de meeste echtparen. Inderdaad leidde, zoals wij eerder aanduiden, de minder hoge waardering van het celibaat in de Reformatie tot een versterking van het accent op vruchtbaarheid bij de evangelische christenheid. Gedurende de vorige generatie echter was er een groeiende nadruk op "verantwoordelijk ouderschap" en op het bredere sociale vlak was er aandacht en zorg voor de kwaliteit van het leven. Beide visies accentueren in de huidige sociale context de argumenten vóór beperking van de gezinsgrootte en vóór de reductie van geboortecijfers, hoewel deze beide zaken eigenlijk neutraal zijn in zoverre verantwoordelijk ouderschap eigenlijk ethische criteria toepast, zowel op het niet voortbrengen van kinderen als op het wel voortbrengen van kinderen en de kwaliteit van leven op zichzelf niet het kwantitatieve niveau bepaalt. Maar de snelle groei van de bevolkingsdruk en het voortduren van sterke invloeden vóór vruchtbaarheid, inclusief het officiële standpunt van het Vaticaan, hebben de gedachten van de Protestantse kerkelijke leiders doen overhellen in de richting van kleinere gezinnen.

De huidige nadruk op verantwoordelijk ouderschap betekent bijgevolg, dat bij het overwegen van gezinsuitbreiding de ouders rekening zullen moeten houden met de eugenetische, medische, economische en sociale indicaties waarover paus Pius XII sprak, hoewel de Protestantse formuleringen ertoe neigen een andere taal te gebruiken: de gezondheid van moeder en kind, de eisen die het reeds bestaande kindertal stellen, het recht van elk kind op de liefde, de zorg en de opvoeding die hen als kinderen van God toekomt, de eisen van de roeping der ouders (gewoonlijk in het gezin, maar niet noodzakelijk in het gezin) en de eisen van de sociale situatie. Deze laatste factor is in de laatste jaren zwaarder gaan wegen als een factor waarmee óók gerekend moet worden, een verschuiving vergeleken bij de vroegere uiteenzettingen waarin de kerkelijke leiders minder éénstemmig waren over de mate waarin echtparen zouden mogen worden beïnvloed door bredere sociale overwegingen.

Het overheersende thema in Protestantse uiteenzettingen in deze fase gedurende de vorige generatie is geweest de onafhankelijke eisen van de twee die tot één vlees worden om door sexuele gemeenschap hun eenheid te voeden en te vernieuwen, afgezien van de functie van de sexuele gemeenschap in verband met de voortplanting. De term die het meest frequent wordt gebruikt voor dit aspect van de man-vrouw relatie is: huwelijkskammeraadschap, een meer inclusieve term, die ook de niet-sexuele vormen van gemeenschap insluit, die Calvijn zo zinvol vond. Het brandpunt echter was kameraadschap tussen de sexen en de wezenlijke goedheid daarvan binnen het huwelijksverbond. Hierin zijn kerkelijke leiders diep beïnvloed door de inzichten van de moderne psychologie. Maar evenzeer is naar mijn mening van grote betekenis geweest de ontdekking van de hoge betekenis van het huwelijk, die centraal is in het bijbels onderricht, dat zo lang werd vertekend door historische aanslijsels. Een vergelijkbaar proces van herontdekking voltrok zich in Rooms-Katholieke kringen in het ontbloeien van gedachten over de relationele doeleinden van het huwelijk voor een helaas te korte periode na "Casti Connubii" en opnieuw vóór "Humanae Vitae". Het permanente deposito van deze inspanning is te vinden in de grote verklaring in het hoofdstuk over "huwelijk en gezin" in "Gaudium et Spes", dat te zijner tijd de belangrijkste stromingen in het christendom op dit gebied veel dichter tot elkaar zal brengen.

In de beste Protestantse verklaringen wordt de fundamentele vrijheid van een echtpaar om een scheiding te maken tussen doeleinden die de relatie tussen de echtelieden bevestigen en de doeleinden der voortplanting en om de wetenschappelijke vondsten daartoe aan te wenden, gezien als geworteld in deze hoge visie op het huwelijk als een éénwording van twee personen, die de volheid van de menselijke natuur en verantwoordelijkheid weerspiegelt, een perspectief dat ver verwijderd is van het traditionele meer ééndimensionale brandpunt op de biologische functie. Het echtpaar heeft naar Gods bestemming een authentieke vrijheid en daarmee corresponderende plicht om te kiezen tussen de naastbijgelegen doeleinden van het huwelijk. En de nieuwe kennis, die zwangerschap kan vergemakkelijken of voorkomen, wordt gezien als een versterking van deze vrijheid. Sommige Protestantse verklaringen maken gewag van de roeping of het beroep van het echtpaar, hun roeping in de samenleving als een zaak die mogelijkwjs eisen stelt die in conflict zijn met het ouderschap. Gewoonlijk vindt de roeping van het echtpaar zijn belangrijkste expressie in het gezin. Maar de roeping van man en vrouw kan man en vrouw roepen tot een offer in dit opzicht. Werk in gevaarlijke verwarde sectoren van de samenleving en het groeiende belang van vrouwelijke beroepen kunnen als voorbeelden daarvan dienen.

In de Protestantse overeenstemming zijn mannen en vrouwen vrij om de mogelijkheden der wetenschap aan te wenden om zwangerschap te bevorderen of uit te stellen, voorondersteld dat de gekozen middelen van weerszijden aannemelijk zijn en niet nadelig voor elk der echtelieden, noch nadelig voor het nieuwe leven en voldoende effectief om de behoeften van het echtpaar tegemoet te treden. De conferentie van Mansfield was van oordeel, dat er geen echt zedelijk verschil is tussen periodieke onthouding, het gebruik van voorbehoedmiddelen of pillen om bevruchting uit te stellen, indien ze vrij zijn van schadelijke neveneffecten. De consultatie van Bangkok van de Conferentie van Oost-Aziatische Kerken verdedigde de I.U.D. (o.a. het zgn. spiraaltje): zelfs indien het belangrijke effect daarvan was de implantatie van de bevruchte eicel te verhinderen, was de meerderheid van oordeel dat dit middel niet gerekend moet worden tot de abortus, die de reeds ingeplante eicel vernietigt.

Terwijl in verscheidene van de vroegere verklaringen zorg werd uitgesproken over sterilisatie middels een chirurgische ingreep, omdat zo'n

maatregel niet meer ongedaan te maken valt en het gevaar aanwezig is dat bepaalde verlangens in de toekomst onmogelijk worden gemaakt, kan men zeggen dat dit standpunt toch gewijzigd is. Een Anglicaanse verklaring bijvoorbeeld nuanceerde een vroeger afgelegde verklaring door de erkenning, dat in bepaalde situaties zoals in verscheidene arme samenlevingen, de schaarste aan effectieve en acceptabele alternatieven sterilisatie tot een verantwoordelijke keus maakt. Eveneens werd het argument naar voren gebracht, dat terwijl verantwoordelijk ouderschap gewoonlijk wordt beschouwd als een dagelijks proces van besluitvorming een éénmalige beslissing eigenlijk niet minder verantwoordelijk is dan een serie van beslissingen.

Het debat over middelen vond in een aantal landen in de vlak achter ons liggende jaren zijn brandpunt in de kwestie van abortus, een radicale methode voor geboorteregeling in de meeste landen en een methode waarin de medische technologie niet stilgestaan heeft. Tien jaar geleden waren de meeste Evangelische kerkleiders het eens met de verklaring van de Nationale Raad van Kerken in de Verenigde Staten van 1961:

Protestantse christenen stemmen overeen in het veroordelen van abortus of enige andere methode die menselijk leven vernietigt, behalve als de gezondheid of het leven van de moeder op het spel staat. De vernietiging van leven dat reeds aanwezig is, kan niet worden goedgepraat als een methode tot geboorteregeling.

Het is naar mijn mening waarschijnlijk, dat een vrij grote meerderheid van de Protestantse kerken nog deze mening is toegedaan, hoewel er zeer zeker een verbreding van de therapeutische gronden heeft plaatsgevonden, die beschouwd wordt als rechtvaardiging van abortus. Maar het is duidelijk, dat in een aantal landen waar de wetten betreffende abortus gewijzigd zijn, vele Protestantse kerken een meer toegeeflijke houding aannemen ten opzichte van abortus, in ieder geval als een ondersteunende methode van geboorteregeling als zich ongewenste zwangerschappen voordoen. Het gemis aan overeenstemming over de vraag wanneer het menselijk leven begint en berouw over een aantal discriminaties tegenover vrouwen zijn factoren die in deze toegeeflijke houding een rol spelen. Hoewel oecumenische lichamen rekening moeten houden met de krachtige oppositie tegen abortus van de zijde der Oosters-Orthodoxe kerken

en dus neigen naar conservatisme, denk ik toch dat de nu volgende verklaring van een beraadslaging van de Wereldraad van Kerken in Cardiff representatief is voor de meerderheid der Protestantse kerken.

Zelfs al is abortus een effectieve methode gebleken om het geboortecijfer in vele landen te drukken, het is toch een onaanvaardbare methode van geboorteregeling. De argumenten tegen abortus zijn:

1. de vernietiging van nieuw leven;
2. de mogelijke psychische en lichamelijke schade die wordt aangedaan aan vrouwen die abortus ondergaan, vooral wanneer die herhaaldelijk voorkomen en illegaal geschieden . . .

Elke bemoediging die mogelijk is moet worden gegeven aan vrouwen om liever aanvaardbare voorbehoedmiddelen te gebruiken dan over te gaan tot abortus in de praktijk van verantwoordelijk ouderschap.

Hoewel de kerken abortus verwerpen als een middel tot geboorteregeling, moeten ze toch de overheden bewegen om abortus uit de strafwet te verwijderen en abortus te plaatsen onder wetten die te maken hebben met andere procedures in de medische praktijk. Het verwijderen van abortus uit de strafwetgeving zou dan staan tegenover de zware lichamelijke gevaren, die vrouwen zich op de hals halen die de toevlucht nemen tot abortus en de corrupte praktijken die daarmee samenhangen.

BEVOLKINGSPOLITIEK EN DE KWALITEIT VAN HET LEVEN

Terwijl de ongeëvenaarde bevolkingsdruk van deze eeuw, veroorzaakt door in het wilde weg opgezette ontwikkelingsstrategieën, klaarblijkelijk een belangrijke invloed heeft uitgeoefend om Protestantse kerkelijke leiders te overtuigen om ernstiger aandacht te schenken aan de lang verwaarloosde bevolkingsproblemen, was toch het brandpunt van de aandacht meer gericht op het familieleven dan op de samenleving. Dit is begrijpelijk, omdat de gezinsproblemen fundamenteeler zijn en omdat de sociale problemen ten diepste afhankelijk zijn van beslissingen in het familieleven voor hun oplossing. Inderdaad was het opnemen van een verwijzing naar het recht van de ouders om over de omvang van hun gezinsgrootte te beslissen van belang om algemene instemming te verze-

keren voor de resolutie van 1966 in de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties. Eveneens was het de snelle groei van de overeenstemming aan Protestantse zijde over verantwoordelijk ouderschap, die de stoot gaf tot het bespoedigen van meer assistentie op regeringsniveau en intergouvernementeel niveau aan nationale bevolkingsprogramma's om gezinsplanning uit te breiden.

Toen de dimensies van de internationale problemen meer in het licht traden en steeds meer landen overgingen tot bevolkingspolitiek, groeide ook de aandacht in het Protestantisme voor deze vragen en de assistentie door interkerkelijke kanalen. Deze zorg en aandacht werd weerspiegeld in een verklaring van 1966 van het uitvoerend comité van de Commissie voor Internationale Zaken (C.C.I.A.) van de Wereldraad van Kerken:

Medewerking wordt gevraagd om ontwikkelingslanden te helpen bevolkingspolitiek toe te passen en ouders in staat te stellen om gezinnen te vormen in overeenstemming met hun gewetensvolle overtuigingen. Internationale assistentie aan nationale programma's voor gezinsplanning moet worden geplaatst binnen het kader van gezond gezinsleven en welzijn.

Eveneens drong de Sodepax-conferentie over wereldontwikkeling in 1968 er bij de christenen op aan "het recht van burgers te erkennen om voor-gelicht te worden door de overheidsinstanties en het recht en de plicht van deze instanties om binnen de grenzen van hun vermogen alle burgers te informeren aangaande bevolkingsproblemen en bevolkingspolitiek". Voorts verklaarde de nieuwe verklaring over "bevolkingspolitiek, sociale rechtvaardigheid en de kwaliteit van het leven", die in augustus 1973 aan de kerken ter overweging werd aanbevolen, het volgende:

Christenen moeten gaarne de behoefte van regeringen waarderen om een bevolkingspolitiek te formuleren om op die wijze de hoop van hun bevolkingen te waarborgen op een hogere kwaliteit van sociaal leven en om de eisen en behoeften van toekomstige generaties te beschermen. Het recht, zelfs de plicht van regeringen om rekening te houden met de gevolgtrekkingen van de ontwikkelingen in de bevolkingsgroei moet worden aanvaard. De kwesties waar het om gaat, bezien vanuit een christelijk perspectief zijn, of die politiek

in feite overeenstemt met een waarlijk menselijke ontwikkeling van de samenleving, en of de voorgestelde middelen in harmonie zijn met de waardigheid, de waarde en de primaire eisen van het gezinsleven.

Het nieuwe besef van de bedreiging van onze menselijkheid en van ons gezamenlijk milieu door onze roekeloze productie- en consumptiepatronen, vooral in die samenlevingen die in overvloed leven, roept nieuwe en scherpere vragen op, waarmee de kerken zich nog nauwelijks hebben geconfronteerd. Wat nu aan de orde is, is niet alleen de kwestie van de groei van geboortecijfers en de eisen van sociale rechtvaardigheid. De nieuwe bekommernis sluit in de "grenzen van de groei", de optimale niveaus van bevolkingsgroei, de levensstijl en de sociale organisatie. Een werkgroep van de Presbyterianen in de Verenigde Staten heeft enig werk op dit gebied gedaan en de afdeling voor "kerk en samenleving" van de Wereldraad van Kerken heeft een omvangrijke studie op dit gebied geëntameerd. Ik citeer opnieuw uit de verklaring van 1973:

Het is niet genoeg als mensen alleen maar overleven. "Leven hebben en overvloed" betekent meer uitgebreide mogelijkheden en gunstiger voorwaarden hebben voor geestelijke groei. Zowel overvloed als schrijnende armoede zijn de vijanden daarvan. Gemeenschap kan dat leven bevorderen, maar overbevolking ontmenselijkt in toenemende mate en staat bij de ontwikkeling van dat leven in de weg. Gezien vanuit dat perspectief is de behoefte aan nationale en mondiale bevolkingspolitiek zowel urgent als ingewikkeld.

De vraag naar bevolkingspolitiek in de arme samenlevingen is, terwijl ze niet zo nieuw is als de bedreigingen van de geïndustrialiseerde samenlevingen voor de omgeving en voor de toekomst der mensheid, toch nog nauwelijks boven water gekomen. De verklaringen van enkele jaren terug verwezen naar internationale hulp voor programma's voor gezinsplanning zoals die verlangd werden door ontwikkelde landen. Maar dit is klaarblijkelijk nog maar de top van de ijsberg. Zoals de conferentie van Beiroet het zei: "bevolkingspolitiek moet gezien worden als een integrerend onderdeel van . . . het algemeen ontwikkelingsprogramma".

Enkele elementen van wat daarmee bedoeld wordt, zijn naar voren gebracht in de nieuwe verklaring, die onder auspiciën van de Wereldraad

van Kerken ontstond. Het belangrijkste argument is de behoefte aan nieuwe structuren van sociale gerechtigheid, zowel in ontwikkelingslanden als ook internationaal als een wezenlijke vereiste voor een effectieve bevolkingspolitiek. Pas wanneer de arme sectoren van de samenleving hun betrokkenheid beseffen bij de ontwikkelingsproblemen, zullen ze ook zich betrokken weten bij bevolkingspolitiek. De meer speciale behoeften in verband met de sociale infrastructuur voor een effectieve bevolkingspolitiek worden in de verklaring van augustus 1973 als volgt geformuleerd:

De informatie en medische dienstverlening voor gezinsplanning, zoals die worden aangeboden door gouvernementele en particuliere instanties reiken klaarblijkelijk niet ver, tenzij ze hecht verbonden zijn aan echte inspanningen om de sociale en economische veranderingen tot stand te brengen die wenselijk zijn om de motivatie van de gemeenschap en het gezin te versterken om het aantal kinderen te regelen. Voorbeelden van zulke activiteiten tot verandering, die bevorderlijk zijn voor een groei van distributieve gerechtigheid en de eerbied voor mensenrechten sluiten o.a. in: pogingen om een rechtvaardiger status voor vrouwen te verkrijgen, zodat moeders echte deelgenoten in het gezinsleven worden en in de beslissingen der gemeenschap; maatregelen om de productiviteit te doen toenemen en daardoor het levensniveau en het niveau der verwachtingen te doen stijgen; programma's voor kinder-voeding en kinder-zorg om de kindersterfte te doen afnemen; uitbreiding van de werkgelegenheid, ook voor vrouwen, verbeterde opleidingsfaciliteiten verbonden aan daarbij passende werkgelegenheid; en effectieve regelingen voor een oudedagsvoorziening, zodat ouders niet totaal afhankelijk behoeven te worden van hun kinderen.

* "Aggiornamento" – vernieuwingsproces: eigenlijk: up-to-date brengen. De term die Paus Joannes XXIII gebruikte als convocatieformule voor het Tweede Vaticanum.
vert.: dr. J. Verkuyl

G. T. ROTHUIZEN

Zedelijke aspecten van het bevolkingsvraagstuk¹⁾

Als de aarde dat grote deel van haar aantrekkelijkheid, dat zij dankt aan zaken die haar door de toename van de rijkdom en van de bevolking onttrokken zouden worden, moet verliezen – alleen met het doel haar in staat te stellen een grotere maar niet betere of meer gelukkige bevolking in stand te houden – dan hoop ik in het belang van de nakomelingen ernstig, dat zij er mee tevreden zullen zijn in aantal gelijk te blijven, lang voordat de noodzaak hen daartoe dwingt.

John Stuart Mill, *Principles of economy*, 1857.

Terwijl u deze woorden leest, komen vijf mensen van honger om en worden er veertig babies geboren.

Paul Ehrlich, *De bevolkingsexplosie*, 1971.

Bij een vraagstuk als het bevolkingsvraagstuk en dan met name de zedelijke aspecten daarvan, dienen zich twee problemen het eerst aan. Het zijn de problemen van de economie en van de demografie, van de bestrijding van de honger en van de regeling van de geboorten.

Ik zou willen beginnen met het stellen van het tweede probleem. Men zou immers kunnen verdedigen, dat dit – in onderscheid met het eerste, waarmee men onmiddellijk in de ethiek terecht komt (*wij zeker*) – zo op het eerste horen enkel een zaak is van techniek en niet van ethiek. Om verschillende redenen is deze visie onjuist en dat nog afgezien van het feit, dat het een voluit zedelijke beslissing mag heten iets voor enkel techniek te verslijten. Zelfs in een door en door rationeel geestesklimaat als het onze, slagen wij er niet in de techniek der anticonceptionalia als slechts techniek te ondergaan (stel even, dat wij dat zouden willen). Nog maar heel kort geleden werd er een vinnige zedelijke (en zelfs religieuze) strijd gestreden rondom deze techniek. En dat niet alleen bij Rome, waar deze strijd nog niet voorbij lijkt zelfs, maar ook bij de Angelsaksen in het bui-

tenland en bij hervormd en gereformeerd in het binnenland. Nog steeds zijn er voort, die in reactie op hen, die ook onder anticonceptionalia een soort abortus blijven verstaan, van de weeromstuit de laatste ook al onder de eersten schijnen te willen opnemen en omgekeerd. Deze 'polarisatie' heeft een door en door zedelijke context. En ook als men mag aannemen, dat de pil etc. de coïtus thans veel meer tot haar recht heeft doen komen – en dat is zedelijk winst – tegelijkertijd zou het feit, dat man en vrouw daardoor gedwongen zijn op ongekende schaal elkanders minnaar en minnares te spelen zedelijk verlies kunnen inhouden, want wie haalt dit? Ook lijkt het éézijdig opknappen of laten opknappen van de verantwoordelijkheid van dit alles door de vrouw, met in de marge allerlei vervelende bijverschijnselen, die de pil nu eenmaal kan opleveren, de man voor niet weinig zedelijke vragen te stellen, bijvoorbeeld wat hij voor zichzelf van sterilisatie denkt. En zo zou er nog wel meer te noemen zijn, dat duidelijk maakt, hoe moeilijk het is zoïets technisch als onze anti-conceptie van de ethiek af te grendelen. En – nogmaals – dat in een zo rationeel denkklimaat als het onze! Hoeveel te meer moet dit alles gelden in een context, die zoveel minder cerebraal omgaat met de dingen als die van het Oosten (waarbij wij wel dienen te bedenken, dat wij daarbij onder 'zedelijk' ook een brok specifiek culturele anthropologie en sociologie en psychologie zullen hebben te verstaan). En wie of wat geeft ons eigenlijk het recht zedelijk 'klaar' te zijn met deze dingen, zolang anderen (Gandhi b.v.) dat nog niet zijn? Dat het zojuist aangeduide Oosten ons verbijsteren kan, behalve met overstelpende problematiek op dit gebied, óók met een al even indrukwekkende probleemloosheid (wij denken aan de sterilisatie in India, maar vooral aan de abortus in Japan), daarover straks.

Wij hebben het over een overstelpende problematiek en dat zullen wij moeten waarmaken. Daarbij zal blijken, dat het komen tot een bepaald ethos – in dit geval dat van de geboorteregeling en dat op een zowel zedelijk verantwoorde als efficiënte wijze – vanuit de nodige techniek of beter: vanuit het ontbreken daarvan, op allerlei wijze geblokkeerd kan worden. D.w.z. niet alleen heeft techniek gauwer met ethiek vandoen dan wij denken, ook het omgekeerde is waar: ethiek is bijzonder afhankelijk van techniek. Het is nu eenmaal zo, dat de mensen tot wie men zich wendt met voorlichting omtrent methoden van geboorteregeling en *beter*

methoden – want onthouding en coïtus interruptus werden natuurlijk overal en altijd toegepast, terwijl ook het condoom al eeuwen en eeuwen oud is: in alle tijden hebben mensen aan regeling gedaan, zodat dan ook nergens het biologisch maximale geboortecijfer wordt aangetroffen – via radio en geschrift gewoonlijk onbereikbaar zijn. Een radio heeft men doorgaans niet – misschien eerder televisie – en lezen kan men dikwijls niet. Wat men over de juiste aanpak op andere wijze te horen krijgt, wordt gemakkelijk vergeten, gesteld al dat men het heeft kunnen 'volgen'. Enig gereken zal er immers wel altijd bijkomen. Menig experiment met de methode Ogino-Knaus is mislukt bij gebrek aan kalender. Telramen worden a.h.w. magisch gehanteerd. Spiralen worden wel verwijderd om alsnog de premie te mogen ontvangen. De bijverschijnselen van de pil zullen een verzwakte medeburger nog beroerder treffen dan dit bij ons het geval is. Het wachten is op 'de' injectie, maar daarop is dan ook nog het *wachten*. Zo is de doeltreffendheid van de techniek der contraceptieven onder onwetenden en ongeletterden overschat. 'Denken' valt ook niet bij rondom iets, waarbij men liever helemaal niet meer denkt maar doet. Zelfs in een zo westers land als Zweden met zijn perfecte voorlichting overtreft het aantal ongehuwde moeders verre het aantal in andere landen, waar de voorlichting minder is (al zullen wij daarbij in rekening dienen te brengen, dat in een zgn. geëmancipeerde maatschappij tevens het aantal vrouwen toeneemt, dat, ook buiten het huwelijk om, een kind wil). Laten we ook niet vergeten, dat het sexuele plezier voor degenen over wie wij het thans hebben, dikwijls het enige is, dat men heeft. Het enige ook, dat niets kost en een royale bevrediging schenkt. In de donkere dorpen van India zal het voor de meesten het enige tijdsverdrijf zijn. Een indisch hoogleraar merkt ten aanzien van al degenen, die geen enkele voldoening, geen enkel genoegen in het leven vinden, op: "eten krijgen ze te weinig, ze gaan in lompen gekleed, om niet over hun behuizing te praten. Geen enkel genoegen, behalve het sexuele genot. Geen enkele zeggenschap, behalve het vaderlijk gezag. En u zou in naam van een eerbiedwaardige logica, dat enige genoegen, dat enige gezag willen afschaffen?" Laten wij ook niet denken, dat men niet graag kinderen krijgt! Kinderen krijgen is en blijft nog steeds wat men een statusverschijnsel zou kunnen noemen en misschien is het – zie boven – voor zeer velen wel het enige. Een 'gewoon' statusverschijnsel, maar ook een

politiek. De indische demograaf Chandrasekhar heeft als zijn mening uitgesproken, dat de weinig efficiënte wijze, waarop in Rood-China het vraagstuk werd aangepakt "wellicht samenhang met de ambitie om de rest van Azië te veroveren" – de geschiedenis heeft hem gelukkig geen gelijk gegeven – terwijl Pank een hoofdstuk uit zijn studie over de honger in de wereld besluit met de opmerking: "dàt weten de volkeren van het Oosten tegenwoordig allemaal: het mensenpotentieel zal op een dag een verandering in de huidige machtsverhoudingen – op vreedzame wijze of niet – teweegbrengen, omdat een herverdeling van de aardse goederen een eenvoudige zaak van gerechtigheid is". Jacobi stelt zich van dit 'vreedzaam' weinig voor. Hij is van mening, dat de nu nog 'redelijke' verhouding in getsalssterkte tussen arm en rijk "al tijdens ons leven op dodelijk ingrijpende wijze zal veranderen. Over slechts 30 jaar: anderhalf tegen vijfeneenhalf miljard". Maar daarover niet meer. Temeer niet omdat de suggestie gewekt zou kunnen worden, dat men miljoenen kinderen krijgt om er miljoenen soldaten van te maken en dat is niet zo. Waarover we het nog niet gehad hebben, dat is over het kinderen krijgen als religieus statusverschijnsel, het "kinderen zijn een zegen des Heren", ons uit de wereld van het Oude Testament overbekend. Hieraan mogen we toevoegen, dat het verschijnsel ook een economisch statusverschijnsel mag heten. Kinderen zijn in tal van landen als economische factor niet weg te denken en zonen behoren tot de primitiefste vorm van ouderdomsverzekering. Het vijfde gebod schijnt een sterk economische achtergrond gehad te hebben. Ook al zal men op het kind niet direct verdienen, men behoeft er weinig of niets op toe te leggen en thuisverblijvend en op het land is het een goede kracht. En dan is het natuurlijk nog niet zo heel lang geleden, dat de hoge, zeer hoge mortaliteit als vanzelfsprekend een zeer groot kinderaantal vroeg als tegenweer. En een cultuur vergeet niet snel! Tenslotte: wat iemand, wat een regering, juist een progressieve, wenselijk acht is daarom nog zomaar niet mogelijk. En zijn grenzen aan de invloed van de overheid en aan wat een regering van een volk, ook al is het voor het bestwil daarvan, verlangt. Zo is India een land met zeer veel goodwill en dat niet alleen bij de regering ten aanzien van een efficiënte aanpak van het probleem der te vele geboorten. Toch heeft men met bepaalde experimenten, uitgaande van de wereldgezondheidsorganisatie, spelende in de periode 1952-1955, slechts 5 tot 7% van de bevolking

weten te bereiken. Nu kan men zeggen: dat is twintig jaar terug. Maar "tot nu toe in de historie hebben volkeren nog nimmer op bevel van hun regeringen kinderen verwekt of juist niet – het waren de mensen zelf, die, in een groeiende economie, uit zichzelf minder kinderen wilden, en niet de regering, die haar bevolking van de noodzaak daarvan overtuigde". Deze – nuchtere – constatering van Jacobi zou een mooie overgang kunnen betekenen naar ons tweede probleem, ware het niet, dat wij hier toch nog niet willen afbreken. Wij zouden willen concluderen, dat technische problemen veel meer zijn dan alleen maar dat. Men zit via de cultuur meteen in de ethiek – behalve in de religie. En hoe zal men het wagen zomaar allerlei religieuze beletselen opzij te zetten? Er is toch zoets als godsdienstvrijheid en is dat geen zedelijk goed? Wij denken aan de kwestie van de heilige koe. Wanneer men weet, dat het hier om het onaantastbaar zijn gaat van tientallen miljoenen dieren, begrijpt men, dat hierdoor groot economisch leed veroorzaakt wordt en dat is niet onbelangrijk, want – zoals wij zo aanstonds zullen zien – als er naast de zgn. demografische 'aanpak' geen economische komt, is er geen uitweg. Maar als de economische veranderingen op hun beurt forceren tot religieuze en het oplossen van economisch leed religieus leed veroorzaakt, zitten we weer volop in de ethiek, omdat leed een zaak van ethiek is. En dan hebben we het nog niet eens gehad over het politieke leed, dat maatregelen als die tegen de heilige koe ongetwijfeld zouden opleveren. En is ook politiek geen zaak van ethiek? Tenslotte: laten we niet vergeten, dat genoemd dier bij alle economische nadelen één voordeel inhoudt. Wordt de schade, die het aan veld en gewas aanricht op een miljard gulden per jaar geschat, de mest is voor miljoenen Indiërs de enige brandstof en op zijn schouders "rust nog altijd niet alleen de last van de landbouw maar ook van het verkeer in een uitgestrekt, rusteloos volk" (Kipling).

Hoe het ook zij, Sauvy's conclusie is duidelijk: "Het gaat niet aan de zeden en gewoonten, de religieuze of burgerlijke tradities van een bepaald land te negeren." Laat men ook niet vergeten, dat "het hoge geboortecijfer niet zozeer de weerspiegeling van zorgeloosheid, fatalisme, voorrang der geslachtsdrift en onverschilligheid voor maatschappelijke verbetering, zoals vele schrijvers graag onderstrepen", bedoelt in te houden. Het verschijnsel kan – integendeel – ook zeer wel samenhangen met "achtenswaardige geestelijke maatstaven". Lacoste, die dit poneert, is daarvan

zelfs zeker. Met Brandt zouden we onder deze achtenswaardige geestelijke maatstaven ook willen rekenen de positieve waardering van de sexualiteit, zoals we deze aantreffen.

Ook nu stappen we nog niet meteen over op de relatie tussen economie en ethiek. Wij willen even stilstaan bij de – ook voor de ethiek – problemen waarvoor de bestrijding van de vele geboorten in India en Japan ons kan stellen. Iedere 10 jaar komen er in India zo'n 70 miljoen mensen bij, schrijft Thunberg in 1960. Tien jaar later schat Jacobi het aantal op bijna tweemaal zoveel. Het verschil valt te verklaren via onnauwkeurige schattingen, maar ook vanwege acceleratie in de geboorte-aanwas. De regering is voor planning. Oppositie van betekenis is er niet. Ondanks dat is de situatie – zie boven – explosief. Vandaar, dat men op grote schaal is overgegaan tot een van de eenvoudigste, goedkoopste en veiligste methoden: sterilisatie bij de man. Zou iemand de paar kinderen, die hij heeft verliezen, dan lijkt hij inderdaad machteloos er meer te krijgen (het is niet eenvoudig de ingreep ongedaan te maken). Daar staat tegenover, dat door de groter gemaakte concentratie op het kleine gezin, dit ook een grotere kans krijgt op survival. Zonder problemen is de ingreep echter nu ook weer niet en de chirurg is dan ook verplicht de candidaat in te lichten. Alleen de chirurg? De Froe vindt nog steeds, dat sterilisatie de integriteit van het lichaam aantast. Dat is mogelijk een erg mannelijke opmerking. Maar het verband tussen sexualiteit en voortplanting wordt wel erg definitief doorgesneden. Ligt hier, ook voor mannen, geen enkel probleem? En zullen de partijen niet erg bang (of blij) worden, dat overspel nu wel erg ongestraft kan verlopen? Men ontkomt niet aan de indruk, dat – hoe begrijpelijk ook – van overheidswege teveel enkel op de efficiëncy wordt gelet en de sterilisatie te probleemloos – en dat is hetzelfde als niet zedelijk genoeg – wordt aangepraat. Wel moet men genoemde probleemloosheid nageven, dat zij nog wordt overtroffen door de naïveteit, waarmee de aartsbisshop van Bombay er zich in een t.v.-uitzending tegen verzet indertijd.

Overtroffen wordt zij ook door de probleemloosheid waarmee Japan zijn bevolkingsaanwas te lijf is gegaan en wel door een miljoenvoudige abortus. Men moet toegeven: medisch voortreffelijk georganiseerd (al is en blijft de ingreep niet zonder gevaar). Shintoïsme ziet in de baarmoeder nog geen mens aanwezig, het Boeddhisme is te gesecculariseerd geraakt

voor een andere kijk. Rationalisering en secularisering spreken de moderne Japanner aan. Het alternatief is ernstig: “vermindering van de levensstandaard in die mate, dat ondervoeding, overbevolking, het risico van stijgende misdaad en het aantal verkeersongelukken zonder twijfel het gevolg zal zijn”, aldus een christenarts (Ishihara). Overbevolking, inderdaad, is een regelrechte aanslag op het welzijn van een volk. Dan is de methode uiterst efficiënt, meer nog dan de zojuist besproken sterilisatie, welke nog maar een kwart van de bevolking bereikt heeft in India. Het is duidelijk, dat het hier gaat om de keuze tussen twee kwaden, iets waarvoor geen ethiek zich behoeft te generen. En zeker niet een christelijk Westen, dat tot voor kort door de proeven met kernwapenen naar de meest optimistische schattingen enkele tienduizenden slachtoffers per jaar maakte in de baarmoeder. Ook zal men moeten oppassen met lichtvaardig moraliseren tegenover een land, waar datzelfde Westen het eerst de atoombom probeerde als *zijn* keuze tussen twee kwaden. Toch moet de zojuist genoemde christenarts toegeven, dat de hele aanpak moreel onvoldoende is doordacht. Brandt weet te vertellen, dat “de meeste Japanse schrijvers over het onderwerp op morele en medische gronden een sterk onbehagen tonen over de wijze, waarop de geboortedaling in hun land is tot stand gekomen”. Bovendien is opgemerkt, dat door de drastische reductie van het kindertal de bevolkingstoestand in ernstige mate uit het evenwicht dreigt te geraken omdat de balans doorslaat naar een opvallende veroudering, die op haar beurt te denken geeft. Het is mogelijk, dat dubieuze economische belangen een rol spelen bij de druk, die van regeringszijde wordt uitgeoefend ten behoeve van meerdere geboorten. Maar of dat de enige verklaring is? Niet irrelevant is, dat wij horen, dat men er op Singapore-Island in is geslaagd met de normale anticonceptionalia, zeer efficiënt toegepast, eenzelfde daling van geboorten te bereiken als in Japan. Hoe over dit alles moreel te denken? Ook (of juist) voor de christen is met “eerbied voor het leven” niet alles gezegd, zij het wel *veel*. In ieder geval behoort de ‘japanse’ abortus opgenomen te worden in het gesprek, dat thans allerwege in het Westen plaatsvindt over de legitiemer van niet slechts de medische of vitale, maar ook van de psychosomatische indicatie – een gesprek, dat reeds in menig land tot verruiming van de wet op de abortus provocatus (of van de interpretatie daarvan) heeft geleid. Bij dit alles zal men hebben te bedenken, dat, zoals wij niet

het recht hebben op eenvoudige wijze de staf te breken over de japanse situatie, deze omgekeerd ook niet normgevend voor de onze behoef te zijn. Wie de voorbehoedmiddelen uit de sfeer van de abortus provocatus wil halen – binnen welke zij lange tijd werden gehouden – moet oppassen niet de op het oog omgekeerde maar feitelijk zelfde fout te maken en ons uitnodigen de abortus provocatus als nieuwste voorbehoedmiddel te ondergaan.

Ondanks het feit, dat Japan zich het – ietwat dubieuz – privilege heeft eigen gemaakt een der beste middelen van geboorteregeling (beter: bestrijding) te bezitten, is zelfs daar de bevolkingsgroei niet tot stilstand gekomen. Hoeveel te minder in minder ontwikkelde landen! Ook wanneer men aldaar bij de bestaande middelen nog andere maatregelen treft – als daar is de besnoeiing van het vroeghuwelijk – redden we het daarmee niet. Men kan erover twisten wat het meest efficiënt is om de bevolkingsexplosie – want dat is de term en dat is wat er gebeurt – aan banden te leggen. Pank schijnt voorop te stellen: geboorteregeling. Pandit Nehru gaf indertijd de voorkeur aan economische maatregelen – een feit is, dat als de economie de demografie niet te hulp schiet, het bevolkingsvraagstuk explosief zal blijven, met alle verwoestende gevolgen van dien. Klaas de Jonge heeft indertijd in *De Groene Amsterdammer* een vrij hatelijk stuk geschreven over de vlotheid waarmee het rijke Westen het arme Oosten allerlei geboorteregelingstactieken weet aan te praten. Het lijkt z.i. wel of ontwikkelingshulp voornamelijk daarin bestaat. Hij vermoedt, dat dit komt, omdat het duidelijk de goedkoopste vorm van hulpverlening is en de aandacht afleidt van het zoveel duurdere front. Ook Schuurman, docent in de ethiek in Buenos Aires, is van mening, dat de rijke landen belang hebben bij het voorop stellen van geboorteregeling, omdat zij nu al duidelijk voorzien, dat de export uit de arme landen, waaraan zij zo veel verdienen, zal verminderen naarmate de bevolking vermeerdert. Hoe het ook zij: wanneer wij de bevolkingsbeperking niet in overeenstemming kunnen brengen met de bronnen van voeding, dan zullen we moeten trachten die bronnen in overeenstemming te brengen met de bevolkingsaanwas. Immers, waarom moeten er minder en minder kinderen geboren worden? Niet direct uit gebrek aan ruimte. Niet alleen in Centraal Afrika zijn nog hele streken onbewoond, zelfs in het dichtbevolkte India kan men eenzelfde verschijnsel waarnemen en ook grote

streken van Zuid-Amerika vallen op door bevolkingsdunheid. Het bevolkingsvraagstuk is – absoluut genomen – in de eerste plaats een voedselvraagstuk, d.w.z. geen ruimtelijke maar een economische aangelegenheid (*in de eerste plaats*: een land als het onze is overbevolkt omdat de ruimte overbezet is). De medische en hygiënische voorzieningen hebben ons geholpen aan een veel langer, zij het ook een veel slechter leven. Vandaar een explosie, die als de reeksen zich voortplanten (iets wat ze niet altijd doen!) ons in het jaar 2000 bijna tweemaal zoveel mensen zal bezorgen als de mensheid tot nu toe heeft voortgebracht. In het jaar 1939 moest 39% van deze mensen het met minder dan 2200 calorieën per dag doen, nu is dat 60% en dan te denken, dat met calorieën ook weer niet alles is gezegd. Een voedselvraagstuk is natuurlijk onmiddellijk meer dan dat. Het “bedreigt de minimumvoorwaarden voor alle welzijn: om een grotere bevolking een inkomen te verschaffen, dat alleen maar gelijk is aan het karige inkomen van de reeds aanwezige bevolking, heeft men kapitaal nodig, dat ongeveer 3 maal dat inkomen bedraagt. Indien een extra bevolkingsgroei van 1¼% het gevolg is van medische verbeteringen, zal men daardoor een extra kapitaalvorming nodig hebben van 3¾% van het nationale inkomen. Bij een totale kapitaalvorming van b.v. 12% van het nationale inkomen – een veel voorkomend geval – betekent dat, dat ongeveer een derde van de kapitaalvorming alleen al nodig is om het inkomen per hoofd te handhaven, zonder dat enige verbetering in de toestand wordt verkregen. Bovendien had men bij de bevolkingsstijging ook al een derde van de kapitaalvorming daarvoor nodig. Een groei heeft dus het effect de vooruitgang met de helft te verminderen. In landen waar de bevolkingsgroei nog meer gestegen is, kan het gebeuren, dat de vooruitgang wordt teruggebracht tot minder dan de helft van wat hij anders geweest had kunnen zijn”, aldus Tinbergen. Dat betekent, dat hoewel in de afgelopen tien jaar de rijkdom van de arme landen procentueel sneller is gegroeid dan die van de rijke landen, door de bevolkingstoename intussen individueel geen verbetering is opgetreden. Daar komt nog wat bij. De ervaring heeft geleerd, dat methoden van geboorteregeling – op den duur – sneller aanslaan naarmate de gezinnen waar om het gaat er welvarender, economisch gezonder voorstaan. Ook in die zin is de demografische oplossing niet weinig afhankelijk van de economische – behalve, dat natuurlijk ook het omgekeerde het geval is – en dan te denken, dat

beide visies tot op heden niet even sterk maar even armetierig wortel hebben geschoten!

En dan eveneens te denken, dat genoemde noemers – demografie en economie – tekort schieten, d.w.z. ook hiermee is niet alles gezegd. „Uit de aard der zaak is de voedselvoorziening van uitermate grote betekenis. Maar alleen met uitbreiding van het voedselvoorzieningsarsenaal is men er niet. Men kan in het algemeen stellen, dat maatschappelijke vooruitgang alleen integraal, op een breed front mogelijk is. Verbeteringen op een enkel punt leiden uiteindelijk tot niets. Het voedselproductie-probleem is niet opgelost wanneer het transportprobleem (Sahel! R.) niet in evenredige mate wordt aangepakt. En het voedselproductie-probleem is niet alleen een probleem van landbouwmethoden, maar evenzeer een opvoedings- en onderwijsprobleem van de erin betrokken mensen”, aldus De Froe. En Jacobi vat terecht samen: “Rijke en arme landen zullen op vier fronten tegelijk de strijd met armoede en geweld moeten aanbinden: het voedselfront, het ontwikkelingsfront, het onderwijs- en opvoedingsfront en het geboortefront. En de ineenstorting van één enkel front kan alle andere gewonnen veldslagen teniet doen.” Ziehier het evenwicht, elders door de Club van Rome bepleit.

Al deze fronten dienen zich aan onder de verzamelnaam ontwikkelingshulp. Terecht heeft Hans Achterhuis in *De uitgestelde revolutie* bezwaar aangetekend tegen het magisch-aantrekkelijke en dus inefficiënte van de term. Zij immers ruikt naar éénrichtingsverkeer en dat naar een afhankelijkheidspatroon, dat na de dékolonisatie neokolonialistisch wordt aangehouden, zo niet vergroot. “Wij moeten onze export financiers door aan de buitenlanders het geld te lenen, waarmee zij kunnen betalen wat wij exporteren”, zei Foster Dulles (die men veel verwijten kon maar niet, dat hij niet zei wat hij dacht). Achterhuis gaat zo ver te poneren, dat er in het huidige wereldsysteem geen intensivering van economische betrekkingen tussen rijk en arm te bedenken valt, die de arme partner niet uitlevert aan de rijke. Alle landen die in het economische stelsel van het Westen werden opgenomen, kwamen z.i. in een proces van onderontwikkeling terecht. Ook zij werden opgeofferd aan een principe, waaraan wij intussen dreigen te bezwijken: dat van de groei als panacee tegen alle kwalen, in dit geval van het ontwikkelingsland. Achterhuis wijst o.m. op Brazilië, “waar het hoogste groeipercentage ter wereld aan de snelle uit-

bouw van enkele hypermoderne industrieën te danken is, terwijl het werkelijk inkomen van de arbeiders de laatste tien jaar met 50% gedaald is en de regering zich slechts dank zij steeds scherper wordende onderdrukking kan handhaven”. Geen wonder, dat men in Latijns Amerika wel spottend spreekt van ‘desarrolismo’ oftewel ‘ontwikkelingsisme’ en liever van ‘bevrijding’. Dit alles heeft met ons onderwerp onmiddellijk vandoen, want “de groei van het inkomen wordt niet opgegeten door de vele kinderen, maar komt integendeel meestal uitsluitend ten goede aan een klein, reeds welvarend deel der bevolking”. De indische econoom Parmar, spreker op het congres “Theologie en ontwikkeling”, dat voorjaar 1974 te Kampen werd gehouden, vertelde ons, dat wij niet zo gemakkelijk van arme landen moeten spreken: daarvoor zijn er teveel arme en rijke, rijke en arme mensen in alle landen. En zo komen wij bij het omgekeerde wat Cecil Rhodes eens zei (“het sociale vraagstuk moet overzee worden opgelost”): het zal bij ons thuis moeten worden opgelost – of nergens (waarbij Achterhuis óók aan de miljoenen gastarbeiders denkt, wier werk zoveel profijtlijker is voor de gastlanden dan voor de eigen gebieden, maar dat toch niet alleen). Maar zullen de rijken hun energiecrisis weer niet afwentelen op de armen? Of zullen de OPEC-landen daarvoor een stokje steken?

Zonder enige bemoediging is de situatie niet. Een uiterst kritisch artikel in *Wending* – van (thans minister) Pronk – begint met de concessie, dat althans één doelstelling van het eerste ontwikkelingsdecennium is bereikt, namelijk een inkomenstoename in de ontwikkelingslanden van 5% per jaar en wel dank zij twee meevallers: er is aldaar agrarisch meer gepresteerd en er kwam meer geld van de rijke landen. Zelfs Jacobi ziet enig uitzicht en dat zonder te kiezen voor harde oplossingen, waarbij men overbevolkte gebieden als ‘onherstelbaar’ afschrijft om zich geheel en al te concentreren op minder catastrophale situaties. Hij gelooft, dat een dergelijk ‘quarantaine’-denken economisch misschien haalbaar is, maar militair nauwelijks en politiek – dat is voor hem niet hetzelfde als ethiek! – onmogelijk. Hij kent de situatie – 10 miljoen hongerslachtoffers als men let op wie stierven, maar 300 miljoen als men let op hen, die “alleen maar” honger hebben – en weet, dat verslechtingen altijd mogelijk zijn en zelfs dreigend. Toch ziet hij enig licht (de “groene revolutie” b.v.) – welke revolutie dan een genadiger effect zou hebben dan de eerste agrarische

revolutie (8000-6000 vóór Christus), die met de industriële revolutie (van 1750-heden) juist zorgde voor bevolkingstoename bij uitstek. Daarmee – en dank zij b.v. bijzonder doeltreffende kweken – ziet hij althans enige ‘tijdwinst’ geschapen. Hij is nogal enthousiast over McNamara en diens organisatie. Zeer concreet tenslotte ziet hij voor de bestrijding van het voedselprobleem enorme kansen in de synthetische aanmaak van proteïne – hij is ervan overtuigd, dat het gebrek aan eiwitten niet alleen de honger maar ook de vruchtbaarheid doet toenemen – en voor die van het onderwijsprobleem in de televisie. Dat laatste is belangrijk, want wij zijn het met hem eens, dat de eigenlijke wedstrijd op aarde al lang niet meer is die tussen kapitalisme en communisme, maar tussen onderwijs en catastrofe.

Ziehier dus enige bemoediging. Die is – afgezien van het feit dat het niet meer is dan *enige* bemoediging (de “groene revolutie” is geen wondermiddel, ze dreigt hier en daar al te mislukken door oorlog en natuur-rampen, de ongelijkheid kan er door toenemen en de cijfers van Pronk betekenen *individueel* weinig zoals we hebben gezien, d.w.z. de vooruitgang blijft dubieus) – dan ook wel nodig. Er is immers geen alternatief. Wat anders? Anders zou het wel eens kunnen zijn, dat wij volgens de paus “de woede der volkeren” over ons heenhalen, welke woede dan niets anders zou zijn dan het “oordeel Gods”. Nee, “honger zal niet langer de stille vijand van de mens blijven, niet langer een zachtaardige manier van sterven. Honger zal uitgroeien tot een miljoenvoudig weerklinkende kreet tot opstand en gewelddadigheid”, aldus Herbert Waters, voormalig leider van het planbureau der Amerikaanse ontwikkelingshulp. In een gesprek met James Baldwin zegt Margaret Mead: “De mensen op de onderste trede hebben altijd de macht gehad die ligt in het feit dat je niets te verliezen hebt.” God behoede ons voor een opstand der horden, die wij zelf gekweekt (vele, thans tot woestijn gemaakte gebieden waren vóór onze komst rijke culturen) of in leven gehouden hebben. Nietwaar? “Wanneer hele volken het noodzakelijk levensonderhoud ontbreekt en zij in een dergelijke staat van afhankelijkheid leven, dat elk spontaan initiatief, elke verantwoordelijke positie, elke vorm van culturele promotie of van deelhebben aan het sociale en politieke leven hun onmogelijk is, dan is de verleiding groot om die verkrachting van de menselijke waardigheid met geweld ongedaan te maken”, aldus wederom de paus. Leert hij dus

de revolutie? Nee. Wijst hij haar af? Ook dat niet. Hij is dus niet duidelijk. Maar wie zal hem dat kwalijk nemen? Wie is dat wel op dit punt (behalve de uitgesproken anarchist en conformist)? Nee, dat nemen we hem niet kwalijk. Wel uitspraken als dat er aan de dis der mensheid plaats genoeg is. Wanneer deze hem hier en daar tot in de arme landen in dank worden afgenomen, dan is dat omdat geboorteregeling inderdaad maar één maatregel is, waarmee dus inderdaad niet alles staat of valt en dat weten ze ‘daar’ dikwijls beter dan ‘hier’. Maar verder zijn we het eens met De Froe, dat dit soort uitspraken eenvoudig niet *waar* zijn. “Het is heel erg wanneer er één mens teveel is – en het is in het geheel niet erg, wanneer er zelfs een miljard mensen te weinig zijn”, merkt dezelfde op. Het is jammer, dat de paus zich in deze redenering niet zal kunnen vinden – zoals het meer dan jammer is, dat de World Health Organisation “voornamelijk onder druk van de rooms-katholieke landen, geen toestemming heeft gekregen om zelfs maar een onderzoek in te stellen naar de gevolgen der bevolkingsdichtheid voor de gezondheid”. Maar de paus heeft gelijk als hij zegt, dat “we ons moeten haasten” met het oog op het lijden der mensheid. Mogen we het ook in ons eigen belang (Oe Thant gaf ons in 1969 nog tien jaar)? Is dat ook een zedelijke grootheid? Ik dacht van wel. Ook en zelfs is dat het geval in de brief aan de Filippenzen, waar sprake is van “enige bemoediging”, zelfs “der liefde”. Ook dan en daar gewaagt Paulus van het belang der anderen, maar óók van het ‘eigen’ belang. Er bestaat tenslotte ook nog zoiets als het ‘gebod’ der zelfliefde. Dat mag nog wel eens gezegd, helemaal aan het eind van een betoog, waarin het daarover nu niet direct ging (integendeel!) in tijden, dat wij zo radeloos kunnen zoeken naar onszelf – behalve naar God.

1) Deze stof werd door mij gedurende enige jaren gebruikt als collegestof ten behoeve van het Hendrik Kraemer Instituut op instigatie en met grote hulp van wijlen collega Bergema.

Voornaamste geraadpleegde literatuur:

Achterhuis, *De uitgestelde revolutie*, Baarn, 1973.

Baldwin-Mead, *A rap on race*, 1973.

Brandt, *Bevolkingsexplosie*, Amsterdam, 1961.

Chandrasekhar, *Population and planned parenthood in India*, London, 1961².

Dony, *Tunesië: planning familial* in: De Nieuwe Linie, Amsterdam, 20-10-'64.

Ehrlich, *De bevolkingsexplosie*, Amsterdam-Brussel, 1971.

- Froe de, *Het vraagstuk van de wereldbevolking*, Baarn, 1966.
- Graaf de, *Ethiek van het immoralisme*, Nijkerk, 1971⁵.
- Gaay Fortman de, B., *Rural Development in an age of survival*.
- Jacobi, *De menselijke springvloed*, Baarn-Antwerpen, 1969.
- De Jonge, *In de ban van de family-planning* in: De Groene Amsterdammer, 9-1-'71.
- Ishira, *The challenge and control of the populationexplosion, Analysis of the present situation in Japan* in: Brobeck e.a., *The christian physician in the advance of science and practice of medicine*, Den Haag, z.j.
- Koole, *De tien geboden*, Baarn, 1964.
- Lacoste, *Het vierde miljard, De toekomst der onderontwikkelde landen*, Meppel, '64.
- Lange de, *Rijke en arme landen*, Baarn, 1967².
- Meadows, *Rapport van de club van Rome, De grenzen van de groei*, Utrecht-Antwerpen, 1972.
- Pank, *Der Hunger in der Welt*, Basel-Freiburg-Wien, 1959.
- Peel, *The national effects of the abortion act* in: Soteria, mei, 1971.
- Pronk, *Nederland en het tweede ontwikkelingsdecennium* in: Wending, 's-Gravenhage, 1970.
- Ridderbos (S. J.), *Het voorwerp van de liefde, II* in: Bezinning, Kampen, 1963.
- Sauvy, *Het bevolkingsvraagstuk in de wereld*, Utrecht-Antwerpen, 1960.
- Scherpenzeel, *Problemen van de derde wereld niet alleen te lijf met family-planning* in: NRC-Handelsblad, 6-1-'73.
- Schuurman, *Chile, Een interpretatie* in: Gereformeerd Weekblad, Kampen, 24/31-5-'74.
- Tabah, *Le problème population-investissement-niveau de vie dans les pays sous-développés* in: Balandier, *Le tiers monde*, Paris, 1956.
- Thunberg, *Kontinente im Aufbruch*, Göttingen, 1960.
- Tinbergen, *Europäische Perspektiven weltweiter Wirtschaftsplanung* in: Abrecht e.a., *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, Berlin, 1966.
- Tinbergen, *Een leefbare aarde*, Amsterdam-Brussel, 1970.
- Tims, *Bevolkingsgroei en economische groei* in: Wereld-in-formatie, 's-Gravenhage, 1960.
- Tow, *The challenge and control of the populationexplosion* in: Brobeck e.a.

Het interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica

Afdeling Oecumenica:

Transistorium II, Heidelberglaan 2, Utrecht, tel. 030-532082

Afdeling Missiologie:

Boerhaavelaan 43, Leiden, tel. 01710-51925

Deze bijdrage beoogt bredere bekendheid te geven aan het IIMO en aan de mogelijkheden die dit instituut aan studenten, m.n. die in de missiologie en oecumenica, op de volgende punten kan geven:

- a. raadpleging van documentatiemateriaal ten behoeve van scripties of andere studieprojecten;
- b. eventuele deelname in bepaalde onderzoeksprojecten, vooral als in de nabije toekomst een ruimere plaats gegeven zal worden aan de 'assistent-onderzoeker'.

Het IIMO is *opgericht* in 1969 en wordt gedragen door de nederlandse universiteiten en door verwante, meer operationele lichamen, zoals de Raad van Kerken in Nederland, de Nederlandse Missieraad, de Nederlandse Zendingsraad en de daarin vertegenwoordigde zendingsorganen. Het instituut kent twee afdelingen met elk een afzonderlijke plaats van *vestiging*: de afdeling missiologie in Leiden en de afdeling voor oecumenische studie in Utrecht. De staf van beide afdelingen bestaat uit een hoogleraar-directeur, een adjunct-directeur, een documentalist en een secretaresse.

Het *doel* van het IIMO is het verrichten van fundamenteel onderzoek op het gebied van missiologie en oecumenica in relatie tot de actuele ontwikkelingen op beide gebieden, het verzorgen van de daartoe benodigde documentatie, het coördineren van alle andere wetenschappelijke arbeid die reeds in Nederland op deze terreinen wordt verricht en het onderhouden van contact met buitenlandse studiecentra. Over de wijze waarop deze doelstelling wordt verwezenlijkt zal hieronder voor elke afdeling afzonderlijk worden geïnformeerd.

AFDELING OECUMENICA

1. *documentatie*: er is een zeer bruikbare documentatie over Oost-Europa opgebouwd. Daarnaast geeft de afdeling, in samenwerking met een aantal buitenlandse instituten, fiches uit met korte samenvattingen van oecumenisch-relevante artikelen in de belangrijkste tijdschriften. Men kan zich daarop abonneren, of ze op de documentatie raadplegen. Naast vrij veel tijdschriften is er ook de beschikking over microfiches van de volledige jaargangen van een groot aantal oecumenische periodieken vanaf het begin van de oecumenische beweging. Apparatuur om deze te lezen is voorhanden.

Dank zij de aanwezigheid van een anglicaanse medewerker kan maandelijks het bulletin "News from the English Churches" worden uitgegeven. Nadere oriëntatie over de Anglicaanse Kerk is eveneens mogelijk.

2. *studiedagen*: deze worden georganiseerd rondom oecumenische thema's en gehouden in Utrecht. B.v. de jaarlijkse studiedag over de kerken in Oost-Europa, waarbij speciale aandacht wordt gegeven aan de orthodoxe kerken. In 1974 zal voorts een internationaal congres plaatsvinden over het kerkelijk leven in Oost-Europa.

3. *studieprojecten*: in de afgelopen jaren zijn twee soorten studieopdrachten gegeven aan doctoraal studenten/afgestudeerden. Het eerste onderzoek betrof de ontwikkeling van de plaatselijke oecumene in Nederland, het tweede een onderzoek naar hereniging van hervormd/gereformeerd in Schotland en Zwitserland. De studierapporten zijn inmiddels door de afdeling verspreid. Daarnaast verrichten twee oecumenici, voor twee jaar aangesteld als half-time medewerkers, onderzoek ten behoeve van het project "de theologie van het seculum", een onderzoek naar de seculum-visie waarvan de verschillende kerken uitgaan bij hun plaatsbepaling in de wereld. Dergelijke studieprojecten zullen ook in de toekomst worden opgezet, waarbij ernaar gestreefd zal worden, dat ook in de verschillende universiteiten in colleges en werkgroepen aan het thema van zo'n project aandacht wordt gegeven.

AFDELING MISSIOLOGIE

1. *documentatie*: deze omvat ruim 100 abonnementen van theologische en kerkelijke tijdschriften uit de "derde wereld", vele rapporten en conferenties en symposia en voorts een bescheiden aantal boeken en brochures.

Het materiaal wordt op twee manieren toegankelijk gemaakt:

- a. door de uitgave van een om de vier maanden verschijnend tijdschrift EXCHANGE, bulletin of third world christian literature. Abonnement f 10,— per jaar, studenten f 5,— per jaar;
- b. door een alfabetisch, thematisch en regionaal kaartstelsel van de boeken, brochures en de in tijdschriften verschenen artikelen, dat voor ieder op de afdeling te raadplegen is.

2. *studiebijeenkomsten*: de afdeling is het steering-adres voor twee werkgroepen welke ieder twee keer per jaar bijeenkomen. Het betreft het Zendingswetenschappelijk Werkverband, een oecumenische studiegroep van "missiologisch geïntereerden" (70 leden) en de Werkgroep Docenten Missiologie (17 leden).

Het is de bedoeling nauw contact te onderhouden met operationele lichamen en andere geïnteresseerden, o.m. door resultaten van onderzoek in studiebijeenkomsten te bespreken.

3. *studieprojecten*: sinds de oprichting zijn twee studieprojecten op lange termijn geëntameerd, t.w. "Wederkerige Assistentie van Kerken" (WAvK) en "Religie en Ontwikkeling" (R. en O.). In het kader van WAvK verschenen een aantal studierapporten en artikelen (zie "Wereld en Zending" 1973, no. 1) en vonden de eerste case-studies plaats in Zambia en Indonesië. Een derde wordt nog overwogen. De afronding van het gehele project zal nog enige jaren duren. De eerste aanzetten voor het R. en O.-project werden gegeven via literatuurstudie in het bulletin EXCHANGE.

De voorbereidingen voor een case-study in Tanzania bevinden zich in een vergevorderd stadium. Een ander studieproject betrof de bestudering van het begrip "Missio Dei". Er is ook een commissie in het leven geroepen ter begeleiding van een geschiedschrijving van de nederlandse zending in Indonesië.

Boekbesprekingen

D. C. MULDER

De Ware Islam

Naar aanleiding van *De ware Jozef*

In 1973 verscheen een boekje van de hand van mevrouw dr. D. J. Kohlbrugge, hoogleraar in de Iraanse taal- en letterkunde en dr. J. van der Werf onder de titel: *De ware Jozef*. In een recensie in een vorig nummer van "Wereld en Zending" is er reeds aandacht op gevestigd.

Niettemin heeft het zin nogmaals en uitvoeriger op deze uitgave in te gaan, omdat we er een beeld van de islam in ontmoeten waarvan vermoed mag worden dat het symptomatisch is voor bepaalde christelijke kringen en in ieder geval gevreesd moet worden dat het wellicht onder de lezers beklift. Laat meteen ronduit gezegd worden dat dat laatste me zou spijten, omdat mijns inziens in *De ware Jozef* een onwaar beeld van de islam gegeven wordt. En aan dat onware beeld heeft niemand iets, geen muslim maar ook geen christen. Wie betrokken is in de ontmoeting met de islam – en dat is uiteindelijk de hele christelijke kerk – zal over die islam een waar beeld moeten hebben. Vandaar de wat pretentieuze titel van dit artikel. Het gaat er niet om een volledig beeld van de islam te tekenen, maar wel om aan te tonen dat de afbeelding van Kohlbrugge en Van der Werf onjuist en onbillijk is en daarmee een echte ontmoeting in de weg staat. Uiteraard zullen we dan eerst recht aan de schrijvers moeten doen en hun beeld van de islam kort moeten weer-geven.

Het boek is opgezet rondom een vergelijking van het Jozef-verhaal in Genesis en het Jusuf-verhaal in het twaalfde hoofdstuk van de Qur'an. In de eerste twee hoofdstukken wordt het Jusuf-verhaal in de vertaling van Kramers weergegeven en vervolgens commentaar hierop geleverd. Interessant is dat de schrijvers bij die commentaar muslimse uitleggers laten spreken. Op die manier krijgt men een goed inzicht in de wijze waarop muslimse exegese met dit verhaal is omgegaan. Het ging haar niet om de plaats van Jusuf in een geschiedenis van Gods omgang met Zijn volk, maar om het voorbeeldige karakter van deze vertelling. Zij wordt dan ook van vers tot vers toegepast op de relatie van de gelovige tot God. Daarmee is deze exegese in overeenstemming met de bedoeling van het Jusuf-verhaal en de profeten-verhalen in het algemeen in de Qur'an. Deze zijn niet geplaatst in de sequentie van een doorlopende heilsgeschiedenis, maar hebben een exemplarisch karakter. Zij maken duidelijk hoe het profeten in deze wereld vergaat en ze staan in verband met de eigen ervaringen van Muhammad in Mekka, waar zijn prediking door de meesten van zijn stadgenoten niet aanvaard werd. Aan het slot van het Jusuf-verhaal staat met zoveel woorden te lezen: "Voorzeker in hun geschiedenissen is er een les voor mensen met verstand".

In het derde hoofdstuk volgt de geschiedenis van Jozef uit het boek Genesis. Hieraan wordt de eigen exegese van de schrijvers vastgeknoopt, een exegese die men kan omschrijven als een heilshistorische vanuit een christelijk perspectief. Het komt mij voor dat in deze exegese waardevolle dingen naar voren worden gebracht, die in een homiletische verwerking van het Jozef-verhaal bijzonder bruikbaar zijn.

Maar in dit artikel gaat het om een andere zaak, die in de latere hoofdstukken ter sprake komt. Jozef- en Jusuf-verhaal worden daarin met elkaar vergeleken. Dat is een legitiem bedrijf en kan een goed inzicht geven niet alleen in de andere plaats die de beide verhalen in de bijbel respectievelijk de Qur'an innemen, maar ook in de andere wijze waarop exegeten er mee om kunnen springen. In het vierde hoofdstuk wordt een poging in die richting gedaan. Hier zou het verhelderend hebben kunnen werken als ook aandacht gegeven was aan de joodse verwerking van het Jozef-verhaal. Het is namelijk mogelijk om aan te tonen hoe het Qur'an-verhaal en in ieder geval de latere muslimse exegese door de joodse haggada beïnvloed is en zelfs hoe op haar beurt de muslimse exegese weer latere joodse uitleg heeft beïnvloed. Het zou ook billijk geweest zijn te laten zien hoe in vroeger eeuwen christenen met het Jozef-verhaal zijn omgegaan. Dan zou de exemplarische exegese van de muslims in een breder verband zijn komen te staan.

Het venijn zit echter in de staart van het boek, in hoofdstuk VI ("Het getuigenis van Jusuf") en hoofdstuk VII ("De Moslem contra de Messias van Israël"). Daarin worden namelijk op grond van het Jusuf-verhaal een aantal conclusies getrokken omtrent de islam. We laten de schrijvers aan het woord.

"Het zal de lezer waarschijnlijk nu niet meer zo gemakkelijk afgaan om Islam en Christendom als zeer verwante godsdiensten te beschouwen, waarbij het Christendom net iets verder gaat vanwege de figuur van Jezus Christus, maar waarbij er 'gelukkig' veel gemeenschappelijke stof valt aan te wijzen. In de Jozef-geschiedenis ontdekten we dat er geen gemeenschappelijke stof geboden werd, maar dat de wegen totaal uit elkaar gingen" (pag. 98).

In de Qur'an is Jozef "een tijdloze figuur. Jozef heeft geen vlees en bloed, Jozef blijft een hersenschim. En men moet onmiddellijk verder gaan en constateren dat het met Allah zelf niet anders is. Ook Allah is een abstractie, een algemene God" (pag. 99).

In het bijbelverhaal zijn de namen van groot belang. De Jozef-geschiedenis is er zelfs door gekarakteriseerd. Maar "de uitleggers van de koran kunnen met hun personen alle kanten op. Daar zijn de rollen verwisselbaar. Het blijven immers abstracta, zodat de meest vreemdsoortige toepassingen gemaakt worden" (pag. 101). Daarmee hangt samen dat Allah zich niet in namen te kennen geeft. Hij is een naamloze God, "Allah kan zich niet in namen te kennen geven." Als elk hoofdstuk van de Qur'an begint met "in de naam van Allah" en de muslims Allah eren door zijn naam voortdurend op de lippen te nemen, dan "gaat het hier niet om een echte naam, waarin voor ons werkelijkheid herkenbaar wordt" (pag. 96).

Als verdere verklaring voor de naamloosheid van Allah wordt aangevoerd, dat volgens de muslim er naast Allah geen goddelijke machten bestaan. In de bijbel

worden de machten en hun namen erkend en zelfs goden genoemd. Allah is vrij van alle machten. Deze God, "naast wie er geen goden, geen naamdragende machten bestaan, heeft zijn toevlucht moeten zoeken bij schijn-namen" (pag. 96).

De conclusie die uit deze naamloosheid van Allah ten aanzien van Muhammad getrokken wordt, luidt dat de profeet "die geen weet had van namen, van hun plaats en tijd, die alleen weet had van zijn eigen naam en plaatsvervangende verving door prestige, de 'natuurlijke geschiedenis' inluide van groothedsroes, wanorde en verval. In de dienst van Allah vindt alleen het individu een plaats . . . Door hem na alle bindingen los te slaan toont de Islam zich destructief. De tot atoom geworden mens ziet vanuit zijn eigen bestaan de hele wereld geatomiseerd" (pag. 97).

In de slotconclusies van het boek horen we dan dat de islam een godsdienst is die bij ons normale levensgevoel aansluit en daarom een grote verleiding voor ons vormt. "Maar wie zich overgeeft aan deze abstracties, wie deze naamloze wereld binnengaat . . . stelt zich op tegenover de Messias van Israel, stelt zich dientengevolge op tegenover de mens, stort ons in een werkelijke afgrond". Immers "de Islam heeft de boodschap van de bijbel in zijn tegendeel omgekeerd, tot op de wortel bedorven" (pag. 105). Wel moet daarbij worden bedacht dat het christendom in zijn concrete gestalte ook door islamiserende trekken wordt gekenmerkt en dat het zich dus niet verheffen moet boven de islam. Maar juist daarom moeten er "heilzame woorden worden gesproken die de islamiserende karaktertrekken in onze maatschappij in het hart zullen treffen en de mens zullen bevrijden uit zijn dodelijke eenzaamheid en anonimiteit" (pag. 108).

Ik hoop dat ik met de bovenstaande weergave de schrijvers het volle pond heb gegeven. Wanneer ik nu op hun visie op de islam reageer, wil ik eerst wijzen op het punt waar het al meteen mis gaat en dat is de wijze waarop uit het Jusuf-verhaal direct conclusies getrokken worden ten aanzien van de islam in het algemeen. Geconstateerd wordt dat er geen gemeenschappelijke stof in de Jozef-geschiedenis geboden wordt. Tot op zekere hoogte is dit waar. Er zijn natuurlijk een groot aantal overeenkomstige elementen maar ze staan in een ander kader. Zoals boven al enigszins werd aangeduid: het gaat in het Jozef-verhaal in Genesis om een episode in de heilsgeschiedenis, in de omgang van God met het volk Israel. Die heilsgeschiedenis loopt in het Oude Testament van Abraham tot na de ballingschap en wordt naar christelijke overtuiging in Jezus voortgezet. De profetenverhalen in de Qur'an spelen een andere rol, zij geven exemplarisch aan hoe het profeten vergaan is vóór het optreden van Muhammad. Maar de fout lijkt me gemaakt, als nu uit dit verschil tussen Jozef- en Jusuf-verhaal meteen conclusies worden getrokken over het verschil tussen bijbelse boodschap en Qur'an in het algemeen. Voor die conclusies hadden dan toch andere passages in de Qur'an moeten meeklinken. Wie algemene oordelen over de islam durft uit te spreken, zal met de islam als geheel rekening moeten houden en ze niet mogen vastknopen aan één van de honderdveertien hoofdstukken van de Qur'an.

Bezien we nu de visie van de schrijvers op de islam wat nader dan springen drie

punten van kritiek in het oog: 1) Allah is een naamloze god, hij geeft zich niet in namen te kennen. 2) In verband daarmee is Allah een abstracte grootheid, een god zonder geschiedenis. 3) De mens wordt in de islam gemaakt tot een geatomiseerd en van alle bindingen losgeslagen wezen. Nagegaan moet worden of deze kritiek billijk is. Het komt me voor dat we daarbij niet de vraag moeten stellen of de namen van Allah, zijn optreden in de geschiedenis en de bindingen van de mens in de islam wellicht anders worden gezien dan in het christendom. Dat zou op zichzelf een bijzonder belangrijke vraag zijn en in een dialoog met de islam zou zij nadrukkelijk aan de orde moeten komen. De auteurs van De ware Jozef hebben de kwestie echter absoluut gesteld: geen namen Gods, geen geschiedenis, geen bindingen. Dan zullen we moeten onderzoeken of dit een waar beeld van de islam is en dus of binnen het kader van de islam zelf inderdaad gesproken kan worden van geen namen – of althans geen echte namen –, geen geschiedenis en geen bindingen.

Is Allah een naamloze God? De beide auteurs komen tot deze stelling op grond van een merkwaardige gedachtengang. Volgens hen meent de muslim dat er naast Allah geen goddelijke machten bestaan, die beslag op hem zouden kunnen leggen. Ik laat nu de vraag terzijde of met de schrijvers bewerd kan worden dat in de bijbel het bestaan van deze machten nooit wordt ontkend. Als het Nieuwe Testament spreekt over machten, lijkt het toch nog onzeker of men die machten goddelijke machten zou mogen noemen. Maar het is volkomen juist, dat de muslim naast Allah geen goddelijke machten aanvaardt. Dat zou 'genotengeverij' (arabisch: sjirk) zijn, de ergste zonde die een muslim zich kan indenken. Onjuist is echter wat de schrijvers er uit concluderen: "Omdat er naast Allah geen andere werkelijkheden bestaan, kan Allah zich ook niet in namen te kennen geven." Wanneer de islam geen goddelijke machten naast Allah erkent, betekent dat niet dat hij de werkelijkheid van de schepping niet aanvaardt. En bovendien, ook als er geen sprake is van goddelijke machten of goden naast Allah, dat betekent niet dat Allah zich niet in namen te kennen zou geven. "Aan Allah behoren de schoonste namen. Roept Hem daarmee aan, en laat af van hen die Zijn namen verkeerdelijk gebruiken" (Q 7 : 180, cf ook 17 : 110). In Q 20 : 8 leest men zelfs in één adem: "Allah, geen god is er dan Hij. Aan Hem behoren de schoonste namen."

Maar zijn die namen wellicht alleen maar mededelingen, toekenningen van eigenschappen, geen werkelijke namen (aldus De ware Jozef, pag. 96)? Het antwoord daarop kan alleen gegeven worden door na te gaan in welke context ze in de Qur'an gebruikt worden en hoe ze eventueel in de latere islam gefunctioneerd hebben. Wij moeten ons hier beperken tot een enkel voorbeeld.

Talloe malen wordt Allah in de Qur'an de Barmhartige Erbarmer genoemd. Wat dat concreet betekenen kan, vinden we indrukwekkend onder woorden gebracht in de 93ste sura. Allah zegt tegen Muhammad: "Heeft Hij (uw Heer) u niet gevonden als wees en u toevlucht verschafft? En u gevonden als dwalende en u rechtgeleid? En u gevonden als hulpbehoevende en u rijk gemaakt?" Muhammad wordt hier herinnerd aan zijn jeugd. Daarin heeft hij op zeer bijzondere wijze Gods barmhartigheid ervaren. Het hoofdstuk vervolgt met een oproep aan de profeet

om nu zijnerzijds barmhartigheid aan zijn medemens te bewijzen: "De wees dus, vergeweldig hem niet; en de smekende, stoot hem niet af; en de weldaad van de Heer, spreek daarvan."

In het Jusuf-verhaal wordt de barmhartigheid Gods vooral in verband gebracht met zijn bereidheid om zondaren te vergeven (vers 92, 98). Dezelfde gedachte vindt men op vele plaatsen elders in de Qur'an. Een voorbeeld: "O mijn dienaren, gij die overmatig zijt tot uw eigen schade, wanhoopt niet aan de barmhartigheid van Allah. Allah vergeeft de boosheden altgeder. Hij is de Vergever, de Barmhartige" (39; 53).

Het is misschien goed in dit verband ook nog aandacht te geven aan die andere naam van Allah, waarover veel misverstand bestaat: God is de (al-)machtige. Onder christenen vinden we nog wijd verspreid de mening dat Allah een fatale god is en de islam een fatalistische religie. Kraemer sprak in "The christian message in a non-christian world" over een oververhitting van de islam. Allah wordt er "white-hot Majesty, white-hot Omnipotence, white-hot Uniqueness" genoemd (a.w. pag. 221). Het is de vraag of dit oordeel juist is ten aanzien van de latere islam, maar het is in elk geval onjuist ten aanzien van de Qur'an. Daud Rahbar heeft in zijn God of Justice misschien de accenten weer te zwaar gelegd op Gods gerechtigheid als centrale 'naam' van God, maar hij heeft toch een noodzakelijke correctie aangebracht op bovengenoemde opvatting. Gods macht is in de Qur'an geen willekeur en zij slorpt niet de ganse menselijke verantwoordelijkheid op. Ze is ook geen abstracte macht, maar de heel concrete waarmee Allah de wereld en in het bijzonder de mens geschapen heeft, waarmee Hij de doden in de opstanding zal doen vrijzen. "Zulks omdat Allah de Wezenlijke is en omdat Hij de doden doet leven; en Hij is over alle ding machtig" (Q 22 : 6).

Laat ik de discussie over de namen van Allah afsluiten met de slotverzen van sura 59: "Hij is Allah, buiten wie er geen ander god is; de in heiligheid verheven Koning, het Heil, de Geloofschenker, de Waakzame, de Geweldige, de Overmachtige, de Hoge. Geprezen zij Allah boven hun genotengeverij. Hij is Allah, de Schepper, de Maker, de Vormgever. Aan Hem behoren de schoonste namen. Hem lofprijst wat in de hemelen is en op de aarde. En Hij is de Geweldige, de Wijze." Een schimmige grootheid? Met onechte namen?

Met de kwestie van Allah's namen hangt direct samen de relatie van Allah tot de menselijke geschiedenis. Volgens De ware Jozef is Allah een abstractie, een algemene God over wie alleen maar algemene waarheden gegeven worden. Hij wordt niet concreet in onze geschiedenis.

Nu moet worden toegegeven dat Qur'an en islam geen heilsgeschiedenis kennen in de zin van Oud- en Nieuw Testament. Men vindt er geen doorlopend verhaal als van de roeping van Abraham tot aan de terugkeer uit de ballingschap of van de geboorte van Jezus tot Zijn hemelvaart. Dat hangt uiteraard ook samen met de visie op het heil, die in de islam een andere is dan in jodendom en christendom. Het zou dus volledig zin hebben om deze verschillen tussen de twee, respectievelijk drie religies zorgvuldig te bezien. Maar de schrijvers gaan veel verder. Ze zeggen

niet dat de relatie tussen God en de geschiedenis in de islam anders is dan in het christendom maar dat er helemaal geen relatie is tussen Allah en de geschiedenis, met als gevolg dat de profeet van deze naamloze God een "natuurlijke geschiedenis" inluide van groothedsroes, wanorde en verval.

Tegen deze gedachtengang kunnen drie tegeninstanties worden ingebracht. Ik noem ze kort.

Ten eerste heeft de islam een duidelijke visie op de schepping van Adam en het verbond dat Allah met hem heeft aangegaan (Q 20 : 115), alsmede op de omgang van Allah met de volken door middel van het zenden van profeten. Muhammad weet zich in de lijn te staan van vorige profeten. Onder hen krijgen Mozes, David en Jezus bijzonder aandacht omdat op deze profeten boeken zijn neergedaald en neemt Abraham een beslissende positie in, omdat hij de vader is van joden, christenen en muslims. Zo kent de islam een voortdurende omgang van God met mensen in hun geschiedenis.

In de tweede plaats is uit heel de Qur'an overduidelijk hoe diep Allah betrokken is geweest in de geschiedenis van het leven van Muhammad zelf. Vele openbaringsverzen zijn neergedaald naar aanleiding van concrete gebeurtenissen en latere muslimse exegeten hebben sterk rekening gehouden met de aanleidingen tot de nederdaling (der openbaring).

In de derde plaats moet er op gewezen worden dat vanaf het optreden van de profeet in Medina in een zeer bijzondere zin een relatie ontstaat tussen Allah en de geschiedenis. De muslimse gemeente krijgt in Medina de vorm van een staatsleven, beheerst door de wetten van Allah. Het is niet toevallig dat de muslimse jaartelling begint met het jaar van de aankomst van de profeet in Medina. Men zou kunnen stellen dat toen inderdaad de geschiedenis van de islam begon als gemeente met een in belangrijkheid groeiende rol in de historie van de mensheid en deze geschiedenis is naar muslimse overtuiging betrokken op God, op zijn handelen en zijn wet. In die zin kan Allah volop een God van de geschiedenis genoemd worden.

Dat brengt ons op het laatste punt, waarover met de auteurs van De ware Jozef van mening verschil moet worden. Is de geschiedenis van de islam er inderdaad één van groothedsroes, wanorde en verval? Is de muslimse mens van alle bindingen losgeslagen, tot atoom geworden, levend in dodelijke eenzaamheid en anonimiteit? Van alle kritiek van de schrijvers op de islam lijkt dit wel de meest onbillijke. Er kunnen onmiddellijk twee bezwaren tegen in gebracht worden.

Bijzonder krachtig leeft in de islam de gedachte van de ummat-al-muslimin, de gemeente der gelovigen. Als onverdachte getuige kan hier Hendrik Kraemer worden geciteerd. In zijn boekje "De Islam als godsdienstig- en als zendingsprobleem" (1938) stelt hij dat de eenheid en broederschap een opvallend feit zijn in de islam. Kraemer noemt de idee van de umma zelfs een kernpunt van de islam. Ook eigen ervaring leidt tot de overtuiging dat de band van de umma bijzonder krachtig is en dat door haar zelfs op leden die in onze ogen geheel gesecculariseerd schijnen, in kritieke situaties altijd een beroep gedaan kan worden. De muslim

voelt zich dan ook beslist niet geatomiseerd of dodelijk eenzaam. Hij is lid van de gemeente Gods, van de besten der schepselen (Q 98 : 7). De jaarlijkse pelgrimage naar Mekka is voor allen die haar mee kunnen maken, een indrukwekkende bevestiging van die muslimse broederschap, die met opmerkelijk weinig discriminatie leden uit vele volken en rassen omvat.

De umma onderwerpt zich aan de wet van Allah. En dat is het laatste bezwaar dat tegen de voorstelling van De ware Jozef moet worden gemaakt: integendeel van destructief te zijn en de mens van alle bindingen los te slaan, stelt de islam de gelovige in al zijn activiteiten onder een wel omschreven goddelijke wet. In de praktijk moge die wet nergens over de hele linie gerealiseerd zijn en gedeeltelijk door de adat vervangen zijn, niettemin heeft zij een krachtige greep op het muslimse leven. Gezien vanuit de idee der christelijke vrijheid zou men dit eerder te zeer gebonden dan losgeslagen moeten noemen. Er is ook geen enkele op feiten gegronde reden om de geschiedenis van de islam te tekenen als één van wanorde en verval. Bedacht moet worden dat de islamitische wereld eeuwenlang het westerse christendom ver vooruit is geweest in orde en hoogte van cultuur.

Onze slotconclusie zal moeten zijn dat niet over de islam gesproken mag worden, zoals in De ware Jozef geschiedt. Vergelijking van de bijbelse boodschap met die van de Qur'an is een dringende nodige zaak, maar ze zal zich niet mogen baseren op een karikatuur van de islam. Op indirecte wijze toont dit boek aan hoezeer de dialoog met de islam nodig is, nodig met name ook voor christenen die zullen moeten leren door eeuwenlange misverstanden heen te kijken en de werkelijke islam in het vizier te krijgen.

Hans-Werner Gensichen, Glaube für die Welt, Theologisch Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 288 S., DM 44,—.

1) Als titel een leuze: "*Glaube für die Welt*". Men kan vragen of deze titel typerend of misleidend is. Men zou aan een plaatsvervangend geloven voor de wereld kunnen denken, maar dit is zeer zeker niet bedoeld. Het gaat erom, dat mensen tot het geloof zullen komen (S. 106). En daarbij gaat het dan inderdaad ook, zelfs allereerst om de wereld (S. 102). In dit verband polemiseert Gensichen tegen de tegenwoordig veel gemaakte tegenstelling tussen persoonlijk geloof en universele dimensie (S. 106, Anm. 55).

"Glaube für die Welt" is gevormd naar analogie van "Brot für die Welt" en "Wort für die Welt" (S. 204). In het boek zelf ben ik de formulering één keer tegengekomen: "Hier komt het erop aan, dat het geloof der gemeente ook in de levensheiliging van alledag daarmee staat en valt, dat het niet voor zichzelf leeft, maar *geloof voor de wereld* (gecursiveerd door mij, H.R.), getuigend geloof is" (S. 158f). Hier blijkt de titel vandaan te komen.

Het was wel nodig, deze titel door de toevoeging van een ondertitel wat te verduidelijken: "*Theologische Aspekte der Mission*". Maar dat is een te zwakke verklaring. Het gaat hier wel degelijk om zo iets als een min of meer complete "Inlei-

ding in de Zendingwetenschap". Ik zou tenminste geen zendingswetenschappelijk probleem kunnen noemen dat hier niet aan de orde kwam.

Het laatste hoofdstuk van dit boek is dan ook niet voor niets gewijd aan het thema "*Missionswissenschaft*". Hier wordt uitdrukkelijk toegegeven dat het voorafgaande in ieder geval, terecht of ten onrechte, als bijdrage tot de zendingswetenschap verstaan zal worden en hopelijk ook als zodanig verstaanbaar geworden is (S. 250). Wel kan en wil het boek geen volledige systematiek aanbieden: "De tijd van de grote theologische systemen is voorbij . . . Wat heden ten dage mogelijk is, kan slechts een compromis zijn: tussen rapportage van onderzoek en nieuw ontwerp, tussen incidentele aanduiding van problemen en theologische fundering, tussen algemeen verstaanbare oriëntatie en wetenschappelijk aantoonbare weergave. Daarmee zijn ook de meeste in het oog vallende grenzen van deze arbeid aangeduid." (voorwoord, S. 11) Inderdaad, een betrouwbare, niets vergetende gids voor wie zich in deze materie wil wegwijs laten maken. De hoeveelheid verwerkte literatuur is indrukwekkend! De literatuurlijst beslaat niet minder dan 25 bladzijden!

De schrijver – ordinarus voor godsdienstwetenschap aan de universiteit van Heidelberg – beschikt over eigen ervaring in de zending in India en in Afrika en tevens over een uitgebreide en gedetailleerde zendingshistorische, algemene missiologische en bijbels-theologische kennis. Men vindt in dit boek een hele reeks van kleine monografieën die op vroegere studies van de auteur teruggaan.

2) Je kunt uit dit boek ontzaglijk veel leren, je kunt er ook gauw genoeg van krijgen. Niettemin is het nuttig het te lezen – neen, te pogen om door dit compacte, complete, gesloten geheel heen te breken. Dat valt niet mee, want met nooit falende precisie volgt één zin op de ander: Het gaat nooit mis. De gewenste woorden staan voortdurend ter beschikking – overigens ook de passende citaten! – zonder enige aarzeling, zoeken of tasten. Een onfeilbare zekerheid beheerst deze stijl, en dus ook deze missiologie. Daarbij wordt nooit gesimplificeerd. Met alle mogelijkheden die denkbaar zijn wordt voortdurend rekening gehouden. Maar het sluit als een bus.

Een bijzonderheid is het vaak weelderige optreden van wat ik zou willen noemen een *concessieve stijl*, vooral waar de schrijver het niet wil riskeren iets eventueel niet goed te weten of verkeerd te zeggen, uiteraard dus minder op zijn eigen terrein. Maar ook elders ontmoet de lezer telkens weer zinnen of zinsdelen, ingeleid door: 'ook als', 'in ieder geval', 'natuurlijk ook', 'nog geheel te zwijgen van', 'afgezien van'. (Zie b.v. S. 64 en 68!) De functie van deze concessieve stijl is kennelijk beveiliging: alle mogelijke tegenwerpingen worden van tevoren afgesneden. De volzin wordt onkwetsbaar gemaakt.

Bij deze stijl behoort ook het, al eerder genoemde, gemakkelijke inpassen van citaten van zeer verschillende origine in het eigen betoog. Soms vraag je je even af: Hoe zou het met de oorspronkelijke context van zo'n citaat zitten? En soms zou men graag met de aangehaalde auteur een gesprek willen voeren, maar reeds is er weer een ander, of Gensichen zelf door een ander, aan het woord. Dat neemt niet weg dat al deze citaten verbazend passen in het kader waarin zij ingevoegd zijn.

Maar kan iemand zo over anderen beschikken, al waren het zelfs zijn naaste medestanders?

3) Intussen ontgaat het de oplettende lezer niet dat hij hier te maken heeft met een welbedacht concept en de vaste wil om een weg te wijzen in de verwarring van de tijd. Tenslotte wil Gensichen immers zijn niet te verwaarlozen bijdrage geven tot de oplossing van bepaalde conflicten en crises in de tegenwoordige zending en zendingswetenschap. Hij strijdt tegen valse antithesen of synthesen, valse of problematische alternatieven of 'globale oplossingen'. Hij doet steeds weer een nieuwe krachtige poging om de dreigende of reeds aanwezige valse polarisering (b.v. van zending en diakonaat) en de strijd om prioriteiten, evenals problematische compromissen tegen te gaan. Hierbij maakt hij gebruik van een bepaald schema dat hij vanaf pag. 80 op alle aspecten van grond, doel en werk van de zending gaat toepassen.

Het zijn de begrippen 'dimensie' en 'intentie'. Dit schema is afkomstig van L. Newbigin, *One Body, One Gospel, One World: the Christian Mission to-day*, I.M.C., London/New York 1958, in het Duits in de serie "Weltmission heute", Heft 11/12, Stuttgart 1959², 1961. Gensichen verwijst naar deze bron in een noot (151) op S. 94. ~ Hoe functioneren deze begrippen in het betoog van Newbigin? Sinds 1949 had Hoekendijk een ander schema in omloop gebracht: *kerygma, koinonia* en *diakonia* (zie b.v. De Kerk binnenste buiten, blz. 24 vv., en vgl. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, S. 191ff.). Toen een werkgroep in maart 1958 in Bossey bezig was met het ontwerpen van een "Theology of Evangelism", ging zij o.a. uit van de vraag: "Wat zijn de echte dimensies van evangelisatie? In welke termen moeten wij denken over het drievoudig getuigenis van evangelisatie: kerygma, koinonia en diakonia?"¹ Tegen deze en soortgelijke uitspraken heeft Newbigin (in het genoemde geschrift) geprotesteerd: Volgens hem is het een fout om hier van drie dimensies van de zending van de kerk te spreken. Er is een nieuwe schepping als fundamentele werkelijkheid, waaruit dienst en missionaire verkondiging ('evangelism') voortkomen. Wel heeft nu het gehele leven van de kerk een missionaire *dimensie*, maar niet alles is zending, "niet bij iedere levensuiting van de kerk is zending de eerste *intentie*". Hoekendijk heeft dit niet genomen. Wat nors zegt hij (zonder een naam te noemen): "Tegenover een wijdverspreide opinie moet gezegd worden dat de recente herintroductie van de term apostolaat (apostolê) om daarmee *alle aspecten van het pro-existenteel wezen en dienst der kerk* aan te duiden, *geen* moderne uitvinding is . . . alle aspecten: zonder de willekeurige differentiatie tussen apostolische 'dimensie' en 'intentie' . . ." (Notes on the Meaning of Mission(ary), Sept. 1963, in: Thomas Wieser, ed., *Planning for Mission*, New York 1966).

Hoekendijk spreekt dus hier van "alle aspecten van het pro-existente wezen en de dienst van de kerk", waarbij dan de begrippen kerygma, koinonia en diakonia als nadere omschrijving van deze totaliteit zouden kunnen dienen: "Deze drie aspecten, kerygma, koinonia en diakonia, moeten tezamen worden opgenomen in ons evan-

gelisatiwerk." (De Kerk binnenste buiten, p. 25). De ene totale pro-existente van de kerk (apostolaat) heeft verschillende aspecten, 'dimensies' (Bossey, zie boven!), gaat zich in verschillende richtingen ontplooiën. Bij Newbigin hebben omgekeerd al de verschillende levensuitingen van de kerk een missionaire dimensie, nl. de mogelijkheid om missionair te worden, terwijl de expliciete missionaire intentie een pars pro toto functie vervult.

Door Gensichen wordt nu de tegenstelling die bij Newbigin in de richting gaat van 'pars pro toto', Geest en charisma, potentieel-actueel, bij de introductie van het 'dimensie-intentie'-schema (S. 85) onmiddellijk naar een ander vlak overgebracht. Tegenover de 'theologische dimensie' staat de 'anthropologisch-kerygmatische intentie', tegenover de 'missio Dei' de 'missio ecclesiae': "De dimensie zegt: God wil het heil der wereld en hijzelf is het die het heil schept, doordat hij zijn Zoon tot Kyrios maakt. De intentie zegt: God verzorgt(!) het heil der wereld in zijn Zoon, doordat hij de heerschappij van Christus door mensen laat betuigen, proclameren en effectueren." Reeds hier rijst de vraag, of daarmee niet aan de anthropologisch-kerygmatische intentie een te sterke nadruk, en te grote zelfstandigheid toegekend wordt, waardoor dan alles wat men door middel van geschiedenis en praktijk wil handhaven over deze boeg – de intentie – gegooid kan worden.

De vraag naar de 'verbindingstreep' die de twee aspecten bij elkaar houdt krijgt dan ook een antwoord dat typerend is voor het gehele boek: "De verbindingstreep die in ieder geval voor het bijbelse getuigenis de beide momenten – de deelname aan de Missio Dei en het betuigen daarvan, de dimensie en de intentie – samenhoudt, is het geloof." Hier zou toch wel gezegd moeten worden: ". . . is de Heilige Geest!" Dan zou echter de missionaire dimensie niet meer van de missionaire intentie gescheiden kunnen worden: De existentie van de gemeente is dan immers in haar geheel op de wereld gericht en dus – als zij werkelijk vanuit haar grond leeft – steeds min of meer 'intentioneel'. Dat een enkele keer (b.v. op S. 189 en S. 199 – niet in het register!) nadrukkelijk over de Geest wordt gesproken, dat er ook gezegd kan worden: "De dimensie zowel als de intentie van de zending behoren in de grond van het geloof samen, daar de missionaire verkondiging reeds een integrerend deel van het fundament is, zodat de (dimensionale) grond niet zonder de (intentionele) voltrekking van de missionaire taak zijn kan" (S. 164 f.), is niet te ontkennen, maar dit neemt niet weg dat de hantering van het schema 'dimensie-intentie' vaak meer op een wijze arbitrage (tussen ideaal en werkelijkheid?) dan op een explicatie van gebod en gehoorzaamheid, belofte en geloof in onze tijd lijkt.

4) Wat Gensichen met dit schema doet, de posities die hij met de hulp van dit schema bereikt en vestigt, dat dient in ieder geval niet als aanbeveling, maar veel-er als waarschuwing:

Pas na enige tijd dringt het tot de welwillende lezer door, hoe Europa-centrisch dit boek toch is. Telkens (b.v. S. 184 f.) gaat het weer over 'die Mission', dus: 'de Zending', 'de Missie'. Een openbreken van de traditionele posities, zoals men het hier toch zou willen verwachten, zou deze wijze van spreken (en denken) niet ongestoord laten doorgaan.

¹) Evanston to New Delhi, p. 56; ER X/4 (July 1958), p. 457.

"Mission in six continents" wordt niet werkelijk ernstig genomen, maar met de hulp van het genoemde schema gerelativeerd.

Waarom wordt onder het hoofd "Das Ziel der Mission: Neue Menschheit – neue Gemeinde" een bijzondere ecclesiologie van de Jonge Kerken (S. 138-162!) gegeven? En waarom wordt daartegenover bij het "Werk der Mission" praktisch slechts van de "zendende kerken" uit gedacht?

Waarom eindigt dit boek (op de epiloog na) met een uitvoerig en vaderlijk hoofdstuk over de Zendingsarbeider – en met wat sceptische opmerkingen over de "fraternal worker" en de leken die overzee werkzaam zijn?

Roland Allen wordt zeer ten onrechte aan het slot van dit hoofdstuk aangehaald. Want juist volgens hem maakt zich de (europese) zendeling in navolging van Paulus zo vlug mogelijk overbodig.

H. Rosin

M. C. Capelle, Wonder op wonder. Groot verhalenboek voor de jeugd over zending en werelddiakonaat. Meinema, Delft 1973, 360 pag., f 12,75.

In 28 verhalen voor de jeugd en ouderen laat de auteur zien hoe nu zending en diakonaat in de wereld werken. Een kaart van de derde wereld, waarop duidelijk te lezen valt waar de verhalen zich afspelen, maakt het boek juist voor jonge lezers nog bruikbaar.

Aan dit nummer werkten mee:

C. J. L. Bertholet,

buitengewoon hoogleraar aan de Technische Hogeschool te Eindhoven en lector aan de Katholieke Hogeschool te Tilburg in de ontwikkelingsociologie, studeerde te Tilburg; was hoogleraar aan de Katholieke Universiteit te Lima (Peru) en werkte langdurig als socioloog in India en Thailand; maakte veldstudies in diverse andere ontwikkelingslanden; tevens werkzaam aan het Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken te Tilburg.

C. S. I. J. Lagerberg,

studeerde Indologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, waar hij ook doceerde; langdurige bestuurspraktijk in Nw. Guinea; leeropdracht Culturele Antropologie aan de Katholieke Hogeschool te Tilburg; wnd. directeur Instituut voor Ontwikkelingsvraagstukken te Tilburg; langdurige veldstudies in Suriname, Kameroen en Thailand.

R. M. Fagley,

uitv. secretaris van de "Commission of the Churches on International Affairs" te New York; auteur van "The Population Explosion and Christian Responsibility" 1960.

G. T. Rothuizen,

hoogleraar in de ethiek aan de Theologische Hogeschool te Kampen en bekend publicist.

ABONNEMENTSGELD "WERELD EN ZENDING" 1973/1974

Er zijn nog steeds abonnees die het abonnementsgeld over 1974 en ook over 1973 nog niet voldaan hebben.

Aan hen het vriendelijk verzoek om overmaking van het verschuldigde bedrag (f 15,— per jaar, of f 10,— voor een studenten-abonn.) op postgiro 493248 t.n.v. de Nederlandse Zendingsraad te Amsterdam of via de Algemene Bank Nederland N.V. — kantoor Vijzelstr. 68-78 — Amsterdam, rek.no. 54.37.31.499.

Tevens zouden wij het zeer op prijs stellen als u onder 'mededelingen' wilt vermelden hoe de juiste naamstelling van uw adresstrook is, indien deze niet overeenstemt met uw bank- of giro-adres. U bespaart ons daarmee veel zoekwerk!

Namens de administratie onze hartelijke dank!

Ter inleiding

Nu het in 1973 25 jaar geleden was dat de „Verklaring over de mensenrechten” werd geproclameerd, hebben de Verenigde Naties dit jaar 1974 als „het jaar van de mensenrechten” aangewezen.

Naar aanleiding daarvan nam de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad van Kerken het besluit om van 21–26 oktober 1974 in Oostenrijk een consultatie te houden over mensenrechten, met het doel de resultaten daarvan voor te leggen aan de algemene vergadering van de Wereldraad in Jakarta in 1975. Intussen heeft diezelfde commissie aan de nationale Raden van Kerken gevraagd binnen hun eigen regio mee te werken aan de voorbereiding van die consultatie. De Raad van Kerken in Nederland heeft aan dat verzoek gevolg gegeven en een kleine commissie gevormd, onder auspiciën van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica en onder voorzitterschap van dr. J. A. Hebly. Deze commissie zal op vrijdag 6 september 1974 in „De Uithof”, Transitorium II te Utrecht op landelijk niveau eveneens een conferentie aan dit onderwerp wijden.

In overleg met de organisatoren van deze studiedag neemt ons tijdschrift in dit speciale nummer, dat aan de mensenrechten gewijd is, de referaten op die daar besproken zullen worden.

Wij beginnen met een kort samenvattend artikeltje van de staf-functionaris van de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad van Kerken, Dwain C. Epps, die belast is met de voorbereiding van eerstgenoemde consultatie. Daarna volgen de referaten voor de studiedag van 6 september in Utrecht.

Prof. dr. J. Verkuyl geeft een inleidende beschouwing over een theologische fundering van de mensenrechten en over middelen voor de effectivering ervan in deze tijd.

Drs. Allan Boesak uit Zuid-Afrika laat het verband zien tussen de intenties van de zwarte theologie en de strijd om mensenrechten.

Dr. Hebly bespreekt de zware strijd om mensenrechten binnen de context van de Russische staatsidee en -praktijk.

Drs. H. Mintjes bezieet de kwestie van de mensenrechten binnen de horizon van de moslimse wereld, die op haar wijze bezig is met de interpretatie van de mensenrechten.

Drs. H. Leeuwenberg, lid van Amnesty International, belicht vanuit zijn levensbeschouwing enkele vragen die in Amnesty International in toeneemende mate aan de orde zijn bij de bezinning op de huidige en toekomstige taken van deze organisatie.

Wij zijn ons ervan bewust, dat dit nummer slechts fragmenten bevat. Maar misschien zijn deze fragmenten toch voldoende om het besef te wekken, dat de strijd om mensenrechten niet gereed is met de proclamatie van een verklaring, zoals dat geschied is in 1948. Deze declaratie eist voortgaande concrete acties om het menselijk leven en de menselijke waardigheid te beschermen. Deze strijd is acuut. In bepaalde delen van de wereld heerst honger en de honger dreigt epidemisch te worden. Het recht op brood wordt betwist. In andere delen van de wereld heerst massale werkeloosheid. Het recht op arbeid wacht op realisering. Er wordt gemarteld. Politieke moorden vinden op steeds grotere schaal plaats. Onschuldigen zitten jarenlang gevangen. Mensen worden om hun geloof gediscrimineerd. Overal worden mensenrechten vertrapt. Het is tijd om de slaap uit de ogen te wrijven en wakker te worden. Als dit nummer van „Wereld en Zending” als een wekker kan fungeren, heeft het aan zijn doel beantwoord.

J. Verkuyl, eindredacteur

D. C. EPPS

Rechten van de mens

Eén van de manieren om een moeilijk probleem te omzeilen is het te maken tot onderwerp van een abstracte discussie. De oorzaken van een probleem kan men gemakkelijk laten schuilgaan achter een waas van woorden, alleen de symptomen blijven dan zichtbaar. Eindeloze discussie wordt in de plaats gesteld van effectieve actie en al gauw verliezen we het zicht op wat er werkelijk met mensen gebeurt.

Daarom heeft het oecumenisch programma 'Human Rights and Christian Responsibility', dat wordt ontwikkeld onder auspiciën van de CCIA*), zich als eerste taak gesteld: de verduidelijking van drie *misvattingen* in de huidige discussies over de rechten van de mens.

1) 'DE RECHTEN VAN DE MENS HEBBEN UITSLUITEND BETREKKING OP INDIVIDUELE VRIJHEDEN'.

Er wordt vaak gezegd dat de rechten van de mens alleen behoren bij individuen en niet bij de samenleving waarvan ze deel uit maken. Liberalen in de 18e en 19e eeuw beschouwden de maatschappij als een agglomerat van individuen die beschermd moeten worden voor maatschappelijke beperkingen, terwille van hun volledige en vrije menselijke ontwikkeling.

De kerken hebben, nauw verbonden met een theologie die de persoonlijke verlossing benadrukte, deze gedachte vaak versterkt en de „wereld” beschouwd als een soort gevangenis waaruit de menselijke geest bevrijd moest worden.

Maar wanneer men onder de oppervlakte van het tegenwoordig gepraat over individuele vrijheid kijkt, ziet men de grimmige waarheid, namelijk dat de overgrote meerderheid van schendingen van individuele mensenrechten het gevolg is van het feit, dat bepaalde mensen behoren tot een bepaalde sector van de samenleving.

Systematische marteling wordt in Brazilië toegepast op individuen die als verdacht worden beschouwd, in een poging volksoppositie tegen een zelf-

*) Commissie voor Internat. Zaken van de Wereldraad van Kerken.

uitgeroepen regering te elimineren. In Zuid-Korea worden kerkmensen vervolgd, niet vanwege hun individuele daden, maar omdat zij een belangrijke kracht voor het uitvoeren van de rechten van de mens vertegenwoordigen.

In Namibië worden grote aantallen mensen gearresteerd vanwege hun louter verbale oppositie tegen het blanke minderheidsbewind.

Kunnen de volledige rechten van de individuele zwarte mens in de V.S. worden beschermd, zonder de discriminatie tegen het zwarte ras te elimineren?

Kan in India het recht van de arme boer om te overleven worden gewaarborgd, zonder land- en economische hervormingen? Kan het recht van de Mozambicaan op zelfbestuur worden verwerkelijkt, zolang zijn land koloniaal wordt geregeerd?

2) 'DE STRIJD VOOR DE VERDEDIGING EN BEVORDERING VAN DE RECHTEN VAN DE MENS IS A-POLITIEK'.

Een gevolg van de eerste misvatting is dat de rechten van de mens kunnen worden verwezenlijkt zonder politieke actie. Maar vaststaat dat de menselijke relaties voor een groot deel worden bepaald door de verdeling van de macht in de samenleving. Daarom worden de rechten van diegenen die de economische, culturele, politieke of militaire macht uitoefenen zelden geschonden. Het zijn diegenen aan wie de macht is ontnomen of wordt onthouden die lijden. Kunnen de rechten van de mens worden verwezenlijkt zonder de onevenwichtige verdeling van de macht enigszins recht te zetten?

De raciaal, economisch en politiek verdrukten van de wereld worden zich de ontoereikendheid van lapmiddelen bewust. Zij zien de noodzakelijkheid van veranderingen in de structuren van de maatschappij in de richting van grotere rechtvaardigheid en gelijkheid. Het is de taak van de Kerk om, ter verdediging van de rechten van de mens, deze politieke inspanningen te ondersteunen.

Inspanningen, zonder welke een echte waarborg voor de rechten van de mens illusoir is.

3) 'UNIVERSELE MAATSTAVEN VOOR DE RECHTEN VAN DE MENS HEBBEN BETREKKING OP ANDEREN; ONZE SITUATIE IS ANDERS'.

Er zijn maar weinig landen die zich openlijk verzetten tegen de idealen

van de rechten van de mens, toch is er de laatste twintig jaar veel meer aandacht besteed aan de tekortkomingen van andere landen dan aan kritisch zelf-onderzoek. De V.S. noemen haar interne problemen 'civil rights'-kwesties en reserveert de categorie 'human rights' voor kritiek op wat het oordeelt als verkeerde beperkingen op de menselijke vrijheid in Europese socialistische landen. De USSR stelt dat de rechten van de mens voor alle Sowjet-burgers door de grondwet volledig worden gewaarborgd, en richt dan haar aandacht op de flagrante schendingen van internationale afspraken die begaan worden door westerse regeringen.

Het CCIA 'human rights programma' is een beroep op de kerken om het proces van zelf-onderzoek te beginnen en hun handen uit te strekken naar diegenen die lijden. Slechts wanneer landen, volkeren en kerken het eens beginnen te worden over hun eigen problemen, kan er vooruitgang geboekt worden. Slechts wanneer wij onze broeders in andere landen beginnen te ondersteunen in hun pogingen rechtvaardigheid te bereiken, zullen wij in staat zijn te zeggen dat onze bezorgdheid voor alle mensen groter is dan ons verlangen onze wil aan hen op te leggen.

(Vert.: Tjeerd de Boer)

Over de theologische fundering van mensenrechten en de praktische effectuering ervan in de context van deze tijd

I. OVER DE THEOLOGISCHE FUNDERING

Op 10 december 1948 werd de „Universele verklaring van de rechten van de mens” aanvaard door de algemene vergadering van de Verenigde Naties. Gedurende de laatste discussies in de algemene vergadering, die aan deze beslissing voorafgingen, maakte de vertegenwoordiger van de Nederlandse regering de volgende opmerkingen:

„Ik wil slechts één bijzonder aspect benadrukken, dat tot onze grote spijt geen adequate erkenning heeft gevonden in dit document. Ik bedoel de oorsprong van deze rechten. Het feit, dat 's mensen rechten en vrijheden gebaseerd zijn in zijn goddelijke afkomst en onsterfelijke bestemming, het feit dat er een Opperwezen is dat de bron is van deze rechten, doet haar waarde en betekenis groeien. Het negeren van deze relatie zou hetzelfde betekenen als het breken van een plant van haar wortels en het bouwen van een huis, terwijl men het fundament vergeet.”

Het is mijns inziens juist, dat de Nederlandse gedelegeerde de vraag aan de orde stelde naar de bron en de fundering der mensenrechten. Ik wil dat ook doen in deze notities en zoeken naar een theologische fundering van de mensenrechten.

Vanuit het christelijk geloof is de meest urgente vraag: „Wat eist *God* in de relaties van mensen en mensen?” Vanuit het christelijk geloof gezien moet de magneetnaald van het handelen van overheden en samenlevingen gericht worden op de pool van Gods eisen.

Wat heeft het voor zin om te strijden voor mensenrechten, als wij niet weten of wij daarmee handelen volgens Zijn wil? Maar ook omgekeerd, wat krijgt de worsteling om mensenrechten een geweldige diepgang als wij ons ervan bewust mogen zijn dat wij daarin handelen naar Zijn wil. Ik ontken niet, dat metafysische, juridische, psychologische, sociologische, pragmatische, natuurrechtelijke funderingen of de fundering

vanuit een soort theologia en ethica naturalis van betekenis zijn in de praktijk en dat vanuit deze funderingen belangrijke bijdragen zijn geleverd tot het invoeren en effectueren van mensenrechten.

Ik erken ook ten volle de betekenis van pogingen tot fundering van de mensenrechten vanuit andere godsdienstige gemeenschappen, zoals die op velerlei wijze gepresenteerd zijn. Ik geloof echter, dat de christelijke kerken in de wereld geroepen zijn duidelijk te zeggen waar naar hun overtuiging de springbronnen liggen van de mensenrechten. Deze bron moet naar mijn overtuiging door de kerken duidelijk worden genoemd. Vaak ziet men de neiging om de eigenlijke bron met vage, ontwijkende woorden aan te duiden.

Een typisch voorbeeld daarvan is te vinden in het boek van de beroemde Amerikaanse rechtsgeleerde William Hocking: „Living religions and a world faith”. Hierin spreekt hij over een kosmische garantie voor de fundamentele mensenrechten.

„Rechten zijn in de laatste instantie gebaseerd op een bron van verplichtingen, die zowel door de individu als door zijn groep moeten worden gerespecteerd. Die bron is metafysisch. De vooronderstelling van iedere bron van normen en verplichtingen is, dat deze kosmische eis niet vijandig kan staan tegenover het menselijk welzijn wanneer dat ten diepste wordt verstaan, hoewel wij in het heden deze relatie niet zien.”

Het schijnt mij toe, dat deze vage „kosmische garantie” en deze metafysische fundering lijkt op een huis, dat op de zandgrond gebouwd is. Ook voor de mensenrechten is er slechts één vaste grond, namelijk Gods openbaring in Jezus Christus, Zijn beloften en Zijn eisen.

Velen hebben in de laatste decennia gepoogd een verband te leggen tussen Gods beloften en eisen, zoals die in het Evangelie van Jezus Christus tot ons komen en de fundamentele mensenrechten. Het komt mij voor, dat deze pogingen alle aandacht verdienen. Als het waar is, dat de mensenrechten voortkomen uit Gods wil, dan gelden ze ook *universeel*, dan hebben alle mensen, van welk ras ook, van welke nationaliteit ook, van welke sekse ook, van welke staat ook, *recht* op de uitoefening van deze rechten. Als het waar is, dat God zelf ons deze rechten toekent, dan mogen ze ook *fundamenteel* heten (basic) en dan zijn ze voor een menswaardig bestaan absoluut nodig en onontbeerlijk.

Ik wil nu pogen deze verbinding van Gods beloften en eisen met de strijd om universele en fundamentele mensenrechten nader toe te lichten.

A. GODS GERECHTIGHEID EN DE MENSENRECHTEN

De staten zijn niet de bron en de scheppers van recht en van gerechtigheid. De staten en de volkerensamenleving zijn geroepen om het recht en de gerechtigheid te zoeken, te formuleren, te beschermen, te bewaren, te handhaven en te dienen, omdat God dat wil en de bron van recht is. En als wij vragen waar blijkt, dat God dat wil, dan moeten wij erop letten, dat in de Boodschap van de Bijbel een heel nauw verband wordt gelegd tussen goddelijke gerechtigheid en mensenrechten.

In zijn boekje „De spelers en het spel” geeft H. M. Kuitert eerst een uiteenzetting over wat gerechtigheid Gods betekent. Hij zet dan uiteen dat de term gerechtigheid Gods betekent Gods reddende heilshandelen, waardoor God onze verloren zaak tot Zijn zaak maakt en wij door het geloof te boek staan als „rechtvaardigen”.

Onmiddellijk daarna volgt een hoofdstuk over recht, zoals ook in de Bijbel gerechtigheid en recht (doen) vaak in één adem worden genoemd. En dan legt hij uit hoe rechtdoen midden in het concrete leven betekent recht *verschaffen aan hen, die niet tot hun recht komen*.

Hetzelfde verband legt A. A. van Ruler in zijn opstel: „Gerechtigheid en rechtvaardigheid” (uit de serie „Rondom het Woord”, Theologische Etherleergang, okt. 1969). Aan het eind van zijn uiteenzetting schrijft hij: „De goddelijke gerechtigheid wil in het positieve recht op de aarde in de vorm van de wetten en rechten teruggevonden worden. Bijbelse kernbegrippen zijn *universele, katholieke* begrippen, die overal gelden willen.”

Voorzover mij bekend, heeft vooral Karl Barth deze samenhang van gerechtigheid en mensenrechten reeds veel eerder breed en diep uitgewerkt in twee brochures, namelijk „Christengemeinde und Bürgergemeinde” en „Rechtfertigung und Recht”.

Ik citeer hier nu enkele zinnen uit de eerstgenoemde publicatie (pag. 27 en 28):

„De christelijke gemeente is getuige van de goddelijke rechtvaardiging, d.w.z. van die handeling, waarin God in Jezus Christus Zijn oorspronkelijke recht op de mens en daarmee het recht van de

mens zelf tegenover zonde en dood heeft opgericht en bevestigd. Dat betekent, dat de christelijke gemeenschap in ieder geval daar te vinden moet zijn waar de rechtsorde daarop gegrondvest is, dat van het buigen voor het gemeenschappelijk als recht erkende, maar ook van de bescherming van dit recht niemand uitgesloten wordt, zodat al het politieke handelen onder alle omstandigheden door dit recht geregeld wordt.

De christelijke kerk zal altijd behoren te staan voor de rechtsstaat en zal altijd zich moeten wenden tegen de ontaarding van de rechtsstaat.

De christelijke gemeente is de gemeente van degenen, die door het woord der genade en door de geest der liefde in vrijheid geroepen zijn tot het kindschap Gods. Dat betekent in de vertolking en de overgang naar die geheel andere politieke werkelijkheid, dat ze ja zegt tegen het aan elke burger toe te kennen en te garanderen grondrecht der vrijheid, de vrijheid om zijn beslissingen in de politieke, juridische sfeer naar eigen inzicht en keuze en dus zelfstandig te voltrekken en de vrijheid van een existentie in bepaalde politiek juridisch beschermde, maar niet politiek geordende en geregleerde sferen. (Bijvoorbeeld gezinsleven, onderwijs, kunst, wetenschap, geloof). De mondige christen kan slechts een mondige burger willen zijn en hij kan ook zijn medeburgers slechts aanmoedigen als mondige mensen te bestaan.”

Deze gedachten vormen het thema van Barth's principiële strijd tegen anarchie en tegen de dictatuur van de totale staat en voor de „rechte staat”, zoals hij die vanaf 1932 gevoerd heeft en waarvan in de oorlogsjaren geschreven brieven en opstellen: „Eine Schweizer Stimme” op zulk een indrukwekkende wijze getuigenis afleggen.

Later heeft hij dit verband tussen gerechtigheid en recht heel vaak betrokken op de universele verklaring van de rechten van de mens. Wat mij in zijn visie boeit is, dat hij de bron van de mensenrechten niet fundeert in de mens of in het natuurrecht, maar in het hart van Gods beloften en eisen.

Ik denk, dat wij deze fundering van de mensenrechten moeten benadrukken. Juist nu zoveel fundamentele rechten in de moderne samenleving in allerlei staten worden ontkend en vertreden op ontstellende

wijze, moeten wij weer terug naar het fundament van gerechtigheid en recht, dat de bijbelse boodschap zo diep in het licht stelt.

De geschiedenis is helaas ook na de verklaring van de mensenrechten niet te vergelijken met de doorbrekende dageraad, maar een beklemmende duisternis heeft haar overal ter wereld overvallen van de zijde van semi-fascistische en communistische staatkundige systemen en van bepaalde religies, die hun aanspraken op het mensenleven door aanwending van aardse macht menen tot gelding te moeten brengen.

De ernst van de toestand komt nog sterker op ons af wanneer wij in deze tijd niet alleen aandacht krijgen voor individuele mensenrechten, maar ook voor de rechten van bepaalde gemeenschappen, waaraan het recht tot zelfexpressie wordt ontzegd.

Dwain C. Epps schrijft in een publicatie in W.C.C.-Focus terecht: „De overgrote meerderheid van schendingen van individuele mensenrechten is het gevolg van het feit, dat bepaalde mensen behoren tot een bepaalde sector van de samenleving.”

Wie het veld van de contemporaine geschiedenis overziet kan niet ontkennen, dat deze woorden waarheid bevatten. Overal ter wereld, voorzover het oog reikt, zijn er hele gemeenschappen wier recht op zelfexpressie wordt ontkend en vertreden.

Wie de feiten tot zich laat spreken van de schending der mensenrechten, voelt sterker dan ooit, dat door iedere generatie om de meest elementaire mensenrechten geworsteld moet worden en dat de opbouw van rechtsstaten en een waarachtige internationale rechtsorde geestelijke voorwaarden vereist, waarvoor de motivering gevoed moet worden uit de diepe bronnen van de gerechtigheid van Hem, van Wie Psalm 72 zegt: „Hij zal de ellendigen des volks recht verschaffen en Hij zal de armen en de verdrukten redden en ruimte geven.”

B. GODS BEVRIJDEND HANDELEN EN DE MENSENRECHTEN

God manifesteert Zijn gerechtigheid, zo zagen wij, door op te komen voor recht. Deze samenhang van gerechtigheid en recht tendeert in de richting van waarachtige bevrijding van mensen en samenlevingen.

In het rapport, dat ik schreef over de wereldzendingsconferentie van Bangkok onder de titel: „Jezus Christus de Bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen” heb ik gepoogd erop te wijzen

hoe de omvang van de mensenrechten daar veel wijder en dieper werd gezien dan in de universele verklaring van de rechten van de mens. Deze verklaring formuleert de „mensenrechten” nog in sterke mate in de context van de 18e en 19e eeuw. De daarin genoemde mensenrechten zijn ook nu onmisbaar en behoren ook nu in het licht gesteld te worden overal waar ze vertreden worden, maar in deze twintigste eeuw worden zovele andere vormen van onrecht belicht, die in die verklaring nog nauwelijks worden genoemd. Gods bevrijdend handelen richt zich ook tegen culturele onderdrukking, tegen rassendiscriminatie, tegen de onderdrukking van minoriteiten enz. enz.

Wij komen daarop terug in de hierna volgende uiteenzetting. In dit verband willen wij er slechts op wijzen hoe Gods bevrijdend handelen gericht is op het herstel van waarachtig mensenleven.

Gods gerechtigheid en recht hebben ten doel mensen en samenlevingen te bevrijden tot waarachtig, bevrijd leven.

Ik ben van mening, dat Jürgen Moltmann in zijn stuk over „Die theologische Basis der Menschenrechte und der Befreiung des Menschen” terecht de verbindingslijn legt tussen het christelijk geloof en de traditie der mensenrechten in het thema „Bevrijding”.¹

Het boeiende van Moltmann's benadering is, dat hij laat zien hoe zowel in het Oude- als in het Nieuwe Testament het uitgangspunt niet ligt in de schepping maar in het bevrijdend handelen van God. Hij schrijft: „In het Oude Testament begint het theologisch denken met de geschiedenis van de bevrijding van Jahwe voor Israel in de Exodus en komt eerst daarna de erkenning dat deze God der bevrijding de Schepper aller dingen is en de Verlosser van alle volken. Ook in het Nieuwe Testament begint het theologisch denken met de erkenning van Christus als de Bevrijder en komt het eerst daarna en in aansluiting daaraan tot de scheppingsleer en de eschatologie.

Overgedragen op een theologie van de mensenrechten moeten wij iets dergelijks doen. Wij moeten beginnen met een concrete theologie der bevrijding en in aansluiting daaraan de universele betekenis van deze vrijheid als algemeen mensenrecht en de gemeenschappelijke toekomst van deze vrijheid als nieuwe menselijkheid uiteenzetten.” Hij is van mening, dat met dit concrete uitgangspunt in de theologie der bevrijding de algemene theorieën en verklaringen over de vrijheid van de mens

beschermd kunnen worden tegen misbruik. Hij stelt in verband daarmee voor de theologische fundering van de mensenrechten in drie schreden te voltrekken.

1. Christelijke theologie is theologie der bevrijding, want ze verstaat Christus in de diepste zin des woords als Bevrijder.
2. De theologie der bevrijding is de theologie van de mens, want ieder mens is bestemd om Gods beeldrager te zijn.
3. De theologie der bevrijding is de theologie der toekomst, want het Rijk van de Zoon des Mensen is de menselijke toekomst van de mens.

Het zal de moeite waard zijn om deze poging om de mensenrechten te funderen in het bevrijdend handelen van God in Christus nauwlettend te volgen in komende publicaties van Jürgen Moltmann.

Ik wil echter nog een ander aspect naar voren brengen, dat mijns inziens meestal verwaarloosd wordt en dat ook in Moltmann's stuk niet aan de orde komt, namelijk de verbinding tussen het geduld Gods en de mensenrechten.

C. DE MENSENRECHTEN EN GODS GEDULD (tolerantia Dei of patientia Dei)

Een vaak verwaarloosd aspect bij de theologische fundering van de fundamentele mensenrechten is het geduld Gods, de „tolerantia Dei” of de „patientia Dei”.

In de nieuw-testamentische prediking van het naderende Koninkrijk Gods wordt er met grote nadruk op gewezen, dat *dwang* en *fanatisme* en *intolerantie* in strijd zijn met „de weg van het Koninkrijk”. Het komende en gekomen Koninkrijk Gods gaat de weg van het *zaad*, dat in de aarde geworpen wordt, dat van allerlei factoren afhankelijk is en waarvan de werking niet te berekenen is door mensen. De Messias neemt de gestalte van de Zaaier aan (Mattheus 13 : 1—23). Door de lijdensgeschiedenis van het zaad en het zaaien komt het tot de oogst in de vol-einding der wereld. De weg van het zaad is niet en nooit de weg van *dwang*.

Een heel belangrijke gelijkenis is in dit verband de gelijkenis van het onkruid en de tarwe (Mattheus 13 : 24—30). Het goede zaad wordt in de akker gezaaid door de landeigenaar en andere machten zaaien het

onkruid in de akker. Het nieuwe in deze gelijkenis bestaat in de vraag van de knechten aan de landeigenaar of zij het onkruid niet terstond uit het midden van de tarwe zullen *wegdoen*. Het antwoord van de eigenaar luidt ontkenkend. Het schiften van onkruid en tarwe geschiedt *niet* in de loop van het rijpingsproces tot de oogst. Dat geschiedt pas op de dag van de oogst en dat is het prerogatief van de Heer. Jezus waarschuwt ons hier, dat wij niet de waarheid van het Evangelie tot „overwinning” zullen pogen te brengen door het onkruid, de leugen, de dwaling, de schijn uit te roeien en te vernietigen door middel van fijne en grove geweldmiddelen, want daarmee handelen wij tegen de uitdrukkelijke wil van de Heer van de oogst.

De Heer, zo wordt gezegd, klopt op de deur van de mensenharten, maar Hij forceert niet. Hij dwingt nooit. Hij stelt ieder voor de beslissing maar Hij werkt niet met de middelen van suggestie, effect, overbluffing of geweld! (vgl. Openbaring 3 : 20).

Voor de mensenrechten is dit geduld Gods van fundamentele betekenis. In de beoefening van de mensenrechten behoren overheden deze tolerantia Dei te weerspiegelen in hun gedragingen en rechtsregels. Als de overheden een bepaalde interpretatie van bijvoorbeeld vrijheid van godsdienst dwingend opleggen en overtreders van hun interpretatie bedreigen, dan schenden zij de mensenrechten.

Ik laat hier volgen een treffend citaat uit de geschriften van Athanasius, die zo diep heeft geleden onder de bemoeienis van de overheid met religieuze aangelegenheden. Hij schreef in Hist. Arianorum 33, 1—3, de volgende treffende woorden:

„Het gewelddadig dwingen van onwilligen is verkeerd. Dat behoort bij mensen, die geen vertrouwen hebben in hun eigen geloof, zo doet de duivel, omdat hij geen waarheid bezit. Maar de Heiland is zo zachtmoedig, dat Hij wel onderricht: ‘Zo iemand achter Mij wil komen’ (Matth. 16 : 24) en ‘Hij, die Mijn discipel wil zijn’ (Lucas 14 : 27) doch niemand dwingt tot wie Hij komt, maar veeleer klopt en zegt: ‘Doe mij open mijn zuster, mijn bruid’ (Hooglied 5 : 12). Dan gaat Hij binnen bij hen, die open doen, maar Hij gaat weg van hen, die aarzelen en niet willen. Want niet met zwaarden of pijlen, niet met behulp van soldaten wordt de waarheid verkondigd, maar met overreding en raadgeving. Wat is dat voor een overreding, waar

de vrees voor de Keizer heerst? Wat is dat voor een raadgeving, als ieder, die haar tegenspreekt dat met verbanning en dood bekoopt. *De duivel dwingt alleen omdat zijn woord geen volmacht heeft.*"

Door zulke woorden is Athanasius ook nu nog de leraar der kerk. Hier wordt het afstaan van geweld en het aandringen op tolerantie niet verdedigd vanuit een relativistisch waarheidsbegrip. Heel het leven van Athanasius is één brandend getuigenis van de absoluteitheid der waarheid, die in Jezus Christus is, maar juist vanuit de gehoorzaamheid aan Christus wordt betoogd, dat men ieder de ruimte tot een vrije beslissing moet laten en dat het demonisch is iemand die ruimte te ontnemen of te betwisten.

Ook voor de huidige situatie is dat van beslissende betekenis. In sommige communistische staten is er enige neiging om vrijheid van godsdienst toe te staan *voorzover* de beoefening daarvan de doeleinden van de communistische ideologie en praktijk dient. Maar in feite betekent deze opvatting en praktijk een aantasting van het recht op godsdienstvrijheid. Het betekent bijvoorbeeld dat Jehovah-getuigen, bepaalde groepen van Baptisten, religieuze dissidenten in de oosterse orthodoxie, enz. enz. bedreigd worden in hun vrijheid.

In de totalitairistische geregeerde staten, zowel in de communistische als in de fascistische en in die staten waarin een bepaalde religie tot staatsideologie is geworden (Spanje, Saoedi-Arabië, Afghanistan e.d.) dreigt dezelfde intolerantie, die in de Middeleeuwen zich vertoonde toen het Evangelie werd ingeruild tegen de ideologie van „het heilige Roomse Rijk” en toen de *inquisitie*, de dwang, de tolerantie teniet deed.

Het is de roeping van de wereldgemeenschap der kerken overal aan te dringen op de weerspiegeling van de tolerantia Dei in de spiegel van het staatsrecht.

Natuurlijk kan deze tolerantie niet onbegrensd zijn. Als er sprake is van delicten, die onder religieuze sanctie geschieden of aangeprezen worden, dan moet elke overheid ingrijpen. Wij denken aan daden, die in naam van een religieuze overtuiging de openbare orde aantasten, de zedelijkheid ondermijnen, de rechten van andere groepen in gevaar brengen, de volksgezondheid ruïneren e.d. De grenzen zijn niet gemakkelijk aanwijsbaar. Maar dat er grenzen zijn aan de tolerantie zal ieder toestemmen.

„Het optreden op de snelwegen tegen dronken chauffeurs betekent niet

de begrenzing der vrijheid, maar de toename van de vrijheid van chauffeurs die niet dronken zijn.” In dit beeld heeft de rechtsfilosoof William Hocking eens uitgedrukt dat het optreden van de overheid tegen delicten niet de ontkenning van de roeping tot tolerantie en vrijheid betekent, maar dat het juist de bevordering van die echte vrijheid en echte tolerantie is, die de keerzijde is van verantwoordelijkheidsbesef en religieus-ethische gebondenheid aan normen.

Maar afgezien van het optreden tegen delicten moet de overheid tolerant zijn en de onderdanen ruimte bieden om zelf de expressie van hun rechten te bepalen. De overheden moeten vrij baan laten aan de geestelijke strijd in de ontmoeting van religies en ideologieën. De overheden behoren mensen in de gelegenheid te stellen in vrijheid te beslissen in de diepste vragen. En de kerkelijke oecumene moet daarom niet alleen tolerantie vragen voor de beleving van het christelijk geloof, maar ook voor de andere religies. Niet „uit eerbied voor anderer overtuiging”, maar „uit eerbied en vertrouwen in de overtuigende macht van de Heilige Geest, die door de prediking werkt.”²⁾

Vanuit de tolerantia Dei worden christenen in de gehele wereld geroepen weerstand te bieden tegen de intolerantie, zoals die in vele landen te zien is middels vervolging, broodroof, dwang, sociaal ostracisme en politieke discriminatie of politieke chantage. De schaamte over het feit, dat in de geschiedenis van de christelijke kerken Christus vaak verraden is door de intolerantie van de kleine of grote inquisiteurs, mag ons niet weerhouden om des te meer tegen dergelijke vormen van intolerantie te getuigen. De christelijke kerk „behoort geen andere overredingsmiddelen te kennen dan de waarheid van haar boodschap en laat het aan de Koning Christus Zelf over deze middelen doeltreffend te maken”.³⁾

D. DE OMVANG VAN DE MENSENRECHTEN IN DE CONTEXT VAN DEZE TIJD

1. De „dertig artikelen” in de huidige situatie

Het is niet mijn bedoeling hier breed in te gaan op die mensenrechten die in de Verklaring reeds opgenomen zijn. Ik wil er slechts op wijzen, dat vele van deze lang erkende rechten in feite in talloze situaties van dag tot dag vertrappt worden en dat het nodig is op die situaties, waarin dat gebeurt de aandacht te vestigen.

Er is een studie van de "International Commission of Jurists" verschenen, die in de V.N.-publicatie "Objective : Justice" Vol. 5, no. 4 in december 1973 gepubliceerd is onder de titel: "Infringements of the universal declaration of human rights in South Africa". In die studie wordt duidelijk aangetoond dat de apartheidsideologie en -praktijk de schending inhoudt van de volgende artikelen van de verklaring: Art. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 26.

Het is een ontstellend verhaal, dat niet alleen goed gedocumenteerd is, maar dat de vraag doet rijzen: wat doet de wereldgemeenschap, wat doen de kerken, wat doet de big business, wat doen de vakbonden tegen deze menigvuldige schending van mensenrechten?

Laat ik een andere illustratie mogen kiezen uit het geheel der 30 artikelen. In artikel 18 wordt de vrijheid van godsdienst omschreven en eveneens de gewetensvrijheid. Maar er zijn hele gebieden waar de godsdienstvrijheid beperkt wordt tot een armzalige cultische vrijheid en waarin het recht om de vrijheid van godsdienst alom uit te oefenen volstrekt verboden is. Men denke aan China en aan Rusland. Men denke aan landen als Saoedi-Arabië en Afghanistan, waar aan slechts één godsdienstvrijheid wordt toegekend en waar de communicatie van andere overtuigingen volstrekt verboden is enz. enz.

Het is merkwaardig, dat zulke massale schendingen van rechten, die midden in de declaratie opgenomen zijn, langzamerhand als een soort fait accompli aanvaard worden. Een consultatie van de rechten van de mens wordt een farce als zulke verschijnselen niet duidelijk worden genoemd en aan de schandpaal genageld. Hetzelfde geldt voor vrijheid van meningsuiting, art. 19 en vrijheid van wetenschappelijk onderzoek. Hetzelfde geldt voor het recht der ouders om hun kinderen op te voeden *krachtens hun overtuiging* (art. 19).

Er zijn geweldige gebieden in de huidige wereld, waarin kinderen geïndoctrineerd worden vanaf het kleuteronderwijs en waarin de dwingend opgelegde indoctrinatie doorgaat tot de dood.

In artikel 17 wordt verklaard, dat ieder recht op bezit heeft en dat niemand het recht heeft om aan enig mens het recht op bezit te ontzeggen. Dat lijkt mij een duidelijk, ook bijbels verantwoord recht. Maar de ontkenning ervan voor miljoenen is een onloochenbaar feit. Hetzelfde is het geval met de persvrijheid. Er is geen sprake van dat dit recht, dat in de

verklaring op papier beleden wordt, overal aanvaard wordt. Er zijn grote gebieden waar de journalistiek als een staatsfunctie wordt beschouwd en publieke meningsvorming als een exclusieve staatszaak. Persvrijheid betekent in vele landen uitsluitend de vrijheid om te lezen wat de staat en de staatsapparaten zeggen of seinen.

Het *recht op arbeid* (artikel 23) is terecht in de verklaring opgenomen. Het is duidelijk, dat terwijl communistische staten vaak de bovengenoemde rechten vertreden, het recht op arbeid en brood juist in communistische staten in het centrum staat, terwijl staten, waarin nog in vele opzichten een liberaal-kapitalistisch stelsel heerst, dit recht verwaarlozen. Het is niet moeilijk om alle mensenrechten één voor één op te sommen en aan te tonen, dat er geen sprake van is, dat deze rechten allround gerespecteerd worden. De dertig artikelen, waarin de rechten zijn vastgelegd, worden op talloze manieren geschonden in onze wereld.

Het blijft de roeping van de kerken om alles te doen wat binnen hun vermogen ligt om al deze dertig artikelen in de constituties der staten zo opgenomen te krijgen, dat ze ook in verdragen en in het civiele recht verwerkt worden en dat in het strafrecht de schending van deze rechten strafbaar wordt gesteld.

2. *De noodzaak van uitbreiding van de omvang der mensenrechten*

Terecht wordt vaak opgemerkt, dat de formulering van de mensenrechten in de dertig artikelen van de verklaring meer het stempel van de 18e en 19e eeuw draagt dan van de 20e.

Er zijn intussen in de 20e eeuw zoveel nieuwe situaties van onrecht ontstaan. De huidige wereld lijkt, zoals in Bangkok gezegd werd, in allerlei landen op een mijnenveld van onrecht en bitterheid. De jonge generatie en allerlei aktiebewegingen zijn daarmee intens bezig. Het is erg nodig, dat deze ongerechtigheden van jongere datum of de ongerechtigheden, waarvan wij ons nu meer bewust zijn dan vroeger, ook in een consultatie "on human rights" aan de orde komen.

Ieder kan ze opsommen: het onrecht in de internationale structuren, zoals dat zich uit in politieke dominantie door enorme machtsblokken, de ongelijke verdeling van de hulpbronnen, de culturele onderdrukking en de schending van culturele identiteit, de neo-koloniale handelsstruc-

turen, de ontstellend ongelijke inkomensverdeling. Het schreeuwende onrecht, waarop prof. dr. J. Tinbergen wees in een recente publicatie, dat het gemiddeld inkomen in de rijkste tien landen, gemeten in bevolkingsaantal, 32 x zo hoog is als het gemiddeld inkomen in de armste tien procent landen.

Het is niet mogelijk om binnen dit korte bestek op al deze vormen van onrecht in te gaan. Ik wil slechts enkele aspecten van deze nieuwe vormen van onrecht wat nader aanduiden.

3. *Het vraagstuk van de onderdrukking van minoriteiten en majoriteiten ("minority and majority-victimization")*

In de laatste decennia is het vraagstuk van de discriminatie van majoriteiten of minoriteiten in bepaalde landen een zwaar probleem geworden. Wij denken aan de verdrukking van zwarte majoriteiten door blanke minoriteiten in Zuidelijk Afrika, wij denken aan de discriminatie van ethnische minderheden door majoriteiten in Azië (Koerden, Tamils in Ceylon), minderheden van Chinese afkomst in allerlei Aziatische landen, aan de verdrukking van Aziatische minderheden in Afrikaanse landen (o.a. in Uganda), aan de economische exploitatie der buitenlandse werknemers e.d. in westelijke landen. In Uppsala 1968 werd door de Assemblée van de Wereldraad van Kerken een uitspraak gedaan, die naar mijn mening het waard is bij een consultatie over mensenrechten opnieuw ter sprake te komen en die mijns inziens in een completering van de verklaring van de rechten van de mens verwerkt zou moeten worden.

Ze luidt als volgt in het rapport van sectie IV:

„Alle mensen hebben het recht op zelfbeschikking. Dit is een grondkenmerk van de menselijke waardigheid en van een waarachtige familie van naties. Maar naties zijn zelden een volkomen homogeen volk. De meeste naties hebben ethnologische, culturele of religieuze minderheden. Deze minderheden hebben het recht om voor zichzelf hun eigen levenswijze te kiezen in zover deze keuze niet dezelfde keuze aan andere groepen ontzegt. Meerderheden kunnen ongevoelig en tiranniek zijn, zodat minderheden bescherming nodig hebben. Dit is een bijzondere verantwoordelijkheid voor de Kerk van Hem, die de Voorvechter is van de onderdrukten.

Maar als de rechten van de minderheden te ver worden doorgevoerd,

kunnen ze de gerechtigheid en de stabiliteit of het bestaan van de naties bedreigen.

Dat een meerderheid door een minderheid beknot wordt, is net zo onverenigbaar met de gerechtigheid als de vervolging van een minderheid door een meerderheid.

Er is geen uniforme of afdoende oplossing voor deze spanning. De landen besluiten meestal tot allerlei compromissen. Geen daarvan is in alle omstandigheden te gebruiken of biedt een veilige garantie tot vrede. De spanning moet aanvaard worden en er moet opbouwend gewerkt worden, maar de kerken zouden bereid moeten zijn om enige criteria ten aanzien van de menselijke waardigheid als maatstaf aan te bieden. Maar meerderheden moeten erkennen, dat zij niet alleen rechten hebben maar ook de verantwoordelijkheid om de grootst mogelijke vrijheid aan hun minderheden te verschaffen; en ook minderheden moeten erkennen dat meerderheden evenzo hun rechten hebben.

De kerken moeten de minderheden verdedigen als ze onderdrukt of bedreigd worden. Minderheden moeten zij soms tot beperking dringen bij het nastreven van hun idealen. Maar ze moeten ook de meerderheden helpen creatief te reageren op het ongeduld van de minderheden en hun strijd voor gerechtigheid.”

4. *Het vluchtelingenprobleem*

In de verklaring van de rechten van de mens, worden de rechten der vluchtelingen niet met zoveel woorden genoemd. De omvang van de vluchtelingenproblemen is echter zo ontstellend, dat het eigenlijk in een formulering van mensenrechten vermeld moet worden.

Wie nadenkt over het lot van Tibetanen, die gevlucht zijn uit hun moederland en zich nu in India bevinden, aan vluchtelingen uit Angola, Mozambique, Guinee, Zuid-Afrika, Rwanda, Namibië, Oost-Europa enz. enz. en wie iets weet van hun situatie, zal juist vanuit de bijbelse boodschap voor het recht van vluchtelingen en ontheemden op moeten komen. Het zou goed zijn om deze categorie met zoveel woorden te noemen om ook op dit gebied „internationale schaamte en trots te organiseren”.

5. Discriminatie van vrouwen

In de meeste landen wordt lippendienst bewezen aan de rechtsgelijkheid van mannen en vrouwen. Maar een feit is, dat er zowel in het Noorden als in het Zuiden in vele opzichten nog discriminatie van vrouwen is. Er zijn tussen mannen en vrouwen nog vele structuren die vol zijn van onderdrukking en dominantie en van subject-object relaties. In Bangkok werd daar vrijmoedig over gesproken en werd uitgesproken dat niet alleen racisme een zonde en een vorm van onrecht is, maar ook het in de praktijk niet toekennen van het recht der vrouwen om volwaardig hun gaven ter beschikking van de gemeenschap te stellen.

Nu er ook op dit terrein een zekere bewustwording groeiende is, zou het wenselijk zijn in een consultatie van de rechten van de mens ook dit aspect in het licht te stellen, zoals dat gebeurd is op de conferentie tegen sexismen in Berlijn (juni 1974).

Het is niet nodig om verder te gaan met het opsommen van vormen van onrecht, die pas in de laatste jaren doordringen tot ons bewustzijn. Wij beginnen meer te zien van de wijde omvang der mensenrechten. Wij beginnen te beseffen, dat er een diepe samenhang is tussen vrede, ontwikkeling en de op gerechtigheid berustende mensenrechten. „Vrede en ontwikkeling zijn de voorwaarden voor de uitoefening van de rechten van de mens.”⁴⁾

De strijd om mensenrechten is een aspect van de strijd om bevrijding van het totale mensenleven. Karl Barth schreef daarover: „De echte menselijkheid die van God komt en tot God weerkeert, laat alle menselijke waarden, plichten en rechten tot gelding komen binnen het raam van de erkenning dat het zijn van de werkelijke mens een vrij samenzijn is met de medemensen.”

II. BETREFFENDE MIDDELEN EN METHODEN IN DE STRIJD OM AAN- VAARDING EN BESCHERMING VAN MENSENRECHTEN

Zeer terecht wordt overal opgemerkt, dat het niet voldoende is om mensenrechten theologisch te funderen, maar dat het ook nodig is om na te denken over de vraag welke *middelen* aangewend kunnen worden om in de diverse samenlevingen processen op gang te brengen, die bevorderen dat de mensenrechten aanvaard worden in die samenlevingen en wettelijk beschermd worden tegen schending ervan.

Juist als men van mening is, dat mensenrechten wortelen in *Gods* gerechtigheid, *Gods* barmhartigheid en *Gods* tolerantie, dan is het des te meer noodzakelijk om niet alleen iets te weerspiegelen van *deze* gerechtigheid, *deze* barmhartigheid en *deze* tolerantie in de strijd om mensenrechten, maar om tevens te zoeken naar *middelen*, die kunnen leiden tot aanvaarding en bescherming van deze rechten.

Over dat thema handelt het nu volgende gedeelte.

1. De afstand tussen de universele verklaring over de rechten van de mens en de rechtspraktijk

Toen de Universele verklaring werd aangekondigd en besproken, merkte een bekende volkenrecht-jurist op, dat het doel van deze verklaring moest zijn „om internationaal schaamte over verwaarlozing van die rechten en trots op handhaving van die rechten te organiseren.”

Deze verklaring is slechts een verklaring, een ontwerp. Slechts in sommige landen zijn onderdelen van deze declaratie in de nationale wetgeving opgenomen en in de internationale verdragen betreffende de mensenrechten komen maar enkele van deze wetten voor.

Voorts is het duidelijk, dat officiële ondertekening van deze verklaring in vele opzichten in bepaalde landen slechts lippendienst betekent. De afstand tussen deze verklaring en de werkelijkheid is in vele landen ontstellend groot. De declaratie kan echter inderdaad fungeren als een *spiegel*, die aan de samenlevingen wordt voorgehouden om schaamte te verwekken. Het is telkens weer nodig om de afstand tussen deze mensenrechten en de weerbarstige praktijk te meten.

2. Het vaststellen van prioriteiten

Het komt mij voor, dat het zeer gewenst is om voor verschillende landen vast te stellen, waarop in het bijzonder de aandacht moet worden gericht. Er zijn landen, waar aan de sociale en economische rechten grote aandacht wordt geschonken, maar waar de vrijheid van meningsuiting (art. 19) en de vrijheid van godsdienst (art. 18) volstrekt ontbreekt of slechts partieel wordt geschonken. Er zijn landen, waar aan de vrijheid van godsdienst geen hindernissen in de weg gelegd wordt, terwijl de sociale, economische en culturele rechten zwaar geschonden worden. Er zijn landen, waar willekeurige arrestaties, willekeurige verbanning en schen-

dingen van het recht tot openbare behandeling van rechtszaken deerlijk geschonden worden. Het heeft daarom in allerlei akties geen zin om alle rechten van de mens met gelijke kracht te accentueren. Er moeten prioriteiten worden vastgesteld, brandpunten worden bepaald, zoeklichten worden gericht.

3. *Erkenning van de zwaarte van de strijd om de aanvaarding van mensenrechten*

Men moet de zwaarte van deze strijd niet onderschatten. In archaische samenlevingen is in vele opzichten het individualiseringsproces, dat nodig is om zich bewust te worden van menselijke rechten nog nauwelijks op gang gekomen. Hoewel Tor Andreae m.i. volkomen overtuigend heeft aangetoond, dat er ook in de meest primitieve samenlevingen enkelingen voorkomen, die zonder ziekelijke querulanten te zijn, toch tegen de stroom oproeien en eigen meningen vormen en uiten en eigen gedragspatronen ontwikkelen, is het toch niet te ontkennen, dat in gesloten archaische samenlevingen het zaad van de mensenrechten moeizaam groeit en meestal de enkelingen nog worden opgeofferd aan de gemeenschap.

In samenlevingen, waarin een bepaalde godsdienst tot staatsgodsdienst is verheven, zoals zowel in het Westen als in de andere continenten voorkomt, is de ruimte waarin de mensenrechten bloeien kunnen zeer gering. In staten, die een bepaalde ideologie tot *raison d'être* van de staat hebben gemaakt (neo-fascistische ideologieën, zoals in sommige Latijns Amerikaanse landen of bepaalde vormen van de communistische ideologie) is het klimaat voor het ontbloeien van bepaalde mensenrechten zeer ongunstig.

In landen, die beïnvloed worden door een soort welvaarts-ideologie, is het gevaar niet denkbeeldig, dat de sociale en economische rechten van bepaalde groepen onder de voet worden gelopen door de machten.

Wie zich aangordt tot de strijd om aanvaarding van mensenrechten, moet zich goed realiseren, dat deze strijd erg zwaar is en stuit op grote collectieve weerstanden. Met een variatie op een woord van Paul Scholten zou men moeten zeggen: „Een volkomen maatschappij met volledige aanvaarding van alle mensenrechten is niet alleen niet te realiseren, ze is zelfs niet denkbaar. En toch is er hunkering, een hunkering naar ware

gemeenschap. Er is geen volledige aanvaarding van mensenrechten, niet meer dan een honger daarnaar”.⁵⁾ Maar die honger rechtvaardigt en steunt het zoeken naar *middelen* om de mensenrechten weer erkend, aanvaard en beschermd te krijgen.

4. *Middelen en akties, die de erkenning, aanvaarding en het waarborgen van mensenrechten kunnen stimuleren*

a. Het internationale ontwerp voor mensenrechten (“Bill of rights”) moet in de context van concrete staten en samenlevingen gaan functioneren.

Dr. Th. O. van Boven, lid van de commissie van de Verenigde Naties voor de rechten van de mens, heeft in de publicatie over „de universele verklaring en de internationale verdragen der V.N. voor de rechten van de mens” een heldere uiteenzetting gegeven over de wordingsgeschiedenis en betekenis van de universele verklaring. Daarin wordt erop gewezen hoe de algemene vergadering van de V.N. op 10 december 1948 de universele verklaring van de rechten van de mens aanvaardde, hoe op 19 december 1966 het internationale verdrag inzake economische, sociale en culturele rechten alsmede het internationale verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten werd aanvaard. En voorts wijst hij erop hoe op laatstgenoemd verdrag een facultatief protocol is toegevoegd dat de mogelijkheid van een individueel klachtrecht bevat. Tezamen vormen deze verklaring, deze twee verdragen en het protocol de “Bill of rights”, die, zo schrijft hij, vele idealisten en sommige diplomaten en politici voor ogen stond ten tijde van de oprichting van de V.N. Ieder, die de moeite neemt zich in te denken in de ontstaanstijd van deze verklaring en deze verdragen, ziet opnieuw voor zich een geteisterde, gekrenkte mensheid, die jarenlang het vertrappen van mensenrechten had meegemaakt door het nazistisch regiem en die nu in deze verklaring en dit verdrag uitriep: dat nooit meer en nu ook recht voor ieder!

Het is echter een droevig feit dat de afstand tussen deze “bill of rights” en de werkelijkheid nog zo ontzaglijk groot is. Het gevaar is niet denkbeeldig dat zulke verklaringen een vorm van verbalisme worden. Zulke formuleringen doen vaak denken aan het woord van Lau-tze, dat het met de rechtvaardigheid gedaan is als ieder erover gaat praten. Lippendienst aan de verklaring van mensenrechten is geen substituut

voor een werkelijke waarborging daarvan. Daarom kunnen wij niet volstaan met kaarsjes te branden voor deze verklaring der mensenrechten, maar wij zullen juist als wij er diep van overtuigd zijn dat deze rechten wortelen in Gods wil, moeten doen wat wij kunnen om deze verklaring omgezet te krijgen in constitutionele garanties en verdragen binnen de context van de verschillende nationale samenlevingen. Op dat punt zijn wij helaas in de achter ons liggende 25 jaar nog heel weinig gevorderd.

b. Het steunen van groepen in bepaalde landen die voor de mensenrechten strijden.

Ten onrechte wordt vaak verondersteld, dat invloed van *buitenaf* het verste reikt en de meeste resultaten boekt. Dat is naar mijn ervaring een volstrekt onjuiste conclusie. Ik ontken niet, dat invloed van buitenaf van waarde is. Dwain C. Epps van de Commissie voor Internationale Zaken is van mening dat vele overheden en samenlevingen gevoelig zijn voor druk van buitenaf. Ik erken dat ten volle en ben ook van mening dat druk van buitenaf wenselijk is. Maar verreweg het belangrijkste is naar mijn overtuiging en ervaring dat wat van binnenuit gebeurt. Het meest waardevol is het om onopvallend, zonder getrompetter contact te zoeken en mee te leven met groepen, die in een bepaald land „waar mensenrechten worden vertreden” strijden voor mensenrechten. Het valt mij telkens op hoe bepaalde actiegroepen totaal ongeïnteresseerd zijn voor hen, die in bepaalde landen strijden voor mensenrechten.

Voor wat Zuid-Afrika betreft is er meestal meer belangstelling voor mensen die van buitenaf strijden dan voor de vele “change groups”, die in Zuid-Afrika worstelen om meer mensenrechten en die ons meelevens en onze steun hard nodig hebben.

Voor wat Rusland betreft is er veel te weinig direct meelevens met de dissidenten, die vaak eenzaam en geïsoleerd hun strijd strijden.

Voor wat China betreft is er nauwelijks interesse voor die priesters en predikanten die van binnenuit bidden en werken om meer vrijheid. Hetzelfde kan gezegd worden van Brazilië, van Spanje, van Cuba, van Indonesië, enz. enz.

De Paaskaarten-akties van de Hervormde Kerk in 1973 voor gevangenen in Rusland en in 1974 voor gevangenen of gebande personen in Zuid-Afrika zijn een bewijs, dat er meer aandacht begint te ontstaan voor

mensen, die van binnenuit in de storm en de strijd staan. Wij zouden in die richting wel verder moeten gaan.

c. Het contact met regeringspersonen in de betrokken landen.

Het is in bepaalde gevallen zeer gewenst om *na* overleg met de groepen die van binnenuit hun strijd strijden, van buitenaf persoonlijk contact op te bouwen met personen uit de centrale of regionale regeringen van de betrokken landen.

Wederzijds vertrouwen en vertrouwend appellerend benaderen van elkaar kan in bepaalde situaties bergen van gevaren en misverstanden wegnemen. Ik ben het geheel eens met mr. Max van der Stoep, dat het betrouwelijk aan de orde stellen van gevoelige onderwerpen in gesprekken, die niet in de publiciteit komen, meestal veel effectiever is dan dat wat in de openbaarheid aan de orde gesteld wordt.

d. Indien het in bepaalde situaties duidelijk is, dat het wenselijk is de schending van bepaalde mensenrechten publiek aan de orde te stellen, moet men ervoor zorgen, dat protesten, appels die men opstelt en lanceert, zeer goed gefundeerd en gedocumenteerd zijn. Paranoïetische beschuldigingslust en drang tot fantastische overdrijving (bijvoorbeeld à la Wurmbrandt) doen in de strijd om mensenrechten meer kwaad dan goed. Een onnodige en overdreven alarmtoon is meer destructief dan constructief.

e. Als men overgaat (wat soms nodig is) tot *grote publieke* acties en juridische procedures dan moet daarvan een rustig en wijs gebruik gemaakt worden. De aanklagers moeten zeer goed op de hoogte zijn.

f. Het zenden van *waarnemers* naar processen in landen waar met de mensenrechten gesold wordt, is een belangrijk middel om druk uit te oefenen. De Gereformeerde Kerken zonden mr. Oranje naar de processen in Pretoria in maart 1973. De internationale vereniging van juristen stuurde ook een representant. De Lutherse Kerken overwegen het zenden van een Finse jurist naar de processen tegen de stakingsleiders in Namibië. Als mr. Yap Thiam Hien c.s. terecht staan in Jakarta zou het wenselijk zijn ook daarheen een waarnemer te zenden, enz. enz.

g. Het opkomen voor geschonden mensenrechten moet *consequent* en *volhardend* gebeuren daar waar dat nodig is, want alleen in het *volhardend* opkomen voor mensenrechten zit *beschamende* en opvoedende waarde. De aanhouder wint en alléén de aanhouder wint.

h. Internationale, oecumenische samenwerking van kerken in de zaak van de mensenrechten behoort tot het a.b.c. van de oecumenische taken. Terecht heeft dr. Lukas Vischer erop gewezen, dat er veel meer samenwerking en *integratie* moet komen tussen de verschillende afdelingen van de Wereldraad in deze aangelegenheden. „Zou – aldus Vischer – de Commissie voor Internationale Zaken van de Wereldraad naar analogie van het „Speciale Fonds” voor de strijd tegen het racisme, niet het initiatief kunnen nemen om een fonds voor de toepassing van mensenrechten te stichten?” – Zie zijn artikel in „Wereld en Zending” 3e jaargang 1974, 1.

Ik juich dat voorstel toe. Het is zeer nodig om in dit jaar van de mensenrechten meer coördinatie te brengen in de wijze, waarop de oecumenische gemeenschap der kerken participeert aan de strijd om een rechtvaardige maatschappij in de gehele wereld.

i. De strijd om mensenrechten heeft eschatologische afmetingen.

Deze strijd zal binnen de grenzen van de huidige geschiedenis niet ten volle tot het doel leiden. Deze strijd is van eschatologische afmeting. Maar juist de kerken, die weten dat het eschaton, het Messiaanse Rijk komende is, zullen voorop moeten lopen in deze strijd en inventief en flexibel moeten zijn in het vinden en toepassen van middelen om de bewustwording, aanvaarding, erkenning, waarborging en bescherming van mensenrechten hoog op de agenda te plaatsen en te houden totdat het Rijk Gods zich ten volle heeft gemanifesteerd.

1) Hans Emil Weber en Ernst Wolf hebben in no. 18 van „Theologische Existenz heute” reeds dezelfde accenten gelegd als Moltmann in hun brochure: „Gerechtigkeit und Freiheit”.

2) H. Berkhof, „De kerk en de keizer”, pag. 81.

3) A. Visser 't Hooft, „De Koningsheerschappij van Christus”, pag. 125.

4) Plädoyer für die Gerechtigkeit. Herausgegeben von „Pro Mundi Vita”.

5) Paul Scholten in: „Beginselen van samenwerking”, Zwolle 1934.

A. BOESAK

Gedekoloniseerde menselijkheid Zwarte Theologie en de strijd om mensenrechten

„VERSKRIKLIK” SE DIE LANDDROS . . .

Zo luidt het opschrift van een bericht dat te lezen stond in een Zuid-Afrikaans zondagsblad. De krant weet te melden dat drie blanke mannen een 11-jarige zwarte jongen betrapten toen hij een paar stukjes steenkool van de Zuid-Afrikaanse Spoorwegen wilde stelen. Als straf hebben ze hem met zijn naakte bips op de hete ketel van hun stoomlocomotief gezet. De brandwonden, vier weken na het gebeuren door een arts onderzocht, werden beschreven als van „de ergste graad”. De Landdrost vond het hele geval „verschrikkelijk” en „uiterst erg”, en deelde vervolgens een straf uit van zes stokslagen de man en een opgeschort vonnis van drie jaar gevangenisstraf . . . Dit Ku Klux Klan-achtige gebeuren klinkt bijna ongelooflijk, en is toch niet zo lang geleden. Om de waarheid te zeggen, dit bericht verscheen in *Rapport* van 16 december 1973.

Nog iets anders. Zwarte vrouwen, die door armoede en werkloosheid in de „Bantoestans” geen bestaan kunnen vinden, worden gedwongen naar de „blanke” steden te gaan om daar te werken. Bij hun werkcontract aan de West Rand (bij Johannesburg) moeten ze ook nog een ander contract tekenen: dat hun kinderen zich nooit bij hen zullen voegen. (The Star 18-9-'73) Een bezoek van haar kinderen zelfs gedurende de schoolvakantie, kan zulk een moeder haar baan kosten.

Deze verhalen zijn niet geïsoleerd – zwarten weten wel beter. Ze weten ook dat bij elk van zulke berichten de helft nog niet verteld is. Deze verhalen, gruwzaam zoals ze zijn, maken deel uit van de dagelijkse onmenselijkheden, die in het systeem van apartheid ingebakken zitten. Ze zijn deel van de zwarte ervaring. Ze zijn, met de talloze wetten, blijkbaar noodzakelijke elementen van de „Christelijke westerse beschaving”, noodzakelijk voor blanke securiteit en overleving. Ze maken deel uit van „nie-blanke selfbeskikking”, evenzovele wegwijzers naar de echte rassenvrede.

Ze zijn zelfs meer. Als wij de blanke prediking moeten geloven, zijn al die vernederingen, al deze ontmenselijkende uitgesproken wil van God, heilige ordeningen waaraan mensen niets kunnen veranderen. De blanke is nu eenmaal uitverkoren, heeft nu eenmaal recht op rijkdom, gezondheid, opvoeding en menselijkheid. Hij mag zich een (af)goddelijke status permitteren. De blanke mag, zoals in zoveel andere opzichten, ook op de menselijkheid een bordje plaatsen: „Slegs Blankes”. Voor zwarten gelden kennelijk andere criteria dan die van mens-zijn.

Het was altijd al zo – reeds in 1804 (en vóór die tijd!) toen Nederlanders van Surinaamse slaven konden praten als „deze voorwerpen”¹⁾ en George Theal, een archivaris van de Kaapkolonie over slavenarbeid en zwarten kon in 1891 schrijven:

„Ze gevoelden zich niet vernederd door dwangarbeid en ook niet omdat zij eraan blootstonden gekocht en verkocht te worden. Ze waren de meest opgeruimde van alle schepselen. Hun toestand te beoordelen door zich te gaan verbeelden wat een Europeaan onder dergelijke omstandigheden zou gevoelen, leidt tot verkeerde gevolgtrekkingen, want hunne erfelijke opleiding en denkbeelden waren geheel en al verschillend.” (Cursief van mij, B).²⁾

Dat was toen.

In Johannesburg werden vorig jaar honderden zwarte kinderen van hun ouders weggehaald en door de regering naar thuislanden gestuurd. Onder een of andere apartheidswet kunnen de ouders, alhoewel gehuwd, toch als ongehuwd worden beschouwd. De heer Coen Kotzé, ambtenaar van Bantoe Administratie: „Zwarte vrouwen wonen het liefst niet bij hun kinderen”.³⁾

Dat is nu. Zo te zien is er in blanke gedachten over zwarte menselijkheid niet veel veranderd. Maar nogmaals, alsof zwarten het niet zouden weten! Wij moeten toch immers iedere dag er mee leren leven? Dezelfde reden – de minachting voor zwarte menselijkheid – ligt ook achter het feit dat Zuid-Afrika zonder te schromen, lippendienst bewijst aan de Verklaring van de rechten van de mens, maar in een vorig jaar verschenen studie van de “International Commission of Jurists” wordt duidelijk en overtuigend aangetoond dat de apartheidsideologie en -praktijk de schending betekent van maar liefst 20 artikelen van de Verklaring! (Een krant weet

mij te melden dat dit stuk inmiddels al weer op de verboden lijst werd geplaatst.)

Zo zit dat blijkbaar. Zwarten hebben geen rechten die een blanke hoeft te respecteren. Dat zit 'm al in de naam. Wij zijn „niet-blank”. Het mens-zijn zit in „blank” – „niet-blank” duidt op niet-persoon, een negatieve non-entiteit met wie geen rekening gehouden hoeft te worden. Terecht verwerpen zwarten dan ook de aanduiding „niet-blank” zoals trouwens ook de termen „kleurling” en „Bantoe” als verdrukkersterminologie. Wij ontkennen, dat het recht op een menswaardig bestaan een blanke exclusiviteit zou zijn, wij weigeren langer gedefinieerd en begrensd te worden door blanken, met gloeiende zwarte trots komen wij in opstand tegen deze kolonisatie van onze menselijkheid. Wij kunnen niet langer worden opgeofferd aan blanke zelfzucht en hebberigheid, wij zullen niet langer slachtoffer zijn van hun vervreemding.

In die situatie proberen zwarte christenen antwoord te geven op de vragen en eisen, die uit het Evangelie op ons afkomen. Dan wordt duidelijk dat wij niet met blanke vragen, noch met blanke antwoorden kunnen volstaan. Ons theologisch denken moet rekening houden, nee sterker nog, moet opkomen uit, dat wat door de blanke theologie nog nooit serieus is genomen: de zwarte ervaring. Ze hebben het Evangelie voor zichzelf geclaimd, dienstknecht van hun machtswellust gemaakt. God stond altijd onvoorwaardelijk aan hun kant. Hij heeft geen moeite met hun leugens en halve waarheden (“little white lies!”), geen moeite met verdrukking en verkrachting van het recht. Hij reikte, toen het nodig bleek, genadiglijk de goede argumenten voor slavernij aan (Cham) en op apartheid en het „christelijke” Westen rust zelfs zijn onmiskenbare zegen: rijkdom en een lang en voorspoedig leven. (Compleet, met verlenging door transplantatie mocht het nog te kort blijken)

Het is dit christelijke Westen dat, koste wat het kost, tegen het heidendom verdedigd moet worden. Hoe, vragen wij ons af, zal dat hen lukken? Hoe, wanneer het Evangelie zelf een ontkenning is van alles wat deze maatschappij in stand houdt? Tegen welk heidendom strijden zij als hun eigen „christelijkheid” aan het leven moet blijven door vertreding van het recht, gebouwd als het is op zelfzucht, eigenbelang, landroof en moord? Want in de strijd om het land van de Indianen, hebben de christelijke Britse officieren behalve bijbels ook nog in pokkensmetstof gedrenkte

lakens aan Indianen uitgereikt, om hen des te sneller te doen verdwijnen. Bijvoorbeeld om deze houding enigszins nog te kunnen verdedigen, móét men van het wezen van het Evangelie vervreemd zijn. Dit blijkt dan ook telkens. Als God ondanks alle blanke manipulatie toch God blijft en men merkt dat hij met al zijn economische en militaire macht niet aan Gods verterend oordeel ontkomt, en zijn bevrijding toch niet tegen kan houden, komt men in de knel. Men wordt, nu dat men ontdekt dat God niet is wat men dacht (namelijk: blank) en waar men dacht (namelijk: aan zijn kant) uitgeleverd aan de angst en de chantage.

Men wordt gechanteed door de geschiedenis, want welke rechtgeaarde blanke kan zijn geschiedenis lezen en niet overvallen worden door schuldgevoel? Maar bovendien: de ingeslagen weg lijkt niet meer begaanbaar en de briljante argumenten eens vóór, strijden nu tégen. Het eigen beleid kan niet meer consequent uitgevoerd omdat dan het eigenbelang in het gedrang komt. Het Westen dreigt letterlijk te stikken in de welvaart – veel te laat ontdekt men dat geld en technologie niet alles is.

Ook in Zuid-Afrika durven de blanken apartheid niet consequent door te voeren (zò het al mogelijk ware), omkeren kan niet meer en blijven steken is onmogelijk. Toch is de wereldgeschiedenis onverbiddelijk: de coup in Portugal zal niet zonder gevolg zijn en zwart bewustzijn kan niet tegengehouden worden. De strijd om de dékolonisering van onze menselijkheid gaat onverminderd door.

Hierdoor echter wordt de angst steeds groter en men denkt zich veilig te kunnen stellen door het symbool van zijn angst te onderdrukken – te neutraliseren. De onderdrukking echter roept haat en verbittering op en dat laat zich merken. Op hun beurt roepen ze nog groter angst op. Dit is geen boze cirkel, het is een afgaande spiraal.

En Haman liet een paal maken . . . Verschrikkelijk. Inderdaad, meneer de Landdros.

GIJ HEBT GEZIEN! . . . GODS GERECHTIGHEID EN MENSENRECHTEN

Het recht om als mens op Gods wereld te leven, zo zeiden we, is niet een blanke recht dat eventueel goedgunstiglijk aan zwarten als „bijzondere voorrecht” gegeven kan worden. Dit is een fundamenteel bijbels feit. Toch schijnen veel blanken (diegenen die macht hebben in ieder geval) te denken dat zwarten moeten leven bij hún gratie. Blanken maken uit wie en

wat we zouden moeten zijn, hoe ons leven zal zijn, waar en hoe we mogen wonen, wie we als vrienden mogen hebben, met wie wij mogen trouwen. Zij maken uit hoe onze opvoeding eruit moet zien, welke schoolopleiding onze kinderen zullen ontvangen, voorzover ze opleiding ontvangen. Zij bepalen de mogelijkheden en de grenzen van ons mens-zijn en daarbij was het criterium altijd weer hun blanke huidskleur.

Zwarten willen nu aan blanken duidelijk maken dat dat zonde is. Dat wij deze manier van leven niet langer kunnen aanhouden zonder Gods verterende toorn over ons te brengen. Hoe zullen wij dit verzuim goedmaken, dit ontduiken van onze verantwoordelijkheid om ons mens-zijn werkelijkheid te maken? Hoe moet het de Heilige Geest bedroeven dat Gods schepping vernield wordt, tot ding gedegradeerd wordt – dit alles in Gods Naam? Maar hoe moet het Hem bedroeven dat wij dat alles toelaten! Wij willen dus niet – wij hoeven het niet – bedelen voor het recht om als mensen te mogen leven. Geen enkel mens, hoe blank ook, heeft het recht tot ons leven in zijn hand om te geven of niet te geven. „Wij leven” zegt Adam Small, „niet bij de gratie van blanken . . . dat blanken in hun handen ons leven hielden, was zelfs de gedachte van de „beste” onder de blanken . . . al zal het protest een rol spelen in onze akties in de toekomst, zullen we ons realiseren dat protesteren een vorm van bedelen is, en nogmaals, bedelen zullen we niet. De primaire vorm van expressie zal zijn de manifestatie van onze zwartheid, telkens weer . . . We zijn er niet voor blanken, *we zijn er*”.⁴⁾

De bron van deze zekerheid is niet een of andere blanke belofte of toezegging of (om het modern te houden) noodzakelijke concessie, maar de gerechtigheid Gods. De staat die met enig goed fatsoen wil rekening houden, kan zich niet veroorloven het recht te negeren. De staat die christelijk wil heten, moet zelfs meer oppassen. Er is in de bijbelse boodschap een nauw verband tussen Gods liefde, zijn gerechtigheid en de mensenrechten. Zwarte Theologie houdt eraan vast dat men niet kan praten over Gods liefde zonder ook te praten over zijn gerechtigheid, die hun concrete gestalte vinden in de verhouding van God tot de mensen en de mensen onderling.

Gods liefde tot zijn volk is één en al activiteit, een activiteit die erop gericht is zijn volk recht te doen – tot hun recht te doen komen. Gods liefde voor Israel is nooit een sentimenteel gevoel dat al of niet ergens

op slaat, maar betekent dat Hij hun klacht hoort, dat Hij de wreedheid van hun onderdrukkers ziet. „Ik ken hun smarten” (Ex. 3 : 7, 8). Zijn liefde betekent dat Hij de kant kiest vóór zijn volk tégen de onderdrukkende Farao, dat Hij hun verloren zaak tot zijn zaak maakt. Dit één kant kiezen houdt in dat het voor Jahwe onmogelijk wordt de bestaande situaties te laten zoals ze zijn en op een geweldige manier trekt Hij dan ook erop uit om zijn volk te bevrijden.

Wat Hij doet, doet Hij ook niet in het verborgene, maar openlijk, als uitdaging aan de machten en machtigen die menen dat ze Gods gerechtigheid kunnen fnuiken of zijn oordeel kunnen ontkomen. Openlijk, opdat de wereld weet dat Israels God leeft, dat Hij leeft voor zijn volk, dat Jahwe Bevrijder is van de onderdrukte en Strijder voor het recht van de vertrapte.

„Gij hebt gezien, wat Ik de Egyptenaren heb aangedaan, en dat Ik u op arendsvleugelen gedragen heb en tot Mij gebracht heb.” (Ex. 19 : 4, 5). Inderdaad, gij hebt gezien, en hoe!

Wij kunnen nu concluderen: Gods gerechtigheid manifesteert zich in zijn bevrijdingshandelen. Daarbij moeten we nog dit zeggen: Gods bevrijding is niet een geïsoleerde daad, een verblindende flits in de geschiedenis waarvan morgen niets meer te merken valt, het is een beweging. Het beweegt door de geschiedenis heen. God manifesteert zich telkens als Strijder voor het recht. Hij is grimmig in zijn gerechtigheid niet alleen tegenover de Farao, die Israël verdrukt, maar ook tegenover de rijken in Israël die hun arme broeders geen recht verschaffen. Zo heeft Israël Hem leren kennen – ernstig, meevoierend (Jesaja), bijtend sarcastisch en woedend (Amos), maar altijd weergaloos in zijn strijd voor zijn miskende kinderen. Zo is Gods gerechtigheid Gods Bevrijding, zijn heil die Hij werkelijkheid wil maken voor de mensen.

Maar wij moeten over deze beweging Gods ook nog wat anders zeggen. Hij beweegt niet alleen zelf, Hij beweegt ook mensen tot het doen van zijn wil, tot het doen van gerechtigheid. Het is niet toevallig dat de tekst die wij zoëven citeerden (Ex. 19 : 4, 5) op de voet wordt gevolgd door Ex. 20: Ik ben de Heer, uw God, die u uit het diensthuis, uit Egypte geleid heb . . . daarom! Dit alles is onmogelijk los te zien van Gods liefde. Als God door Hosea Israels bevrijding in herinnering brengt, legt Hij

zelf het verband: „Toen Israel een kind was, heb Ik het liefgehad, en uit Egypte heb Ik mijn zoon geroepen.” (Hosea 11 : 1)

H. M. Kuitert heeft aangetoond dat in de Bijbel „recht”, „gerechtigheid”, „recht doen” allemaal begrippen zijn die staan binnen het raamwerk van de bondgenootschap.⁵) Om een ware bondgenoot te zijn, moet iemand recht doen. Recht doen betekent zoveel als: de ander tot zijn recht doen komen. Het betekent erkenning geven aan zijn recht aanspraak te maken op gerechtigheid. God bevrijdt niet alleen, Hij bevrijdt ook *tot*. Hij maakt mensen vrij om gerechtigheid te kunnen doen.

Hierin rust het legitieme verlangen van ieder mens om als volle mens te mogen leven. Gods gerechtigheid is de bron van zwarte menselijkheid. Gods onvermoeide ijver voor de bevrijding van zijn geknechte en misdeelde kinderen is inspiratie voor de strijd om bevrijding van zwarten. Onvoorwaardelijk nemen we de bijbelse boodschap serieus, wij *geloven* in de God van de bevrijding. Wij geloven onvoorwaardelijk dat Hij aan de ellendigen recht verschaft, de armen redt, maar de onderdrukker verbrijzelt. (Ps. 72 : 4). Wij weten dat we tot vrijheid geroepen zijn en dat we standvastig moeten zijn in die vrijheid (bevrijding) waarmee Christus ons heeft bevrijd (Gal. 5 : 1). Ware vrijheid is niet een ontvluchten van de wereld en zijn problemen door te doen alsof de enige werkelijke zorg van de christen de hemel zou zijn. Moedeloze zwarten maken zich nogal schuldig hieraan, met actieve aanmoediging van blanke christenen, moeten we zeggen. Ware vrijheid is ook niet (nog zo'n fameuze truc van zwarten) de kunst om te overleven: in de zin van meepraten, meedoen met het systeem onder het mom van „uithalen wat er uit te halen valt” en dan achter hun rug de blanken te spotten, omdat ze zo „dom” zouden zijn. Dit is, behalve gevaarlijk, ook oneerlijk, en oneerlijke mensen zijn allerminst vrij!

Nog minder is die vrijheid een zwarte weergave van blank, bourgeois individualisme. De ware vrije mens is de mens die zich realiseert dat God zelf de grond en garantie van zijn vrijheid is en daarom alle beknutting van de vrijheid als rebellie tegen God beschouwende, neemt hij het op voor de verdrukte en voor de vrijheid. Hij weet dat vrijheid, evenals gerechtigheid en liefde geen toestand is, maar een activiteit, een beweging. Maar, hebben we hierboven gezegd, God bevrijdt tot het doen van gerechtigheid. Alleen ware gerechtigheid kan van mensen *bondgenoten*

maken, want gerechtigheid dient de sjaloom en schept ware gemeenschap. In de situatie waarin wij nu leven, zijn we geen bondgenoten, maar vijanden, wordt geen gerechtigheid gedaan, maar worden wij omgekocht met surrogaten voor gerechtigheid. Broederschap heet: vooral niet de waarheid zeggen en eerlijkheid moet men bekopen met dwang, ostracisme en verbanning. Om door de onechtheden heen te komen tot de kern, de echte, is Zwarte Theologie onontbeerlijk.

DE ZWARTE MESSIAS EN ZWARTE MENSELIJKHEID

Ware liefde en ware gerechtigheid, zo zagen we, laten de menselijkheid tot zijn recht komen. De mens mag *echt* mens zijn. De menselijkheid is daarom zo belangrijk omdat het geen algemeen nietszeggend begrip is die hoe dan ook gevuld kan worden, maar zijn belang vindt in het handelen van God met de mensen. Een handelen, waarin het Christus-gebeuren in het middelpunt staat.

Wij belijden dat Jezus Christus de ware God en de ware mens belichaamd heeft. Hij was de mens zoals God de mens wil. In Hem moest het „lijken op God” van de mens een duidelijke beeld krijgen, opdat er voortaan geen misverstand zou zijn over wat God van ons verwacht. Daarmee is niet gezegd hoe God fysiek eruit zou zien, maar: hoe God God is en de mens mens moet zijn. Welnu, Jezus van Nazareth was concreet en levend beeld van God. Israel leerde God kennen in zijn daden, in zijn „omgang” met zijn volk, Jezus was beeld van God in zijn daden, in zijn omgang met de mensen. In zijn omgang met de mensen was Hij de waarachtige weerspiegeling van de handelende God. „Wie Mij (bezig) gezien heeft, heeft de Vader (bezig) gezien” (Joh. 14 : 9).⁶⁾

Wij vragen echter meteen erbij: wat is de betekenis van deze belijdenis voor de zwarte verdrukten van de wereld? Zien wij in Hem die Jezus die ons eeuwen lang is voorgehouden – de sentimentele veldprediker, die alleen maar een boodschap over de hemel en berusting kwam verkondigen? Is Hij werkelijk zo westers als de „beschaving” die Hem claimt? Machteloos tegen de identificatie met hun macht en hun onderdrukking? Die Jezus die duizenden van onze voorouders hebben leren kennen op de plantaties, waar ze als slaven moesten werken? Als Hij dit is, is Hij blank en onaanvaardbaar voor zwarten. De Jezus die de God van de Bijbel

vertegenwoordigde, kan niet dezelfde zijn wiens naam gekerfd stond in de boeg van het Hollandse slavenschip waarin Afrikanen naar hun dood weggevoerd zijn. Nee, voor zwarte christenen, om met James Cone te spreken, is de belijdenis van Jezus Christus als de zwarte Messias de enige echte in onze tijd.⁷⁾

Het beeld dat ons van Jezus in het Nieuwe Testament wordt voorgehouden, verbindt Hem in bijzondere mate aan de zwarte ervaring. Hij was arm, de zoon van arme ouders, die bij zijn besnijdenis niet het door de wet voorgeschreven offer konden brengen omdat hun vermogen niet toereikend was. Ze brachten het offer van de armen: twee tortelduiven. (Lev. 12 : 6—8; Luc. 2 : 21—24). De nederige staat van zijn geboorte heeft Hij zijn leven lang behouden. Hij hoorde tot een arm, bezitloos volk, onderdrukt en zonder rechten in hun eigen land, onderworpen aan talloze dagelijkse vernederingen door de vreemde overheersers. Onder de armen leefde en werkte Hij, uit deze mensen kwamen zijn leerlingen en volgelingen. Hij was solidair met hen, voelde zich thuis bij de “have nots” eerder als bij de “haves”. Kennelijk sprak zijn boodschap deze mensen ook aan, Hij wekte hoop en vertrouwen bij hen op – zij voelden zich thuis bij *Hem!* Zijn boodschap heeft dan ook op hen effect gehad; de rijken en bevoorrechten vonden er niets aan.

Hij maakte er geen geheim van dat Hij juist voor deze mensen gekomen is. – deze verschoppelingen, deze verachten, de mensen van wie de rijken in de zo bekende rijkmanstermen gesproken zouden kunnen hebben: „Deze menschen sijn also genaturaliseert, soo wanneer zij in vrijheid gestelt of liefvallijk gekoesterd werden, soo en willen zij niet deugen en weten haer selfs niet te gouverneren. Maar bijaldien men gedurigh met rottingen in hare lendenen woont en men de selvige 't telkens sonder genade bastonneert, soo heeft men goede diensten van deselve te verwachten”.⁸⁾ Voor zulk soort mensen kwam Jezus, niet voor hen die de geneesheer niet nodig hadden.

Reeds aan het begin van zijn werk maakte Hij duidelijk waar het Hem om ging: „De Geest van de Heer is op Mij, daarom dat Hij Mij gezalfd heeft om aan armen het Evangelie te brengen, Hij heeft Mij gezonden om aan gevangenen vrijlating te verkondigen en aan blinden het gezicht, om verbrokenen heen te zenden in vrijheid, om te verkondigen het aangename jaar van de Heer.” (Luc. 4 : 18vv). Dit werkprogramma is puur solidariteit.

Jezus, de grote Verdrukte, kwam en koos de zijde van de verdrukten. Hij kwam als de Verlatene, zonder gestalte of aanzien, een Man geslagen met ziekte en vertrouwd met smarten. (Jes. 53) Hij leefde op aarde zoals wij het leven kennen. Hij heeft zich volkomen geïdentificeerd met ons – Hij is de zwarte Messias.

Maar Hij heet toch maar Jezus, zijn nederige staat ten spijt. Bevrijder, Verlosser. Hij bracht aan zijn vertrapte volk een nieuwe boodschap van hoop en bevrijding. Hij leefde hen voor met een hemelse radicaliteit en legde daarmee dynamiet onder de bestaande verhoudingen en "law and order". Ze waren dingen, deze mensen, zonder waarde behalve voorzover ze bruikbaar waren voor de Romeinen – Hij vertelde hen, dat Hij hen liefhad, dat ze meer waard zijn dan vogels en bloemen, al is het zo dat zelfs Salomo in al zijn heerlijkheid niet zoals de bloemen bekleed was. In een land waar de romeinse vuist het hoogste gezag was, bevestigde Hij bevrijdend hun menselijke waardigheid. Jezus kende het „christelijke” sadisme van zijn volgelingen niet. Als Hij met de vrouw die van overspel beschuldigd werd alleen is, laat Hij haar niet in de grond kruipen om haar dankbaarheid te bewijzen. Ze mag meteen haar verantwoordelijkheid aanvaarden: Ga heen en zondig van nu af niet meer!

Hij nam de gewone mensen in bescherming tegen de godsdienstige dwingelandij van de overpriesters en schriftgeleerden: de mens is meer dan de sabbat; de wet staat ten dienste van de menselijkheid; wie zonder zonde is werpe de eerste steen. De politieke tyran en handlanger van de romeinen Herodus, noemt Hij een vos, de gelijkhebbende Farizeeën „gewitte graven, huichelaars, slangen, addergebroed”, niet in de laatste plaats omdat ze de huizen der weduwen opeten terwijl ze „voor de schijn” lange gebeden uitspreken, en omdat ze „het gewichtigste” van de tora nalaten: het oordeel en de barmhartigheid en de trouw. (Matt. 23). Radicaal doet Hij de mensen hun bevrijding en menselijkheid aan. Door koninklijk met hen om te gaan roept Hij de mensen op hun mens-zijn waardig te bevestigen en te bekrachtigen.

Deze Jezus hebben we vergeefs gezocht in de prediking van de blanken. De boodschap die wij hoorden was geheel anders. Die boodschap was er een van berusting, van vergoelijking van blanke ongerechtigheid, een boodschap die de blanke altijd onvoorwaardelijk van zijn gelijk verzekert. Men hoeft maar de preken en toespraken rond de zgn. „Geloftedag” in

Zuid-Afrika te lezen om te zien waarom een uitgave van Pro Veritate daarover, spreekt van „Afrikaner-Evangelie”.⁹⁾

Ik kan niet nalaten om nog één voorbeeld van „Evangelieverkondiging” aan te halen om te tonen hoe de grond is gelegd voor de kijk op blank-zwart verhoudingen beiden bij blank en zwart. Het voorbeeld is uit een verslag van de nederlandse ds. M. C. Vos, die aan het eind van de 18de eeuw naar Zuid-Afrika emigreerde en nu in zijn verslag vertelt hoe hij de Boeren overhaalde om toch hun slaven in het Evangelie te laten onderrichten:¹⁰⁾

„Dat uwe slaven, door onderwijs, niet slechter, maar wel beter moeten worden, is zeer natuurlijk. Laat ik u dit eens zoeken aan uw verstand te brengen. Gij hebt onder uwe slaven, heb ik gemerkt, van onderscheidene natiën. Stel u nu eens voor eenige oogenblikken in de plaats van een hunner, en denk dan op de volgende wijze: Ik ben een arme slaaf, maar niet zoo geboren. Door menschendienven ben ik uit mijn vrije land weggestolen, van mijne lieve ouders, van mijne lieve vrouw of man, van mijne kindertjes, van mijne broeders en zusters; zonder hoop van die een’ van allen ooit weder te zien. Ik ben door tirannen naar dit land gesleept, zoodat ik op reis reeds den dood boven het leven zoude gekozen hebben, indien men mij niet in boeijen en ketens gekluisterd had. Hier werd ik als een beest verkocht, ben nu een slaaf, moet alles, tot zelfs het alleronaangenaamste werk doen, dat mij gelast wordt, en doe ik dit niet gewillig, dan slagen geen gebrek.

„Stel u dit alles nu eens voor eenige oogenblikken voor,” aldus nog steeds de dominee aan de Boer, „als uw geval te zijn, en zeg mij dan, of gij, in zulk een geval verkeerende, wel lust tot werken zoudt hebben? Zoudt gij niet menigmaal moedeloos, verdrietig, wederstrevig en ongehoorzaam zijn?

„De man werd aangedaan en zeide: „zoo ver heb ik nooit gedacht: wie weet, tot welke stappen van wanhoop ik vervoerd zoude worden, indien ik in de plaats van zulk een was!”

„Wel nu”, ging ik voort, „laat gij hen nu dom en onkundig, dan komen zulke gedachten van tijd tot tijd bij hen op, en breken somtijds in verschrikkelijke uitersten uit. Maar worden zij naar behooren

onderwezen, dat er een Godsbestuur is, en er niets zonder dat bestuur geschiedt; dat die God een God van orde is; dat, even gelijk zij hunne heeren en vrouwen dienen moeten, zoo ook hunne heeren en vrouwen dienen moeten diegenen, die weder over hen gesteld zijn: zoodat, als zij dit niet doen, zij ook gestraft worden, hetzij aan den lijve, of in hunne beursen. Beduidt men hierbij, dat hetgeen ons kwaad schijnt, menigmaal ten onzen nutte uitloopt; dat indien zij in hun vrije land bij hunne vrienden gebleven waren, zij dan ligtelijk tot hunne dood onkundig van den weg der zaligheid zouden gebleven zijn, en dan bij hunnen dood, om hunne onkunde, voor eeuwig zouden moeten verloren gaan; maar dat zij nu, in een christenland gebracht zijnde, in de gelegenheid zijn, kennis aan den éénigen Zaligmaker te krijgen, die hen voor de eeuwigheid kan en wil gelukkig maken. Indien zij nu dit een en ander beginnen te begrijpen, zoo veranderen de hartgrievende en moedeloze gedachten bij hen zoodanig, dat zij beginnen te denken: is het dus met de zaak gelegen, wel, laat ik dan maar tevreden zijn en mijn werk in gehoorzaamheid en met lust zoeken te doen. „Waarom, (riep de man uit) zijn ons die dingen niet eerder geleerd? Nu moet ik mijne onkunde belijden, en zal niemand meer af- maar wel een ieder aanraden, hunne slaven te laten onderwijzen.”

Tot zover deze “white liberal”. Vandaag gebruikt men natuurlijk andere argumenten, is men veel meer geraffineerd, maar de kern is onveranderd. Het is de roeping en verantwoordelijkheid van Zwarte Theologie het Evangelie van deze ongewenste blankheid te bevrijden. „Omdat onze zwartheid, en alleen maar onze zwartheid de oorzaak is van de onderdrukking van de zwarte gemeenschap”, zegt Cone, „moet de Christologische betekenis van Jezus Christus gevonden worden in zijn zwartheid . . . Nemen we ons uitgangspunt in de historische Jezus, in het Nieuwe Testament afgeschilderd als de grote Verdrukte (The Oppressed One), wat anders, behalve zwartheid, kan ons voldoende vertellen van de betekenis van zijn tegenwoordigheid vandaag? Net als gisteren, heeft Hij de ellende van zijn volk op zich genomen, wordt Hij voor hen alles wat nodig is voor hun bevrijding . . .”¹¹)
 Voor ons is Jezus de Zwarte Messias en de onherroepelijke garantie voor zwarte menselijkheid.

Zwarte Theologie, zo zeiden we, wil dóórbreken tot het echte – het echte mens-zijn. En – wederom – onze menselijkheid ligt in ons zwart geschapen-zijn. Wij zullen niet betere verhoudingen tussen zwart en blank krijgen voordat blanken hebben geleerd zwarten als *zwarte mensen* te zien, en hen ten dienste van *deze* mensen te stellen. Wij willen het echter duidelijk stellen: wanneer wij spreken over de bevestiging van onze zwartheid, de affirmatie van onze zwarte geschapenheid, heeft het niets te maken met een gelaten aanvaarden. Het is wat het is: een bevestiging. *Black is beautiful!* Wij spreken over een wedergeboorte, een herschepping, een vernieuwing, een herwaardering van onszelf. Hierbij is in de Zwarte Theologie telkens het woord *zelfliefde* gevallen, meteen door sommigen vertaald als: liefde voor zwart, haat voor blank.

Ik wil hier geen apologie leveren, maar ik wil er dit van zeggen: Jezus heeft geen wet voorgeschreven toen Hij zijn volgelingen het bevel gaf de naaste lief te hebben „als uzelf”. Er is bij ieder mens een waardering voor zichzelf, een verlangen om waardig te mogen leven, een drang tot zelfbescherming. Toch zijn er omstandigheden die zo vernietigend kunnen werken dat zelfs dit fundamentele menselijke element ontbreekt. Mensen kunnen onder druk een diepe verachting voor zichzelf opbouwen. Dit was het lot van zwarte mensen. Slavernij, overheersing, totale afhankelijkheid, rechteloosheid, vreemdelingschap (elders of in eigen land) hebben een verwoestende uitwerking gehad op het geestelijk leven van zwarten. In hun blank gedomineerde maatschappij was blank het toppunt van goed en zwart symbool van alles wat laagstaand is. In Amerika hebben zwarten de aanval op hun tradities en hun geschiedenis nauwelijks overleefd en in Zuid-Afrika hebben ze geen geschiedenis. Zuid-Afrika „ontstond” eerst in 1652 en de enige tradities die mogen blijven voortbestaan, zijn de „ongevaarlijke”. Wat blanken bewust of onbewust over zwarten denken is min of meer bekend. M. L. King vertelde dat in Roget’s Thesaurus (Standaard Amerikaans woordenboek) niet minder dan 120 synoniemen voor „zwart” zijn en maar liefst 60 daarvan zijn beledigend. Zwart is „lelijk”, „de duivel”, „grimmig” enz. Aan de andere kant heeft hetzelfde woordenboek 134 synoniemen voor „blank”-allemaal gunstig. Het Afrikaans/Engelse Groot Woordenboek geeft nog

steeds aan leerlingen in Zuid-Afrika door, dat de correcte vertaling van "black person", „swartnerf", „swartslang" is. Dat laatste als collectief voor "Natives". Ook zwarte kinderen moeten uit dit woordenboek leren dat men het engelse "gentleman" (heer) met „witman" in Afrikaans vertaalt. Als men verder weet dat "gentle" wordt vertaald met „fatsoenlijk, beschaafd, minzaam, deftig" is de betekenis en zijn implicaties helemaal duidelijk. Van Dale zal niet veel beter zijn. Is het dan een wonder (wij praten liever niet over de systematische verering van blank en verachting van zwart door de talloze apartheidswetten in de hand gewerkt) dat zwarten hebben geleerd zichzelf te haten en te verachten?

Zwarten zoeken nu een nieuwe menselijkheid – een gedékoloniseerde menselijkheid, vrij van de besmettelijkheid van blanke verachting. Dit wil niet zeggen dat zwarten blanken onvermijdelijk zullen haten. Alleen, zwarte mensen zullen eenvoudig niet meer een „broederschap" van blanken aanvaarden waarin de ene broeder een slaaf moet zijn en de ander een meester. Wij vinden dit huichelachtigheid en onechtheid en dat dit voor „christelijkheid" door moet gaan onverdraaglijk. Tenminste even ondraaglijk als elk soort van blanke onderdrukking. Blanke waarden zullen niet meer (nooit meer!) gelden als „het hoogste goed". Zwarten zullen niet meer zichzelf haten, al wensende dat ze „blank" mogen worden. Niet langer zullen ze zich definiëren in termen van een ander, maar vanuit hun Neger-achtigheid en hun niet-blankheid zullen ze bewegen naar hun echte zwartheid toe. Hierin zullen ze blanken dwingen zichzelf in hun blankheid te zien en de consequenties ervan voor anderen te beseffen.

Dit is de betekenis van zwarte zelf-liefde. Wij zullen geen blanke „voor de voet" haten, wij haten zijn onderdrukking, zijn knechting van ander. Zolang hij onderdrukker wil zijn, kan hij geen „broeder" zijn. Wij zullen leven zonder apologie, zonder voor ons bestaan excuus te vragen, zonder te bedelen voor wat ons geboorterecht is. Wij zijn er niet op uit blanken te haten, wij willen hen gewoon als mensen behandelen. (Small). Dit is voor zwarten een proces van bekering, een proces waarin wij deel mogen hebben aan Gods schepping, de schepping van een nieuw zwart bestaan. Een proces waarin blanke superioriteit geontmythologiseerd wordt en blank leven gehumaniseerd wordt uit zijn afgoddelijke absurditeit, en zwart leven uit zijn lasterlijke minder-menselijkheid.

Dit betekent dat we het soort ontwikkelingshulp dat moet dienen als

zoethoudertje, als streling van het geweten, waarin symptomen worden bestreden en de werkelijke uitbuiting onaangetast wordt gelaten, behandelen met de verachting die het verdient. Wij zoeken naar echte verhoudingen tussen mensen waarin gerechtigheid niet wordt gelijkgesteld met integratie – het moderne aas in Zuid-Afrika. Wat moeten we met een „integratie" die betekent dat wij „blank" verklaard worden? (Men schroomt niet het ronduit te zeggen.) „Kleurlingen", die niet zo lang geleden "hotnots" waren, worden nu ineens „bruin Afrikaners" en op grond van deze bijzondere kwalificatie mogen wij straks hopen op „burgerrechten".

„Als we daarom apartheid verwerpen, is het voor een veel meer diepgaande reden dan dat we integratie zouden willen. Wij willen niet integratie, wij verwerpen het. Wij willen leven als *mensen*, en als we niet staan op onze zwartheid, zullen we niet overleven in een wereld overvol van blanke nihilisten, vooral niet in dit deel van de wereld waar we met ze moeten leven, onder hen, dicht bij hen."¹² Echte gemeenschap ligt niet in het zoeken of niet zoeken van integratie, maar in het zoeken naar echte menselijkheid. Dit, en de eerlijke verdeling van de macht is van oneindig veel meer belang dan dicht in de buurt van blanken te zijn. Zwarte Theologie wil de boodschap van de echtheid aan blanken doorgeven. Toekomstige generaties zwarten (en blanken) moeten niet meer van een theologie leren die ook verlengstuk wil zijn van cultureel imperialisme (Alves).

De kerk moet meehelpen door mee te werken aan de bevrijding, aan de beëindiging van de afhankelijkheid. Wij zoeken een kerk die is waar Jezus Christus was: bij de armen en de verdrukten. Zulk een kerk zal weten dat men niet tegelijk van een christelijke kerk en 'n gesegregeerde kerk kan praten. Zo'n kerk (dit betekent de christenen, de gemeenten) zal zich inzetten voor de gerechtigheid op elk vlak. J. Verkuyl spreekt, geheel ad rem, van een jubeljaar: „Eeuwenlang zijn de radicale relaties vergiftigd door exploitatie, overheersing, knechtschap, het gebruiken van andere rassen voor eigenbelang. Daardoor zijn de bezitsverhoudingen, de handelsrelaties, de economische en politieke machtsverhoudingen scheef gegroeid en nog steeds draagt de wereldsamenleving het stempel daarvan. Wij zullen in woord en daad moeten werken aan een re-distributie van de

macht, aan een andere arbeidsverdeling, aan herstel der gerechtigheid."¹³⁾

In dit doen van gerechtigheid vanuit de kerk moet steeds getracht worden de echte vragen te stellen: de echte vragen naar eigen schuld, de werkelijke situatie en nood van de ander, naar eigen verantwoordelijkheid. Wij moeten ons durven te beperken tot het meest dringende, het echte. Het open oog voor wat dringt, maakt het voor de christen moeilijk (zelfs hier in het Westen) om allerlei rompslomp met zijn naastenliefde rond te slepen. Het voorbeeld van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan gebruikend, zegt Cardonnel in dit verband:

„Het wezenlijke verschil tussen enerzijds de samaritaan, de gewone man, de man uit het volk, de man die verloren loopt in de menigte, en anderzijds de priesters, economen, psychologen en machts- en gezagsdeskundigen ligt hierin dat eerstgenoemde geen religie, leer of nauwkeurige terreinverkenning nodig heeft om lief te kunnen hebben, om te kunnen meelevens, om liefdevol te handelen en solidair te kunnen zijn”.¹⁴⁾

Maar de man uit Samaria kwam in de gelijkenis pas na de strijd, als alles voorbij is. Dan stelt Cardonnel de echte vraag die de kerk moet stellen: wat gebeurt er als de liefde niet na, maar tijdens de strijd komt?¹⁵⁾ Malcolm X, de in 1965 vermoorde zwarte leider uit de Verenigde Staten pleitte er al in 1964 voor van de strijd tegen racisme geen strijd om burgerrechten te maken, maar een strijd om mensenrechten. Het wordt tijd dat de kerken en de oecumenische beweging deze raad opvolgen en de suggestie van Lukas Vischer om een „fonds voor de toepassing van de mensenrechten” te stichten, verdient ernstige aandacht.

Hierbij wil de Zwarte Theologie dienend aanwezig zijn. Het zal duidelijk geworden zijn dat in de knechting van zwarten de blanken zelf jammerlijk onvrij en vervreemd zijn. Zwarte Theologie wil ook opnieuw waarmaken dit wat in de zwarte Afrikaanse gemeenschap heilig was, lang voordat blanken kwamen: de solidariteit, de eerbied voor elkaar en de gemeenschap tussen alle mensen. Eigenlijk is het beangstigend dat, zolang we elkaar kennen, d.w.z. zolang wij het christelijk geloof kennen, dit element zo goed als verdwenen is. Deze gemeenschap ligt niet voor het grijpen, ze ligt aan de andere kant van veel strijd en vertwijfeling. Maar het is niet ongrijpbaar, het is zo werkelijk als Afrika zelf; immers, *Muntu ni munta cifukwa cabanyake* luidt een oer-oud Tumbuka spreekwoord –

een mens is slechts mens vanwege anderen, voor anderen. Daar willen wij naar toe.

In de woorden van Ananias Mpunzi: „Hoewel de Zwarte Theologie haar stem richt naar de zwarten, hoopt deze theologie desniettemin, dat blanken horen zullen en behouden worden.”

1) Ben van Kaam, *Arbeid voor ongelovigen*, in: *Je Hoeft Er Niet Geweest te Zijn, apartheid in de praktijk*, Baarn, 1973, 13.

2) Van Kaam, a.w. 8.

3) *Pro Veritate*, febr. 1973.

4) Blackness vs. Nihilism, in M. Mothlabi *Essays on Black Theology*, Johannesburg 1972, 14–15.

5) H. M. Kuitert, *De Spelers en het Spel*, Ten Have, Baarn 1970⁵.

6) Zo terecht Kuitert, a.w. 52.

7) Zie James Cone, *A Black Theology of Liberation*, New York: 1972⁵, 203–227. Ook Albert Cleage Jr. *The Black Messiah*, New York: 1969.

8) De Coevorder predikant Johan Picardt over de „Kaffers” in Z.-Afrika, van Kaam, a.w. 11.

9) Beyers Naudé en Roelf Meyer, *Christusfees of Baälfees*, bijlage tot *Pro Veritate*, 15 dec. 1971.

10) J. T. Bakker schreef hierover in *Geref. Weekblad* 12 okt. 1973. Bij een vergelijking met een recent stuk van J. D. Vorster over „gesamenlike aanbidding” blijkt hoe het Evangelie nog steeds op dezelfde manier als ideologie gehanteerd wordt.

11) Cone, a.w. 213, 219.

12) Small, a.w. 16.

13) J. Verkuyl, *Enkele Notities over de christelijke antropologische vooronderstellingen in de strijd om raciale gerechtigheid en de consequenties daarvan in deze tijd*. Rondom het Woord, mei 1970, 183.

14) J. Cardonnel, *Van Konservatieve Erfenis naar Revolutionaire Traditie* in: *Tijdschrift voor Theologie*, spec. nr. Religie van de Toekomst, Toekomst der Religie, 116.

15) a.w. 120.

Mensenrechten in Sowjet-Rusland en de consultatie van de Wereldraad van Kerken

De opzet van de WCC consultation on Human Rights and the Churches, waarbij vooral aandacht zal worden gegeven aan mensenrechten "in the light of the socio-economic, political and cultural perspectives of the Third World" (draft programme 3.5), waarbij de bijdragen over theologische aspecten vooral van de Derde Wereld worden verwacht (3.7), en waarbij de aandacht voor godsdienstvrijheid als fundamenteel ten opzichte van alle mensenrechten plaats maakt voor nieuwe bezorgdheden over sociale problemen als oecumenische prioriteiten (4.2/4.3), kan tot de gedachte leiden dat de vraag van de mensenrechten en de godsdienstvrijheid in de communistische wereld naar de achtergrond zal worden verschoven. Dat zou niet goed zijn. Immers het marxistische maatschappij-model is ook een export-artikel en biedt zich met een zekere kracht aan als ideale mogelijkheid voor de Derde Wereld. De communistische pretentie dat vooral de sociaal-economische rechten bij hen beter zijn gewaarborgd dan waar ook elders in de wereld, maakt een bespreking van hun opvattingen noodzakelijk. Ook de stelling, dat als economische en sociale rechten gewaarborgd zijn daarmee ook de grondslag voor de vervulling van andere mensenrechten is gegeven, moet nader worden getoetst. Daarmee worden niet alleen sociale en economische rechten gesteld naast de traditionele zgn. burgerlijk politieke rechten als even belangrijk, maar worden deze politieke mensenrechten afhankelijk gemaakt van de sociaal-economische situatie. Zij krijgen volgens B. Graefrath (Die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte in der D.D.R., Berlin 1970, p. 10) dan ook een volledig andere inhoud, ook al worden dezelfde termen gebruikt. De consultatie zal deze zeer principiële vraag dan ook zeker niet uit de weg mogen gaan. Ook de stelling, dat de spanning tussen de rechten van het individu en van de gemeenschap in de communistische samenleving zijn opgelost, moet worden getoetst. Men ontkomt niet aan de indruk, dat het enigszins kortzichtig is om de aandacht voor godsdienstvrijheid nu te gaan vervangen door aandacht voor sociale problematieken.

Het is verkeerd te menen dat de aandacht voor godsdienstvrijheid ontspruit aan een egoïstisch kerkelijk interesse, die slechts gericht is op bewaring van eigen rechten. De vraag naar godsdienstvrijheid heeft alles te maken met mens-, staats- en maatschappijopvattingen; heeft niet alleen te maken met traditioneel burgerlijk-politieke vrijheidsrechten, als vrijheid van meningsuiting, vergadering, informatie, reizen, etc., maar ook met vrijheid van het sociale getuigenis, en de vrijheid de ideologische grondslagen der samenleving kritisch te onderzoeken. Het is onjuist wanneer L. Vischer (Religious Liberty-Study Encounter Vol. VIII-2-1972) zegt: „Erkend moet worden dat vele aspecten van de godsdienstvrijheid, bijvoorbeeld het handhaven van iemands geloof of ongelooft zonder uiterlijke dwang, vrijheid tot oefening van gemeenschap tussen verschillende religieuze gemeenschappen, vrijheid van meningsuiting of om informatie door te geven, *zinloos* worden als andere mensenrechten niet effectief en realistisch worden gehandhaafd”. Deze rechten zijn nooit zonder betekenis, ook al moeten ze worden aangevuld, maar veeleer is hun handhaving of niet-handhaving een graadmeter hoe het met de mensenrechten in de breedste zin in een samenleving is gesteld.

Het is dus noodzakelijk dat de WCC-consultatie zich bezighoudt met de marxistische opvattingen over mensenrechten en de praktische toepassing en handhaving ook van de godsdienstvrijheid in communistische landen.

1e Een communistische staat is een ideologische staat, gericht op de verwerkelijking van de marxistisch-leninistische ideologie. Dat bepaalt en kleurt ook de toepassing van de fundamentele menselijke rechten. In een „socialistische” democratie is geen vrije confrontatie van meningen mogelijk als in een pluralistische democratie. De WCC en het tweede Vaticaanse Concilie hebben zich verzet tegen de confessionele, de vrijheid van anderen onderdrukkende staat. De kerken zullen zich moeten blijven inzetten voor een pluralistische samenleving als wezenlijke garantie van de rechten van de mens. In de verklaring over godsdienstvrijheid van het tweede Vaticaanse Concilie (6) wordt gezegd: „Indien een bijzondere burgerlijke erkenning in de juridische ordening van de staat aan een religieuze gemeenschap wordt toegekend, dan moet tegelijkertijd het recht van alle burgers en van alle religieuze gemeenschappen op godsdienstvrijheid worden erkend en geëerbiedigd”. De WCC zegt in de New Delhi-

verklaring (1961) dat de burgerlijke vrijheid aan alle mensen moet worden verleend en dat de regeringen en de maatschappij verplicht zijn de uitoefening van genoemde rechten zonder aanzien des persoons te verzekeren. De kerken erkennen ook hun tekortkomingen in eigen verleden op dit gebied. De WCC pleit voor gelijke rechten van gelovigen en ongelovigen. In de U.S.S.R. zijn deze rechten niet gelijk voor gelovigen en ongelovigen. In artikel 124 van de grondwet wordt bijvoorbeeld gesproken over vrijheid van de uitoefening van religieuze cultushandelingen en de vrijheid van anti-godsdienstige propaganda. De vrijheid voor de kerk is dus zeer beperkt volgens de grondwet, bovendien wil de ideologische staat de secularisatie van de maatschappelijke betrekkingen bevorderen. „Onze taak is – zo schrijft I. Braznik (Nauka i Religya 1970-3) – de scheiding van kerk en religie, niet alleen van de staat, maar ook „van de mensen” en het laatste betekent niets anders dan werken aan de atheïstische opvoeding”. De U.S.S.R. is in wezen een atheïstisch-confessionele staat. De oude door de kerken verworpen leer wordt hier nog aangehangen dat er alleen vrijheid is voor het “recta conscientia”, het geweten dat objectief goed is, d.w.z. in overeenstemming met de objectieve waarheid. Vrijheid voor marxisten is: „De wetmatigheden van de ontwikkeling van natuur en samenleving erkennen, zich dienovereenkomstig gedragen of ook bewust aan de doorzetting ervan meewerken.” (Graefrath, pag. 9). Vrijheid is dus het inzicht dat men de materiële causaliteit moet gehoorzamen, dat men kiest voor het communisme dat zich naar de objectieve wet ontwikkelt.

Het kan niet anders dan dat de kerken dit vrijheidsbegrip zeer kritisch onderzoeken. Het kleurt alle vrijheidsrechten in communistische landen. De vrijheid van meningsuiting bijvoorbeeld geldt alleen voor meningen die in overeenstemming zijn met de partij en zijn doeleinden, d.w.z. met de belangen van de arbeidende klasse en de vestiging van het communistisch systeem.

2e De leiding van de communistische partij in staat en samenleving is ideologisch en wettelijk gefundeerd. De overheid is een instrument van de partij en de wetgeving is uitdrukking van de wil van de heersende klasse die door de partij wordt vertegenwoordigd. De wetgeving dient ertoe om de leidende rol van de partij te verzekeren (vgl. Max Hauser:

Menschenrechte im Sovjetsystem, Frankfurt 1973, p. 35). Men moet dan ook in gedachten houden wat Graefrath uit de D.D.R. zegt over de volledig andere betekenis die aan dezelfde rechtsbegrippen wordt gegeven. Ook de discrepantie tussen geformuleerde rechtsregels en de rechts-werkelijkheid is vaak aanzienlijk. Het middeleeuws „confessionele” karakter van de communistische staat wordt door de onverenigbaarheid van het behoren tot een kerk met het lidmaatschap van de partij duidelijk. Daardoor worden gelovigen gedegradeerd tot tweede rangs-burgers. Ook de onverenigbaarheid van kerklidmaatschap met allerlei functies in het openbare leven en bij het onderwijs is een teken van de discriminering van gelovigen. Het verbod van godsdienstige beïnvloeding van minderjarigen is eveneens een ernstige vrijheidsbeperking en een aantasting van fundamentele menselijke rechten.

De Islam en de rechten van de mens Aspecten van huidig Muslims denken

Het is niet mijn bedoeling hier een overzicht te geven hoe het met de rechten van de mens gesteld is in die landen, die samen de wereld van de islam vormen. Zo'n algemeen overzicht zou gemakkelijk aan de verschillen tussen die landen onrecht doen. En bovendien rijst dan de vraag in hoeverre er bij die verschillende landelijke situaties werkelijk van invloed van de islam gesproken kan worden. Het zou een grove misvatting zijn alles wat er in de wereld van de islam gebeurt op rekening van de islam te schrijven. Ook hier blijkt het concrete politieke en sociale gebeuren dikwijls door andere dan religieuze motieven ingegeven te zijn. Waar het mij om gaat is een indruk te geven van de wijze waarop in huidige muslimse geschriften over de rechten van de mens gesproken wordt, hoe men tegen de Universele Verklaring aankijkt, en in hoeverre men zich als muslim in de strijd voor deze rechten kan beroepen op de eigen religieuze bronnen en traditie. De laatste tijd is men zich meer en meer gaan afvragen of de Verklaring niet vanuit een exclusief westerse denkwereld geformuleerd is en is het verlangen geuit geïnformeerd te worden hoe daar in andere culturen over gedacht wordt. Het is ook daarom zinvol eens te luisteren naar wat muslims over de rechten van de mens te zeggen hebben.

Vele moderne muslimse geschriften houden zich bezig met de vraag welke rol de islam kan en moet spelen bij de opbouw van een moderne en rechtvaardige maatschappij. Is men daartoe geheel op westerse voorbeelden aangewezen of kan ook de eigen religieuze traditie hier een zinnig woordje meespreken of zelfs het beslissende woord geven? Tegenover die muslims, voor wie de islam wel betekenis heeft als een geheel van persoonlijke religieuze overtuigingen en ethische aansporingen maar door wie de sociale, economische en politieke leringen van de islam als verouderd en niet meer toepasbaar op het moderne publieke leven worden ervaren, hebben talloze muslimse auteurs steeds herhaald dat een maatschappij die

deze leringen dode letters laat zijn niet waarlijk islamitisch genoemd mag worden. Ook al zijn de moderne problemen totaal anders dan in de oude tijd, dat maakt die leringen nog niet irrelevant. Veeleer vertegenwoordigen zij juist waarden die die van het zo slaafs geïmiteerde Westen ver overtreffen. Wel zal, wil hij zijn vooraanstaande rol in het publieke leven kunnen vervullen, de islam van zijn middeleeuwse uitwassen gezuiverd en aan het moderne leven aangepast moeten worden. Daartoe moet men over de Middeleeuwen heen teruggrijpen op de bronnen, op zoek naar de ware boodschap van de islam voor onze tijd. Niet naar wat er in de loop van de geschiedenis van gemaakt is moet men de islam beoordelen, maar naar zijn beide bronnen, Qur'ân en Sunna.¹⁾ En dan zal blijken dat de islam ook voor het moderne leven een onovertroffen boodschap heeft. Dan zal blijken dat de ware islam schreeuwt om gerechtigheid en borg staat voor een maatschappij, waarin gerechtigheid en mensenrechten geen holle frase blijven.

Deze aandacht voor de bronnen, voor de normatief geachte oer-islam van Muhammad en de eerste vier „rechtgeleide" kaliefen (ruwweg de periode van 622-661 na chr.) kenmerkt heel de moderne islam. Op schier nostalgische toon kan men daarover schrijven. Dat was de tijd, waarin de ware islamitische principes in toepassing werden gebracht en met welk een verbluffend resultaat. Toen zou een ideale maatschappij bestaan hebben, waarin ieders rechten werden gerespecteerd. Rijken lieten armen delen in hun bezit. Van klassenstrijd was geen sprake. De rechten en plichten van individu en gemeenschap waren in uitgekiend evenwicht. De overheid kenmerkte zich door rechtvaardigheid zonder te oordelen naar ras, kleur of sociale en economische status. Allen waren voor de wet gelijk. De zwakke werd niet uitgebuit door de sterke. De vrouw had haar rechten en waardigheid. De niet-muslim werd niet gediscrimineerd. Ieder werd de vrijheid van godsdienst gegund. Gerechtigheid heerste alom, sociaal, politiek, juridisch en economisch. Een tijd, waarin de nu zo vurig verlangde rechten van de mens geëerbiedigd werden.

Zo zou de islam de roep om gerechtigheid en mensenrechten altijd al geuit hebben. De principes van vrijheid, gelijkheid en broederschap waren de islam al 1300 jaar eerder bekend. De islam is in veel opzichten zelfs de leermeester van het Westen geweest. In het Westen bleef het echter bij een theorie, de islam bracht het daarentegen daadwerkelijk in praktijk.

„De islam”, zegt de pakistani Khalifa Abdul Hakim, „schonk de mensheid meer dan 1300 jaar geleden dat waar de onderdrukte burgers in het Westen om begonnen te roepen ten tijde van de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring en de Franse Revolutie”.²⁾

Een andere pakistani, Ma^sumi, merkt op dat terwijl het christendom niets beters wist te prediken dan dat de mens met zonde bevlekt en niet tot het goede in staat is, de islam de boodschap bracht van de mens als edel schepsel Gods en voor het eerst de mens zijn fundamentele rechten gaf. De auteur geeft eerst de Verklaring weer en somt daarna een groot aantal teksten op, waaruit zou blijken dat de natuurlijke en onvervreembare rechten van de mens alle al in de Qur’ân waren geïncorporeerd en door de Sunna waren bevestigd en gepreciseerd. Westerse filosofen als Hobbes en Locke en anderen ontdekten de waardigheid van de mens en zijn fundamentele rechten „pas nadat zij ontdekten dat de islam hen die al lang gegeven had”.³⁾

De Egyptische Muslim Broeder Sayyid Quṭb geeft als zijn mening: „Wat in theorie werd ingesteld door menselijke wetten gedurende en na de Franse Revolutie, werd door de islam als een zaak van de praktijk ingesteld meer dan veertien eeuwen tevoren De Europese beschaving heeft nooit hetzelfde peil bereikt en zal dat ook nooit. Want het is een beschaving, gebaseerd op puur materialisme, een beschaving van moord en oorlog, van verovering en onderwerping”.⁴⁾

Het Westen propageerde wel fraaie theorieën, maar als koloniale macht maakte het van vrijheid slavernij, van gelijkheid vernedering en van broederschap onrecht en agressie en uitbuiting.

Als maar de principes van de islam toegepast waren, dan zou al het onrecht van onze moderne wereld nooit zijn ontstaan en de schreeuw om mensenrechten nooit zijn geuit. In het Westen klonk die roep in reactie op onderdrukking van de mens door feodalisme, absolute monarchie en kapitalisme van het laissez-faire type, kwaden die in een ware islamitische staat volgens Abdul Hakim nooit tot stand waren gekomen. „Zelfs nu, als we de fundamentele concepten van de islam aanvaarden, zou elke schreeuwende noodzaak tot een definitie te komen van de rechten van individuen binnen een staat verdwijnen”.⁵⁾

Naar de overtuiging van vele muslimes levert de islam een eigen stelsel, waarin sociale, economische, juridische, politieke en religieuze aspecten met elkaar verweven zijn, een totale levensweg, verankerd in de godsdienst en de uitkomst voor heel de wereld. Dit stelsel zou namelijk tussen

de Scylla en de Charybdis van de beide systemen die nu de wereld beheersen – kapitalisme en communisme – doorzeilen. Tegenover het doorgewinterde materialisme van deze beide systemen en hun eenzijdige opvattingen van mensenrechten, zou de islam een alomvattende gerechtigheid leren, waarbij de rechten van zowel individu als gemeenschap het beste gegarandeerd zijn. Tegenover het laissez-faire principe en de ongeremde vrijheid in het kapitalisme, dat de individuele rechten amper grenzen stelt – met alle gevolgen van imperialisme en uitbuiting – én tegenover de eenzijdig economische opvatting van mensenrechten in het communisme, waardoor de civiel-politieke rechten op de achtergrond gedrongen worden, zou de islam een gulden middenweg vormen. Hier zouden zowel individu als gemeenschap aan hun trekken komen en zouden wat men nu de sociaal-economische en civiel-politieke mensenrechten noemt beide gegarandeerd zijn en beter beschermd dan waar ook, omdat zij hier in de religie liggen verankerd. Ook in dit opzicht zou de islam een „gemeente van het midden” zijn (sûra 2 : 143). Het midden tussen kapitalisme en communisme.

Wordt op deze wijze de islam niet enorm geïdealiseerd? Is deze tekening van de islam niet een willekeurige constructie, waarbij de islam juist al die deugden bevat, die in onze tijd zo hoog geprezen worden, inclusief de rechten van de mens? Vooral de vraag naar de praktijk dringt zich onweerstaanbaar op. Als het waar is dat de voorschriften van de islam beter zijn dan alles wat de menselijke geest ooit heeft voortgebracht, vanwaar dan die intense armoede, het feodalisme en andere toestanden in tal van muslimse landen, die in meer of mindere mate schendingen zijn van de in de Verklaring neergelegde rechten van de mens?

Het antwoord van de puriteinse muslim ligt voor de hand: omdat die landen helemaal niet zo islamitisch zijn en nu ook nog bezoedeld zijn met westers materialistisch denken. Als maar de voorschriften van de islam in heel het leven gevolgd werden, dan zou er van al die kwaden geen sprake zijn. Op dezelfde wijze verklaart men ook het verval dat al zo snel na Muḥammads dood de islam binnensloop. Men moet wel toegeven dat die gouden periode, waarin recht en gerechtigheid heersten en waarin „voor een korte tijd in de annalen van de menselijke geschiedenis de kwaden van armoede, onwetendheid en ellende ophielden te regeren”⁶⁾

inderdaad maar kort geduurd heeft. Maar dat falen lag niet aan de islam zelf.

Men steekt graag de beschuldigende vinger uit naar de dynastie der Umayyaden, die na de glanzende periode van de „rechtgeleide” kaliefen aan het bewind kwam in 661 na Chr. „Zij waren zonder een spoor van zeden, godsdienst of geweten”.⁷⁾ Sindsdien heersten erfelijke dynastieën van despoten, de naam kalief niet waardig, die wel in de naam van de islam regeerden maar zich – een enkele uitzondering daargelaten – aan de voorschriften van de islam amper iets gelegen lieten liggen. De islam verloor zijn greep op het openbare leven en daardoor konden feodalisme, klasstetegenstellingen, discriminatie en allerlei ander onrecht „het huis van de islam” binnensluipen. Gerechtigheid verdween en de arme en misdeelde werden meer en meer afhankelijk van individuele of georganiseerde liefdadigheid zonder nog rechten te kunnen laten gelden. Tenslotte kreeg de islam nog de klap van het westers kolonialisme te verwerken. Door de diepgaande westerse invloeden werd de islam nog meer uit het openbare leven verdrongen en kwam van zijn zegenende werking steeds minder terecht. Het waren dus veeleer externe omstandigheden, die veroorzaakten dat er in de geschiedenis en huidige situatie van de islam zo weinig van de ware islamitische principes in de praktijk terecht kwam. Het kwam niet omdat de principes niet deugden of alleen maar in Muhammads tijd toepasbaar waren. Het was geen falen inherent aan de islam.

Met dit antwoord zal niet iedereen zonder meer tevreden zijn. Maar wel zal men de moderne muslim moeten toegeven dat de islam niet uitsluitend beoordeeld mag worden naar wat er in de praktijk van gemaakt is of nog gemaakt wordt, maar allereerst naar zijn normatieve bronnen Qur'ân en Sunna. Het is onmiskenbaar waar dat er in de geschiedenis van de islam uitwassen gegroeid zijn, die op den duur gesacraliseerd zijn en ook nu nog in het volksbewustzijn als islamitisch worden ervaren, maar die niettemin niet stroken met de qur'ânische principes. Teruggrijpend op Qur'ân en Sunna wil de moderne muslim de islam van die uitwassen zuiveren. Die beide bronnen vormen de bril waardoor hij kijkt. Onze eventuele kritiek op zijn spreken zal zich dan ook op die bronnen moeten baseren. Het is verleidelijk om al de boven aangehaalde beweringen over de islam en de rechten van de mens met een verwijzing naar de praktijk met één brede zwaai van de tafel te vegen. Maar wij moeten

respecteren dat de muslim erkent dat de praktijk niet zo fraai was of is als zij zou moeten zijn. Tegen de bewering, bijvoorbeeld, dat de islam vrijheid van godsdienst voorstaat of de vrouw gelijke rechten geeft, kan men vanuit de voorbije en huidige praktijk nogal het een en ander inbrengen. Maar waar het ons om gaat is of deze bewering op basis van Qur'ân en Sunna vol te houden is. Geven deze twee bronnen aanleiding tot het ideaal dat muslims ons tekenen? Of is deze tekening een constructie, waarbij apologetischerwijs alle moderne deugden in de bronnen teruggeprojecteerd worden? En gaat er van dit spreken een maatschappijhervormende werking uit? Of is het een utopische droom over de gouden periode van de islam, die zonder enige vat op de huidige praktijk tenslotte niets anders dan anti-westerse apologetiek blijkt te zijn. Natuurlijk, de bewering dat de moderne opvattingen van de rechten van de mens de islam al 1300 jaar bekend zijn kan niet onweerlegd blijven. Hoeveel teksten men ook opsomt, men kan niet stellen dat de Verklaring al in de Qur'ân te vinden is. De moderne roep om de rechten van de mens is een reactie op het onrecht van de laatste eeuwen en veronderstelt een sociaal-economische en politieke ontwikkeling, die in de tijd van de Qur'ân haar weerga nog niet had. De Verklaring berust op filosofische concepten die een andere achtergrond hebben dan de Qur'ân. Het mensbeeld dat eraan ten grondslag ligt – welk mensbeeld eigenlijk? – is niet dat van de Qur'ân. Hetzelfde kan van de Bijbel gezegd worden. Dat wil echter niet zeggen dat elk spreken van mensenrechten in bronnen, die ouder zijn dan de recente ontwikkelingen, anachronistisch en zinloos is. Het streven fundamentele mensenrechten te omschrijven en te beschermen is wellicht zo oud als de menselijke samenleving zelf. Een groot verschil met het moderne spreken is, dat in de bronnen van de islam niet uitgegaan wordt van natuurlijke, onvervreembare, met de autonome rede te ontdekken rechten van de mens. Niet de rede, geen ethische principes, geen natuurrechtelijke, sociologische, utilitaire of wat voor menselijke overwegingen ook, geven de mens zijn rechten, maar Gods openbaring. Het gaat om wat God ḥalâl en ḥarâm (geoorloofd en verboden) verklaard heeft. De openbaring leert wat goed en kwaad is. En daaraan worden alle normen voor ethisch gedrag ontleend. „Islam” betekent zich onderwerpen aan en zich inzetten voor Gods wil. Die wil is de Wet, geopenbaard in Qur'ân en Sunna. Een wet, niet als

een westers wetboek maar wet en ethiek ineen. Het gaat in feite in het geheel niet om rechten van de mens, maar om geboden van God. Maar dat betekent niet dat binnen dat kader niet van mensenrechten gesproken kan worden. De Wet is maar niet een gril van een despotisch God. God is de bron van gerechtigheid en wijsheid. En de Wet dient de mens en geeft hem zijn rechten en beschermt die. Alle klassieke en moderne muslimse auteurs zijn het er wel over eens dat de Wet er is in het belang van de mens en dat zij gerechtigheid beoogt.

De Wet is er, met de woorden van de Qur'ân (s. 10 : 57) als „rechte leiding en zegening”. Rechte leiding niet slechts tot een hemels doel. De Wet heeft ook een aards doel. Zij wil het welzijn van mens en maatschappij bevorderen en omschrijft voor beide de rechten en plichten, waarbij gerechtigheid haar criterium is. De egyptenaar Abu Zahra noemt dan ook als eerste principe van de Wet „gerechtigheid, die gedefinieerd kan worden als haar essentie en als het embleem van de islam”.⁸ Islam, Wet en gerechtigheid zijn één. Zo kon de middeleeuwse auteur ibn-Qayyim (1292-1350) schrijven: „Waar de tekenen van gerechtigheid verschijnen en gerechtigheid haar gelaat onthult, daar worden de wetgeving en de religie van God vervolmaakt.⁹ En de bekende muslimse „kerkvader” al-Ghazâlî (1058-1111) kon zo stellen dat de Wet beoogt vijf zaken – vijf mensenrechten mogen we wel zeggen – voor de mensen veilig te stellen, namelijk bescherming van hun geloof, hun leven, hun denken, hun nakomelingen en hun bezit.¹⁰ Deze vijf kan men een samenvatting noemen van wat wij nu met zowel civiel-politieke als sociaal-economische mensenrechten aanduiden. Voorzover het „huis van de islam” (dâr al-islâm) zich aan de Wet hield mocht het zich ook „huis van gerechtigheid” (dâr al-ʿadl) noemen. Zelfs de term mensenrechten is de klassieke islam bekend. De rechten van de mens (ḥuqûq al-ʿibâd, ḥuqûq adamîyûn, ḥuqûq al-nâs) staan dan tegenover de rechten van God (ḥuqûq allâh). Op de precieze betekenis van deze termen kunnen we hier niet ingaan. Kortweg komt het erop neer dat met de rechten der mensen de persoonlijke rechten bedoeld worden en met de rechten Gods de gemeenschapsrechten. Diefstal is een schending van beide rechten. Het is niet slechts een schending van iemands persoonlijke recht op bezit, het is ook een schending van de openbare orde, hetgeen in de straf tot uitdrukking wordt gebracht. De term ḥuqûq duidt overigens niet slechts rechten aan maar ook plichten. Naar de juridische principes van de islam heeft elk recht als keerzijde een plicht.

Ook al gaat het in de islam om Gods geboden, binnen dat kader valt wel degelijk van de rechten van de mens te spreken. Voor de muslim is zelfs elk spreken van mensenrechten los van dat kader als een bouwsel zonder fundament. Humanitaire beginselen zijn niet voldoende. Zij kunnen de godsdienst niet vervangen en de mensenrechten geen vaste basis verschaffen. Men wijst erop dat in het Westen materialisme en egoïsme en uitbuiting nog nooit zo hoog opgebloeid zijn als in deze tijd, waarin ieder de mond vol heeft van gelijkheid, solidariteit en rechten van de mens. Gerechtigheid kan niet blijvend heersen als de criteria voor gerechtigheid, gelijkheid en andere deugden in de handen van mensen en niet die van God liggen. Slechts Gods Wet is universeel en voor alle tijden en alle mensen en dus een betere basis dan welke menselijke wetten ook, „die vallen met hen die hen steunen en verdwijnen met de omstandigheden die hen voortbrengen”.¹¹)

Het mensbeeld van de muslim is een ander dan dat van de Verklaring. Hij ziet de mens als „kalief Gods” (s. 2 : 30, 6 : 165, 35 : 39), een notie die in de moderne islam sterk beklemtoond wordt en grote overeenkomsten heeft met het bijbelse mensbeeld.¹²) De mens heeft een hoge taak, die hem onderscheidt van de rest van de schepping. Als „kalief Gods”, als Gods representant op aarde is hij degene die Gods wil ten uitvoer brengt opdat de wereld een „huis van gerechtigheid” wordt, waar de rechten van de mensen en van God geëerbiedigd worden. Centraal staat daarbij weer de Wet. Zij definieert wat gerechtigheid is. Zij geeft de mens zijn rechten en plichten.

Kan men nu zeggen dat in de bronnen van de islam de verschillende rechten van de mens zoals die in de Verklaring van 1945 zijn neergelegd al geïncorporeerd zijn, zij het dan geformuleerd niet als natuurlijke rechten van de mens maar als geboden Gods? Het is in dit korte bestek ondoenlijk al de 30 artikelen van de Verklaring naast de bronnen van de islam te leggen. Wij kunnen echter volstaan met op te merken dat er in Qur'ân en Sunna veel elementen schuilen die het de muslim gemakkelijk maken met de Verklaring in te stemmen. Wij herinneren nogmaals aan de door al-Ghazâlî op basis van Qur'ân en Sunna geformuleerde vijf rechten van geloof, leven, denken, nakomelingen en bezit. Zij onderstrepen dat naar de opvatting van de islam ieder mens recht heeft op

leven, levensonderhoud en arbeid, dat ieder een bestaansminimum gegund moet worden en dat daartoe de zwakkeren het recht hebben op bescherming van de gemeenschap. En dat ieder persoonlijke vrijheid en vrijheid van geloof en denken gegeven moet worden. Het zou te ver voeren de vele voorschriften op te sommen die deze rechten vlees en bloed geven. Te wijzen valt bijvoorbeeld op de zakât, een van de vijf zuilen van de islam, te omschrijven als een verplichte religieuze belasting ten bate vooral van de armen en andere behoeftigen (s. 9 : 60). De zakât wordt met graagte aangehaald als het bewijs dat de islam ver vooruit geweest is op de moderne sociale wetgevingen. De reeds eerder gesignaleerde apologetische tendens speelt hierbij ongetwijfeld een rol. Men kan vraagtekens plaatsen bij de wijze, waarop in moderne geschriften vooral de sociaal-economische betekenis van de zakât eenzijdig geaccentueerd wordt. Zij wordt getekend als een revolutionaire stap in het sociale denken der mensheid. Zij is maar niet een georganiseerde vorm van liefdadigheid, maar met de zakât zou de islam aan het aloude probleem van de kloof arm-rijk een revolutionaire wending gegeven hebben. Voor het eerst zou nu niet slechts van de plichten van de rijken maar ook van de rechten van de armen gesproken zijn, waardoor liefdadigheid vervangen werd door gerechtigheid. Zelfs wordt wel beweerd dat de zakât model gestaan heeft voor de latere sociale wetgeving in het Westen.¹³) Het is voor ons nog maar de vraag of met een beroep op de Qur'ân (s. 51 : 19 en 70 : 24, vgl. ook 6 : 141 en 17 : 26) wel zo onomwonden gesproken kan worden van de zakât als het recht van de arme. Ons inziens ligt het accent daar meer op de plicht van de rijke. Tegenover individualistisch schatten vergaren predikte Muḥammad de solidariteit en broederschap van de gelovigen, ook in het bezit. Maar als hij dit motiveert, spreekt hij niet over het feit dat armen een deel van het bezit van de rijken rechtens toekomt en er vanuit hun menselijke waardigheid recht op hebben, maar van de hebzucht en gierigheid, die de rijke afhouden van God. In de genoemde verzen ziet de term ḥaqq ons inziens dan ook meer op de plicht van de rijke dan op het recht van de arme. En deze aansporing de armen te laten delen in het bezit kan men dan ook niet zonder meer gelijkstellen aan de moderne bewegingen voor de verbetering van het lot der armen. Niettemin heeft de muslim met de zakât in zijn erfenis een concreet en inspirerend gegeven, waar hij in zijn huidige streven naar een rechtvaardige

maatschappij op aan kan sluiten. Samen met verdere bepalingen omtrent het bezit – zoals het verbod van rente/woeker en elke onrechtmatige winst etc. – maakt de zakât duidelijk dat de muslim in zijn bezit te rekenen heeft met zijn medemens en met de gemeenschap en dat hij zich sociaal bewust dient te zijn in het bezit, „waarover Hij u als khalifa heeft aangesteld” (s. 57 : 7).

Ook inzake andere rechten dan het recht op bezit, op arbeid en op voldoende levensonderhoud voor ieder geldt dat de muslim in zijn religieuze traditie een rijke inspiratiebron heeft, die hem aanspoort niet slechts als mens maar juist ook als muslim zich in te zetten voor de rechten van de mens, zoals die nu in de Verklaring geformuleerd zijn. In de Wet zijn ideeën van gelijkheid, broederschap, vrijheid etc., stellig aanwezig. Op de solidariteit en de broederschap wordt in de Qur'ân sterk gehamerd, evenals op de gelijkheid van allen als Gods schepselen zonder onderscheid naar kleur, ras en economische of sociale status.

„De gelovigen zijn broeders” zegt s. 49 : 10. En vers 13 voegt craan toe dat ieder mens op eendere wijze uit een vader en moeder geschapen is en dat voor God ras, rang of welstand niet tellen doch slechts vroomheid. Niet dat ieder gelijk geboren wordt. De een krijgt meer gaven mee dan de ander, de een is zwart, de ander blank. Een diversiteit in de schepping, waarvoor God zelf verantwoordelijk is (30 : 22 e.a.). Maar aan die diversiteit mag men nimmer een goddelijke sanctie ontlenen tot gradatie van individuen en volkeren in heersers en overheersten, vrijen en slaven. Evenmin als men uit het feit dat God ruim levensonderhoud geeft aan wie Hij wil mag concluderen dat Hij de kloof arm-rijk zelf gewild heeft. Dat God ruim levensonderhoud geeft aan wie Hij wil is juist een argument tegen de rijken, die denken hun bezit zelf verworven te hebben en er anderen niet in willen laten delen. Zo is het feit dat God zelf de mensen tot stammen en groepen maakte een argument tegen allen die zich op grond van hun geboorte, ras of welstand een hogere waarde toekennen dan anderen. God schiep de groepen en stammen niet tot rivaliteit en vijandigheid maar „opdat gij elkaar zoudt leren kennen” (s. 49 : 13).

Broederschap en gelijkheid zijn in de Qur'ân en Sunna niet bedoeld als geestelijke grootheden, die geen consequenties hebben voor het sociale, politieke en economische leven. Dat de mensen, zoals de Sunna leert, gelijk zijn als de tanden van een weverskam werd in de concrete praktijk echter dikwijls vergeten. Van het politieke ideaal – de egalitaire staat,

waarin alle gelovigen dezelfde politieke rechten hebben en de kalief niet meer is dan primus inter pares, regerend in overleg (shûrâ, vgl. s. 3 : 159 en 42 : 38) met zijn onderdanen – kwam al spoedig weinig meer terecht. De qur'ânische notie dat God ruim levensonderhoud geeft aan wie Hij wil, kon ertoe verleiden de kloof arm-rijk te zien als een door God gewilde situatie. Ook rassentegenstellingen zijn de islam niet bespaard gebleven. Het is een mythe dat de geschiedenis van de islam geen rassendiscriminatie gekend heeft, zij het dat er waarheid schuilt in de bewering dat de islam er vrij goed in is geslaagd rassen te integreren.¹⁴) Deze historische ontwikkelingen werkten in de hand dat gelijkheid en broederschap meer en meer een zaak werden van een affectieve religieuze solidariteit door alle ongelijkheid in levenslot en sociale status heen. Een solidariteit waar geen revolutionaire werking meer van uit ging om sociale ongelijkheden van onrechtmatige aard recht te trekken door zijn toevlucht te nemen tot het gevoel ten diepste als gelovigen gelijk te zijn voor God.

De muslim mag dan bezwaren hebben tegen de niet-religieuze achtergrond van de Verklaring van de Rechten van de Mens, vanuit zijn religieuze bronnen zal hij toch van harte met de meeste in de Verklaring neergelegde rechten kunnen instemmen. Er zijn echter een tweetal zaken, die, althans op het eerste gezicht, enige problemen geven. Dat zijn de rechten van de vrouw en het recht van godsdienstvrijheid.

Over de positie van de vrouw bestaan in de westerse wereld uitgesproken voorstellingen. De islam wordt geassocieerd met harem en sluier, met een inferieure sexuele ethiek, waarbij de vrouw een volkomen ondergeschikte positie zou innemen. De man mag polygaam zijn, de vrouw niet. De man kan zonder duidelijke opgaaf van redenen zijn vrouw verstoten zonder tussenkomst van een officiële instantie, de vrouw heeft die mogelijkheden niet. De vrouw kan niet trouwen zonder een wali (een voogd, doorgaans de vader) die het huwelijkscontract voor haar sluit met de bruidegom, al is toestemming van de bruid daarbij wel vereist. In het proces staat het getuigenis van twee mannen gelijk aan dat van één man en twee vrouwen. De zoon erft meer dan de dochter. Kortom „de mannen staan boven haar” (s. 2 : 228).

Lijnrecht daartegenover staan de opvattingen van moderne muslimse schrijvers. In een tijd, waarin christenen zich nog afvroegen of de vrouw nu wel of niet een ziel had, heeft de islam voor het eerst de waardigheid

van de vrouw geleerd en haar gelijke burgerrechten gegeven. Ook in dit opzicht bracht de boodschap van Muḥammad een revolutionaire wending, die aan de inferieure sociale en civiele status van de vrouw een eind maakte. De vrouw mocht nu niet meer zonder haar toestemming getrouwd worden, het huwelijk werd een goed geregeld contract, waarin voor de vrouw gunstige condities konden worden opgenomen. De polygamie werd beperkt. En het verstoten door de man werd aan strenge regels gebonden. Zo kreeg de man meer plichten en de vrouw meer rechten.

Stelt men de vraag hoe de polygamie, dezijdige verstoting en het feit dat de vrouw minder erft en haar getuigenis voor het gerecht minder waard is te rijmen zijn met de beweerde volledige gelijkheid van rechten, dan krijgt men als antwoord dat dit een kwestie is van praktische regels en niet van een inherente superioriteit van de man. Fundamenteel hebben zij dezelfde rechten. De verschillen hangen samen met de verschillende gaardheid van beide sexen. Omdat de vrouw emotioneel minder stabiel is, is het wijsheid van de islam dat hij de man in sommige zaken „opzichter” (s. 4 : 34) heeft gemaakt. Bovendien moet men zich op de zo geroemde vrijheid van de westerse vrouw niet verkijken. Ook daar heeft zij pas sedert deze eeuw het stemrecht. En die vrijheid is niet zo onschuldig, want zij ging ten koste van de eer en de kuisheid.

Wij zullen hier niet alle pro en contra argumenten bespreken en ons beperken tot de polygamie en de verstoring. Wel willen wij nog dit kwijt. Ons inziens stellen de muslims terecht dat Muḥammads prediking een stap vooruit betekende voor de vrouw, zij het dat wij die stap niet zo revolutionair zouden willen noemen. Helaas is later een duidelijke verslechtering ingetreden, waarvan inderdaad meer externe dan interne islamitische factoren de oorzaak waren. De vrouw dreigde toen af te glijden naar de positie, waarvoor in het Westen de islam bekend staat. Maar dat is niet de positie die Qur'ân en Sunna haar toekennen.

Sedert het eind van de vorige eeuw is een feministische beweging binnen de wereld van de islam opgekomen, die in zijn strijd voor de rechten van de vrouw ook islamitische argumenten gehanteerd heeft. Velen hebben gesteld dat polygamie nu veroordeeld moet worden en hoogstens nog in enkele extreme gevallen toelaatbaar is, bijvoorbeeld bij chronische ziekte of onvruchtbaarheid van de vrouw. In zo'n geval is polygamie te ver-

kiezen boven het verstoten van de desbetreffende vrouw om een ander te kunnen huwen én boven de kans op onwettig buitenechtelijk verkeer. Maar ook alleen in een dergelijk geval zou het toelaatbaar zijn. Deze beperking acht men niet in strijd met de Qur'ân, die polygamie toestaat tot een maximum van 4 vrouwen (s. 4 : 3). Men wijst erop dat Muḥammad de polygamie allesbehalve heeft aangemoedigd. In de toenmalige sociale situatie was een verbod van polygamie ondenkbaar, maar de beperking tot 4 vrouwen en de eis van gelijke behandeling en onpartijdigheid worden gezien als de aanzet tot zo'n verbod.

Ten aanzien van de verstoting is men de rechten van de vrouw en de plichten van de man verder gaan uitbreiden. Het verstotingsrecht op zich wordt verdedigd met het argument dat een absoluut onontbindbaar huwelijk een te zware last is voor de mens. Er wordt op gewezen dat men dat ook in het Westen is gaan inzien en men de mogelijkheden tot echtscheiding daar verruimd heeft. Het punt is echter dat in het spreken van velen de verstoting toch een eenzijdige aangelegenheid blijft en een prerogatief van de man. Dat hem in dit opzicht grotere rechten toekomen, verdedigt men vanuit het feit dat de vrouw emotioneler is en gemakkelijk van dat recht misbruik zou kunnen maken. De verstoting mag echter niet de grillen van de man dienen en alleen plaatsvinden daar waar een huwelijk een hel is geworden. Leert de Sunna immers niet dat van alle door de Wet geoorloofde zaken de verstoting bij God het meest gehaat is! Het is onmiskenbaar waar dat de positie van de vrouw in de klassieke wetsinterpretatie verre van rooskleurig was. Maar, zoals Gardet opmerkt, „dit is geen koran-wet, doch een jurisprudentie die door de scholen is ingevoerd, en door niet-islamitische invloeden nog verergerd is”.¹⁵⁾ De terugkeer naar de bronnen Qur'ân en Sunna heeft dan ook een heilzame uitwerking, mits men de daar aangezette lijnen doortrekt en uitwerkt in de huidige situatie. Dan is er geen reden de islam de godsdienst van de ondergeschikte positie van de vrouw te noemen. Dat in de Qur'ân de situatie nog duidelijk patriarchaal is, verschilt niet van de Bijbel en was in de toenmalige tijd ook niet anders denkbaar.

Deze reformistische argumenten hebben er stellig aan meegewerkt dat in de muslimse landen tal van voor de vrouw gunstige wetten inzake polygamie en verstoting zijn ingevoerd. In civiele rechten doet zij niet meer voor de man onder. Maar in het sociale leven zijn de traditionele

opvattingen nog niet uitgestorven. De positie van de vrouw is doorgaans nog lang niet zoals zij, die de maatschappij opgeroepen hebben nu niet langer meer op maar één long te willen leven, dat wensen. Ondergeschiktheid en afsluiting van de vrouw uit het openbare leven bestaan nog voort en worden door velen gezien als het beste middel tegen zedeloosheid en losbandigheid, die als het kenmerk van het voor vrouwen „vrije” Westen worden beschouwd. Westerse vrouwen worden in meerdere geschriften getekend als harteloze wezens, die de liefde en toewijding voor het gezin en het moederschap in feite verfoeien.

De Qur'ân, zo zagen wij, leert broederschap en gelijkheid. Maar is dit een gelijkheid van alle mensen als schepselen Gods of slechts van de muslims als gelovigen? In Medina stichtte Muḥammad zijn umma, zijn gemeente, die als geloofsgemeenschap meteen ook politieke staat was. Is dan niet de consequentie van de islam als godsdienst en staat en van het muslim-zijn als geloof en als nationaliteit dat de niet-muslim pas volop gelijke rechten heeft als hij muslim wordt?

In de klassieke wetsgeleerdheid werd de niet-muslim een plaats gewezen binnen de umma, die naar moderne maatstaven niet anders te typeren is dan als tweederangsburgerschap. Tegen betaling van een hoofdgeld en tegen erkenning van de muslimse overheid werden zijn leven, bezit en eer gegarandeerd en was hij vrij zijn godsdienst uit te oefenen, voorzover niet aanstootgevend voor de muslims. Voor hem golden echter een aantal civiele, sociale en religieuze beperkingen, die in het zgn. Verdrag van 'Umar schriftelijk gefixeerd werden. Zonder daar nu verder over uit te weiden, kan men stellen dat hier sprake is, naar de moderne maatstaven van de rechten van de mens, van een minoriteitenprobleem en van een schending van het recht van godsdienstvrijheid. Dat laatste raakte ook de muslim zelf, daar hij niet het recht had van godsdienst te veranderen. Het was hem op straffe des doods verboden van de islam af te vallen.

Hoe wordt in de moderne islam nu over deze kwestie gedacht en hoe rijmt men dit met de beroemde qur'ânische uitspraak, die het recht van godsdienstvrijheid lijkt te onderstrepen, „in de godsdienst geen dwang” (s.2 : 256)?

Ook hier horen wij de roep de islam niet te beoordelen naar wat er in

de praktijk door de muslimes van is gemaakt en ook niet naar wat de klassieke wetsgeleerdheid heeft voorgeschreven. Er zijn stemmen die in een selectieve en defensieve geschiedschrijving de klassieke islam in bescherming nemen en hoog opgeven van zijn tolerantie. Er zijn er ook die toegeven dat de klassieke wetsgeleerdheid de niet-muslim degradeerde tot tweederangsburger en met bepalingen als die van het Verdrag van cUmar diens sociale vernedering beoogde, ook al houdt men vol – en wel met enig recht – dat theorie en praktijk van de klassieke islam toleranter waren dan het middeleeuwse christendom. Maar allen zijn het er wel over eens dat vernedering en discriminatie van de niet-muslim strijden met de geest van Qur'ân en Sunna. Het Verdrag van cUmar heeft geen basis in de Qur'ân. Tegenover dit verdrag wijst men gaarne op het verdrag dat Muḥammad sloot met de christenen van Najrân, waarin bepaald werd dat geen vernedering hen zou treffen.¹⁶⁾ De Qur'ân bepaalt wel dat niet-muslimes een hoofdgeld moeten betalen,¹⁷⁾ maar dat was geen vernederende schatting en er staat tegenover dat zij geen zakât hoefden op te brengen. Van discriminatie is daarbij geen sprake. Dit hoofdgeld veronderstelt dezelfde financiële plicht waaraan de muslim voldoet middels de zakât. En het is veeleer een symptoom van de tolerantie van de islam dat de niet-muslim de plicht in een andere vorm kan nakomen en hij niet gedwongen wordt tot de specifiek islamitische handeling, die de zakât als religieuze plicht is. Naast plichten heeft de niet-muslim ook zijn rechten. De Muslim Broeder Sa'îd Ramaḍân stelt dan ook, dat onder de islamitische wet (= Qur'ân en Sunna) zich geen minoriteitenprobleem voordoet. De praktijk mag dan anders zijn geweest of nog zijn „maar daar is altijd hun de-jure status in zowel Qur'ân als Sunna: een status die voldoet aan de hoogste normen van billijkheid en gelijkheid”.¹⁸⁾ Er zijn inderdaad argumenten te noemen dat Qur'ân en Sunna geen vernedering van de niet-muslim beogen. De vraag blijft dan echter toch nog of de niet-muslim ooit volop burger kan zijn met gelijke rechten zolang dat burgerschap bepaald wordt door het toebehoren tot de islam. Ramaḍân meent van wel. Zij zijn volledig burger met alle vrijheden van meningsuiting, godsdienst, vereniging etc. Ook de hogere ambten staan voor hen open. Echter het staatshoofd moet muslim zijn. Maar dat is dan ook het enige verschil in politieke rechten. En in dat opzicht is de islam niet uniek te noemen, getuige tal van westerse constituties die be-

palen dat het staatshoofd tot een bepaalde religieuze rite dient te behoren. De niet-muslim komt naast het actieve ook het passieve kiesrecht toe, ook voor het parlement, ook al zal in een echt islamitische staat de wetgevende macht van het parlement ondergeschikt moeten blijven aan de bindende tekst van de islamitische Wet, waarin de niet-muslimse parlementariër nu juist niet gelooft. Toch, meent Ramaḍân, is op deze wijze én het islamitisch karakter van de staat én het volledig burgerschap van de niet-muslim te combineren.

Er zijn ook stemmen te horen die stellen dat men de traditionele opvatting van de godsdienstige staat als verouderd moet laten varen en dat alleen binnen een seculiere staat de volledige burgerrechten van de niet-muslim veilig gesteld kunnen worden. In de klassieke opvatting van de staat, waar het jus religionis gold, waren de niet-muslimes geen burgers in de strikte zin van het woord „maar veeleer onderdanen die een speciale status genoten”.¹⁹⁾ In onze tijd wordt de staat niet meer in religieuze maar in territoriale termen verstaan en moet de status van de niet-muslimes dienovereenkomstig veranderen. Vele muslimes echter zien elke verwijdering tussen godsdienst en staat als een verraad aan het wezen van de islam en blijven op een islamitische staat aandringen.

„Geen dwang in de godsdienst” zegt s. 2 : 256. Op grond van dit vers poneert men nu dat de islam reeds de vrijheid van godsdienst leerde in een tijd, waarin het christelijke Westen zich te buiten ging aan religieus fanatisme en aan vervolgingen. De islam liet de niet-muslim vrij in zijn religieuze overtuiging en praktijken. Onder vrijheid van godsdienst wordt echter in de Universele Verklaring niet slechts het recht op vrije uitoefening van de eigen godsdienst verstaan, maar ook het recht om van godsdienst te veranderen. Met dit recht heeft de muslim het wat moeilijker. De traditionele opvatting is immers dat een muslim niet van de islam mag afvallen. Ook nu kan men nog onomwonden horen verklaren dat hij dat recht niet heeft. Op een vraag of dit niet in strijd is met s. 2 : 256 heeft de pakistaanse orthodoxe leider Mawḍûdî eens geantwoord dat de bezwaren tegen dit verbod van apostasie samenhangen met een misverstaan van de islam als „louter religie”. De islam echter is staat en religie beide en afval van de islam is dan even ontoelaatbaar als het aannemen van een andere nationaliteit zonder dat men in een ander land is gaan wonen. Als een muslim van de islam wil afvallen, dan moet hij het land verlaten

om dat te doen. Blijft hij binnen het land, dan kan hij niet de rechten van een niet-muslim verkrijgen, maar wordt zijn daad beschouwd als hoogverraad.²⁰⁾

Dit geldt niet, zegt Mawdûdi, daar waar de islam inderdaad slechts louter religie is, dan is er geen straf voor apostaten. Maar waar de islam godsdienst en staat is en de religieuze Wet de landswet is, daar betekent apostasie hetzelfde als het opgeven van je nationaliteit.

De traditionele opvattingen en gevoeligheden betreffende de apostasie leven nog sterk in de wereld van de islam. De positie van de afvallige is in veel opzichten die van een terdoodverklaarde.

BESLUIT

In Qur'an en Sunna heeft de muslim een rijke bron om uit te putten in zijn streven naar een rechtvaardige maatschappij. De bewering dat de islam reeds opkwam voor de rechten van de mens is niet geheel uit de lucht gegrepen, ook al vertonen vele schrijvers in hun ijver de islam te verdedigen de neiging modern gedachtengoed in de bronnen terug te projecteren. Helaas putten veel schrijvers zich meer uit in gloeiende beschrijvingen van die gouden periode van de islam dan dat zij duidelijk maken hoe dit alles ook in onze twintigste eeuw zou kunnen functioneren. Ondanks hun beweren dat de islam een op alle tijden toepasbaar stelsel vormt, lijkt hun spreken toch meer een dromen van het verleden dan een serieuze poging tot hervormingen.

In het spreken over de rechten van de mens ligt het meeste accent in de moderne muslimse geschriften toch wel op de sociaal-economische rechten. Hierin toont de wereld van de islam zich een onderdeel van de derde wereld. Van de vijf door al-Ghazâlî genoemde rechten wordt het recht op bezit wel het meest besproken. In dat verband komen dan het eigen economische systeem van de islam en het zogenaamde socialisme van de islam ter sprake, dat de islam een tussenpositie tussen kapitalisme en communisme zou geven. Met name speelt hierin een rol de vraag in hoeverre nationalisatie van particulier bezit vanuit de islam verdedigbaar is en in hoeverre individuele rechten vanuit het „algemeen belang” beperkt mogen worden.

1) Sunna betekent de levenswijze van de profeet. Waar de Qur'an geen concrete aanwijzingen geeft volgt de islam de Sunna. De Sunna wordt verhaald in talloze tradities over Muhammads spreken of handelen in verschillende situaties. Van deze tradities bestaan een aantal gezaghebbende verzamelingen.

2) Abdul Hakim, Khalifa „Fundamental Human Rights” Lahore 1965², pag. 20.

3) Macsumi, M.S.H. „Islam Concept of Human Rights” in Islamic Studies XI (1972) 211—221, pag. 211.

4) Koth, S. „Social Justice in Islam”, Washington 1953, pag. 46 en 170.

5) Abdul Hakim, a.w. pag. 3.

6) al-Khateeb, A. H. in zijn voorwoord op het boek van F. G. de Zayas „The Law and Philosophy of Zakat”, Damascus 1960, pag. XVII.

7) Koth, a.w. pag. 198.

8) Abu Zahra, M. „Human Society under the Aegis of Islam” in The Third Conference of the Academy of Islamic Research, Cairo 1966, pag. 397.

9) ibn Qayyim geciteerd bij Azzâm, A. R. „The Eternal Message of Muhammad”, New York 1965, pag. 102.

10) vgl. Abu Zahra, a.w. pag. 402.

11) Azzâm, A.R., a.w. pag. 56.

12) vgl. Cragg, K. „The Privilege of Man”, London 1968.

13) al-Labban, I. „The Right of the Poor to the Wealth of the Rich” in „The First Conference of the Academy of Islamic Research”, Cairo 1964, pag. 167—185.

14) vgl. Lewis, B. „Race and Color in Islam”, New York 1971.

15) Gardet, L. „De islam, Godsdienst en gemeenschap”, Roermond en Maaseik 1964, pag. 284.

16) Gardet, L. „La Cité Musulmane”, Paris 1969³, pag. 344—345.

17) Over de uitleg van dit vers 9 : 29 bestaat nogal wat verschil van mening, zie b.v. Ramadan, S. „Islamic Law”, London 1961, pag. 120—122.

18) Ramadan, S. a.w. pag. 98.

19) al-Ghunaimi, M. T. „The Muslim Conception of International Law and the Western Approach”, Den Haag 1968, pag. 151.

20) Abbot, F. K. „Maulânâ Mawdûdi on Quranic Interpretation”, in „The Muslim World” 48 (1958) 6—19.

Enkele overwegingen over de wenselijkheid en mogelijkheden om de bevordering van sociale, economische en culturele mensenrechten in de doelstellingen van Amnesty International te integreren

OPMERKING VOORAF

Het onderhavige artikel is een weergave van een discussie, welke momenteel binnen de nederlandse sectie van Amnesty International (A.I.) wordt gevoerd over haar huidige doelstellingen en de daarmee samenhangende opvattingen over onpartijdigheid van deze organisatie. De hierin uitgewerkte gedachten en oplossingen vertolken geenszins het standpunt van de nederlandse sectie of de internationale bestuursraad van A.I., doch dienen slechts te worden aangemerkt als een persoonlijke inbreng van de schrijver in de op gang gebrachte discussie. Zo complex als het probleem van de afdwinging (implementation) van mensenrechten is, zo moeilijk wordt de discussie over het begrip mensenrechten, als deze als iets absoluuts, als een van de werkelijkheid losgeweekte notie, als een in alle omstandigheden en voor alle landen gelijkelijk geldende maatstaf wordt gehanteerd. Daarbij komt nog, dat de interpretatie van het begrip mensenrechten zo nauw samenhangt met de verschillende maatschappijopvattingen en de daarop geënte politieke systemen, dat iedere meningsvorming over mensenrechten een politieke betekenis krijgt, hetgeen niet door iedereen wordt begrepen, laat staan gewaardeerd.

HUIDIGE DOELEINDEN EN WERKWIJZEN VAN A.I.

Volgens artikel 1 van de Statuten zijn de doeleinden van A.I. enerzijds het propageren van de vrijheid van meningsuiting, anderzijds een einde te maken aan de vervolging van personen op grond van hun ras, geloof of politieke overtuigingen. Zolang dit doel niet direct te verwezenlijken is, maar ook als middel om dit doel te bereiken, ziet zij het subsidiair als haar taak individuele gevangenen rechtstreeks hulp te verlenen. Uit-

gangspunt is hierbij de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.

De strategie die A.I. heeft gekozen is die van de morele pressie. De methodes of aktiemodellen zijn talloze: belangrijk is natuurlijk de bevordering van de vorming van internationaal recht op het terrein van de mensenrechten, waarvoor een aktieve politiek van lobbyen in de organen van de V.N. en bij de regeringen van de landen, waar nationale secties van A.I. zijn gevestigd, aan te bevelen is; voorts rapportage van schendingen van mensenrechten; het zenden van waarnemers naar politieke processen; het druk uitoefenen op regeringen door missies en brieven of telegrammen; het „adopterem” van individuele gevangenen; het bewustmaken van de publieke opinie in eigen land.

Een belangrijk onderdeel van de strategie vormt ook de neutraliteitsgedachte, welke inhoudt dat bewust wordt afgezien van elke moreel of politiek oordeel over welk van de vigerende politieke systemen meer schuldig is aan, resp. een betere garantie vormt tegen de schending van mensenrechten. Veel mensen, ook leden van A.I., menen hieruit ten onrechte de conclusie te kunnen trekken dat A.I. zich niet bezighoudt met politiek.

NEUTRALITEIT EN HET BEGRIP MENSENRECHTEN

De verwarring, die hierover heerst, laat zich verklaren door een gebrekkige kennis van de geschiedenis van de mensenrechten en een onvoldoende besef van de politieke, sociale en culturele implicaties van het begrip mensenrechten, in die zin, dat gesproken kan worden van fundamenteel verschillende interpretaties daarvan al naar gelang de opvattingen over mens, maatschappij en politiek uiteenlopen.

Voorzover mensenrechten een formulering hebben gevonden in Proclamaties, Charters en Conventies, zijn zij product van onze westerse beschaving. Hier laten we het rechtsfilosofische onderscheid naar „natuurrechten” en „burgerlijke en politieke rechten” buiten beschouwing en beperken ons tot de historische onderverdeling in de volgende categorieën:

1. het complex van politieke en religieuze vrijheden, welke gekenmerkt worden door de afwezigheid van elk ingrijpen van de staat (‘freedom from fear’). Zij worden gemeenlijk omschreven als burgerlijke en politieke rechten. In hun huidige formulering zijn zij ontwikkeld onder

invloed van de Erasmiaanse tolerantiegedachte, de Engelse, Amerikaanse en Franse revoluties en de literaire, filosofische en politieke geschriften van o.a. Milton, Montesquieu, Voltaire en Jefferson. In het merendeel der moderne staten zijn zij in de grondwet opgenomen.

2. het complex van economische, sociale en culturele rechten, waarvoor een actief ingrijpen door de staat een vereiste is ('freedom from want'). Dit verklaart o.a., waarom deze rechten door het politieke liberalisme, voorzover dit is gestoeld op het economisch liberalisme, bij de eerstgenoemde categorie worden achtergesteld of zelfs geheel ontkend. Zij zijn reeds, zij het in gebrekkige vorm, te vinden in de "Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen" van 1789 en werden verder uitgewerkt door socialistische theoretici, culminerend in Marx en Lenin. Voor het eerst werden zij als zodanig opgenomen in de grondwetten van Mexico (1917) en de Sowjet Unie (1918). Sindsdien treft men ze aan niet alleen in de grondwetten van socialistische landen, maar onder invloed van de arbeidersbeweging ook in die van de meeste westers-kapitalistische landen.

Het is deze categorie van economische, sociale en culturele rechten die in de Marxistische maatschappijleer en haar vrijheidsbegrip een dominerende positie innemen, evenals in de meeste ontwikkelingslanden, die veelal een of andere vorm van socialisme voorstaan.

Volgens deze maatschappijopvatting vormen de productiemiddelen en de productieverhoudingen de onderbouw van een maatschappelijk bestel. Elke rechtsfilosofie en alle rechtsinstellingen behoren tot de bovenbouw en worden in laatste instantie bepaald door de economische verhoudingen (onderbouw). In deze opvatting is het (gecodificeerde) recht altijd instrument van de heersende klassen om de bestaande productieverhoudingen te rechtvaardigen en in stand te houden, derhalve altijd geïusureerd recht. Slechts wanneer iedere vorm van uitbuiting zal zijn uitgebannen en een klasseloze maatschappij zal zijn ontstaan, m.a.w. als de economische, sociale en culturele mensenrechten politiek zullen zijn gegarandeerd, zal het recht zich vanzelf aan de nieuwe economische verhoudingen aanpassen. Dan pas zijn ook de voorwaarden geschapen voor de verwezenlijking van burgerlijke en politieke mensenrechten.

In socialistische landen staat verwezenlijking van economische en sociale

rechten dus voorop, in zgn. kapitalistische landen daarentegen die van de burgerlijke en politieke rechten. Dit wordt duidelijk gedemonstreerd in de debatten over mensenrechten binnen de Verenigde Naties. Tijdens de voorbereidende consultaties voorafgaande aan de eigenlijke oprichting van de V.N. werd het idee van een "International Bill of Rights" bediscussieerd en goedgekeurd. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zou het eerste onderdeel vormen. Zij zou later worden uitgewerkt in een of twee Conventies (Covenants). Op 16 december 1966 werden de "International Covenant on Civil and Political Rights" en de "International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights" door de Algemene Vergadering aangenomen. Na ondertekening en ratificatie door tenminste 35 leden-landen treden zij in werking en nemen de verdragsstatus aan. Het is tekenend dat de "Covenant on Civil and Political Rights" vooral door de westers-democratische landen werd bevorderd, terwijl de "Covenant on Economic, Social and Cultural Rights" bij de landen van het socialistische blok en de Derde Wereld de meeste aandacht kreeg. In de V.S. en in zekere zin ook in Engeland (Maurice Cranston) was er groot verzet tegen de opname van economische, sociale en culturele rechten in de Verklaring en in een afzonderlijke Conventie. Het is duidelijk, dat men in de ogen van de socialistische en vele ontwikkelingslanden een keuze doet, indien men de vrijheid van meningsuiting van de overige vrijheidsrechten isoleert, en wel een politieke keus, daar men zich hiermee uitspreekt voor de burgerlijk-democratische opvatting van mensenrechten, die volgens deze landen de ware tegenstellingen verdoezelt, in ideologische zin de staatsonthouding propageert, zelfs dienstbaar kan worden gemaakt aan de beheersing van het marktmechanisme en zo de neiging heeft de kapitalistische staat te consolideren. De neutraliteit of onpartijdigheid van A.I. blijkt in dit licht bezien een fictie. Om deze reden moet onderzocht worden, in hoeverre het wenselijk is de doeleinden van A.I. te verruimen door de economische, sociale en culturele mensenrechten expliciet als gelijkberechtigd in de Statuten op te nemen. Zeker is dat een dergelijke verruiming van doeleinden veel onzekerheid en mogelijk zelfs desertie binnen de gelederen zou veroorzaken. Het is dan ook de vraag of men zich om tactische redenen niet moet hoeden een al te plotselinge beleidswijziging ten aanzien van de doelstellingen door te voeren. Een dergelijke stap zal veel studie, interne discussies

en zorgvuldige voorlichting naar buiten vergen. Om strategische redenen echter (naast redenen van rechtvaardigheid) zal een dergelijke uitbreiding van doelstellingen op den duur moeten worden overwogen.

PROBLEMEN

De problemen, die de bevordering (promotion) en afdwinging (implementation) van economische, sociale en culturele mensenrechten op internationale schaal oproepen, zijn begrijpelijkerwijs legio. De mate waarin deze categorie van mensenrechten wordt erkend en in de praktijk gebracht hangt ten nauwste samen met de politieke ideologie, van waaruit de verschillende staten worden geregeerd. Zij zijn uitgangspunt in de „socialistische” landen, in de „westers-kapitalistische” landen daarentegen supplementair en veelal afgedwongen. In deze laatste landen is bovendien vaak het stadium van economische ontwikkeling bepalend. In naar kapitalistisch model ingerichte ontwikkelingslanden is men meer beducht voor syndicalistische agitatie en is de repressie hiervan navenant zeer zwaar. Door Marxisten, maar ook door niet-Marxisten (zo bv. het katholieke tijdschrift „Esprit” in het oktober-nummer van 1973) wordt dit gezien als een vorm van klassenstrijd.

In de meeste West-Europese landen zijn de economische, sociale en culturele mensenrechten algemeen erkend. Nadat de arbeidersbeweging het begrip klassenstrijd had verlaten (zij ging zich „socialistisch” noemen ter onderscheiding van de orthodox „marxistische” partijen) en afstand had gedaan van haar revolutionaire pretenties, m.a.w. geen gevaar meer vormde voor het bestaande bestel, kon zij door deel te nemen aan de macht een aantal economische, sociale en culturele rechten grondwettelijk vastleggen. Zodra echter sociale spanningen toenemen of door omstandigheden de politieke continuïteit dreigt te worden verstoord, ziet men de overheid maar al te gauw met een beroep op de noodtoestand de burgers in hun grondwettelijke rechten, zowel de burgerlijke en politieke (militair gezag in Nederland) als de economische, sociale en culturele (stakingswetten in Engeland) beknotten. Men kan stellen, dat het socialisme als utopie met zijn ideaal van de economische bevrijding van de mens door de technologische ontwikkelingen en de welvaartstaat in de kapitalistische landen voor een belangrijk gedeelte is achterhaald. Tegelijkertijd moet men ironisch genoeg echter constateren, dat diezelfde

technologische verworvenheden een wezenlijke bedreiging zijn gaan vormen op het terrein van de burgerlijke en politieke mensenrechten (af-luisterapparatuur, data-banken, oncontroleerbare veiligheidsdiensten).

POSITIE VAN AMNESTY INTERNATIONAL

Tegen deze achtergronden moet het optreden van A.I. worden gezien. Naar doelstellingen en mentaliteit is zij een loot van het West-Europese radicaal-liberalisme, altijd sterk doordrongen van ideeën van sociale rechtvaardigheid, maar in wezen nooit tegen, doch altijd binnen het bestaande bestel agerend (vanaf de Chartistenbeweging in Engeland tot aan de PPR hier te lande). Zij recruteert haar aanhang vooral onder de radicale jongeren van de maatschappelijke bovenlaag, veel meer getraind in het internationale denken dan hun leeftijdgenoten uit de arbeidende bevolking. Dit wordt nog benadrukt door een zekere talenkennis, die het werk van A.I. nu eenmaal vereist. Ook al ligt dit geenszins in de bedoeling, A.I. blijft een organisatie met een elitaire grondslag. Deze karakteristiek wordt door de socialistische en de ontwikkelingslanden zeer zeker onderkend, al zal men vaak niet onsympathiek tegenover heet positiefgerichte radicalisme van A.I. staan.

Het probleem is dan ook niet zozeer een passende organisatievorm te vinden, die de bevordering van de beide categorieën mensenrechten in haar doelstellingen tot uitdrukking brengt, als wel om de eigen leden en de publieke opinie er van te overtuigen, dat voor een werkelijke onpartijdigheid meer nodig is dan de „drie blokken-theorie” (adoptie van gevangenen uit elk der drie blokken; communistisch, kapitalistisch, Derde Wereld) en dat de angst voor politisering in zoverre nergens op stoelt, dat iedere bemoeienis voor een betere garantie van de toepassing van mensenrechten betekent dat men zich inlaat met politiek.

ORGANISATIEVORM

Hoewel geen organisatiedeskundige meen ik dat dit beginsel van gelijkberechting van de burgerlijke en politieke rechten enerzijds en de economische, sociale en culturele rechten anderzijds op de volgende wijze in de organisatiestructuur tot uiting kan worden gebracht:

Onder een Executieve, samengesteld uit vertegenwoordigers van verschillende nationale secties, zo mogelijk naar een vaste verdeelsleutel naar

geografische en politieke kenmerken der aangesloten landen (analoog aan de indeling van de commissies der V.N.), werkt een Internationaal Secretariaat, bij voorkeur gevestigd in een niet-gebonden land, bv. Zwitserland. Onder het secretariaat ressorteren twee afzonderlijke departementen elk belast met de uitvoering van het beleid op het terrein van een van de twee specifieke categorieën van mensenrechten. De bevordering van deze beide categorieën van mensenrechten zal vanzelfsprekend als doelstelling expliciet in de internationale statuten moeten worden omschreven.

De te ontwikkelen aktiemodellen onder leiding van de twee departementen kunnen variëren; zij dienen echter in ieder geval jaarlijks door de Internationale Vergadering van afgevaardigden (Council Meeting) te worden vastgesteld en goedgekeurd. De directe aktie ten behoeve van individuele slachtoffers of groepen van slachtoffers wordt door de leden gevoerd. Daarbij zal de onpartijdigheid van A.I. niet zozeer (of niet meer alleen) tot uitdrukking moeten komen in de toewijzing van adoptie of andere aktie naar de drie politieke blokken, maar eveneens naar de beide categorieën van mensenrechten. Op het gebied van de economische, sociale en culturele mensenrechten zou bijvoorbeeld aktie gevoerd kunnen worden voor gelijke salariëring van zwart en blank personeel in Zuid-Afrika, massale ontslagen zonder enige economische noodzaak of voorzieningen voor de ontslagenen, de onderdrukking van ethnische minderheden (Joden in Syrië) of de gedwongen acculturatie ervan (U.S.S.R., Zanzibar), onderwijsbeperkingen gericht tegen gelovigen in verschillende socialistische landen. Samenwerking met organen als de I.L.O. (internationale arbeidsorganisatie) en andere N.G.O.'s (niet-gouvernementele organisaties) kan nuttig zijn, indien de effectiviteit hiermede wordt vergroot. Een belangrijke taak van A.I. is ook haar invloed te gebruiken bij de V.N. om de vorming van internationaal recht op dit gebied te bevorderen. Om overigens niet te vervallen in irreële detailkritiek zal alleen aandacht geschonken moeten worden aan gevallen van moedwillige en grove schending van economische, sociale of culturele rechten, zoals in geval van slavernij of dwangarbeid. Ook nu heeft A.I. als richtlijn het minimum van één jaar gevangenisstraf bij het adopteren van gevangenen om gewetenswille.

Boekbesprekingen

Dr. H. H. Rosin, 'Missio Dei': an examination of the origin, contents and function of the term in Protestant missiological discussions. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden 1973. (engelse vertaling van nederlandse uitgave 1971).

De aanleiding tot deze publicatie is een verzoek geweest van de Studiegroep Oecumenische Evangelisatie aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie te Leiden.

De studiegroep constateerde bij haar werk een toenemend gebruik van de term 'Missio Dei'. Zij ging ook zelf dit concept hanteren. Al doende rezen er echter steeds meer vragen en problemen. Het bleek namelijk dat de uitdrukking door de verschillende auteurs niet op eenzinnige wijze werd gebruikt. Tenslotte rees zelfs de vraag: is de term op den duur wel houdbaar?

Om het antwoord hierop te vinden achtte men een diepergaande, kritische literatuurstudie noodzakelijk. Het Missiologisch Instituut van Leiden vond dr. H. H. Rosin bereid een studie in die richting te ondernemen.

Het resultaat is een kort (44 pag., waarvan 12 pag. voetnoten), maar indringend werkje over het ontstaan, gebruik, interpretatie en veranderingen in het 'Missio-Dei'-begrip in de protestantse zendings-theologische discussie.

De studie baseert zich voornamelijk op bronnen uit de archieven van de Wereldraad van Kerken te Genève. Zij omvat vier hoofdstukken: Taalkundige overwegingen (I), Willingen 1952 en de genesis van de term 'Missio Dei' (II), Interpretaties en modificaties (III) en 'Slotsom en open vragen' (IV).

Bij zijn 'Taalkundige overwegingen' merkt de auteur op dat het alleen gaat over het gebruik van de latijnse term, of juist nog de combinatie van de twee latijnse woorden 'Missio' en 'Dei'. De uitdrukking schijnt wel een bemiddelende functie gehad te hebben om het duitse 'die Mission Gottes' (Gottes Mission) en het engelse 'God's mission' op dezelfde golflengte te houden. Een bespreking van deze begrippen was daarom ook onvermijdelijk.

Hoofdstuk II gaat over de rol die de wereldzendingsconferentie van Willingen bij het ontstaan van de term gespeeld heeft. Ofschoon hij in de gedrukte documenten van Willingen geen enkele keer voorkomt, moet de oorsprong ervan toch gezocht worden bij deze in 1952 gehouden conferentie van de Internationale Zendingsraad. Het was K. Hartenstein die de term 'Missio Dei' heeft geïntroduceerd. Hij deed dit echter juist in een beschouwing over de Willinger Conferentie (Theologische Besinnung 1952). De conclusie lijkt daarom voor de hand te liggen: de beslissende aanleiding voor het verschijnen van de term 'Missio Dei' moet gezocht worden in de uitspraken van Willingen. Het gebruik van de engelse uitdrukking 'God's mission' en de trinitarische fundering van de zending door de conferentie kunnen er automatisch toe hebben geleid.

Uitvoering gaat dr. Rosin dan in op de niet onbelangrijke nuanceverschillen die bij de

interpretatie van het begrip 'Missio Dei' kunnen optreden (actieve of passieve zin van de genitivus 'Dei'). Aanvankelijk lag de klemtoon nog eenzijdig op 'Dei'. Dit bleek nodig om 'zending', een loslopend woord, dat door iedereen (maar vooral door 'Kerk en Zending') buitgemaakt kan worden — weer aan zijn oorspronkelijke auctor en possessor te verbinden' (Rosin, p. 20).

In zijn uitleg van de Willinger ontwerpdocumenten geeft Hartenstein er, sprekend over de 'missio Christi', haast ongemerkt een meer actieve klank aan. Deze is volgens Rosin niet te verklaren uit de overwegend 'passieve' betekenis van 'missio' in de traditionele trinitarische terminologie.

Er hebben dus ook nog andere factoren in meegespeeld. Hoe dan ook, we hebben hier duidelijk te maken met een poging tot nieuwe vulling van het belangrijke woord 'missie'.

Een beslissende fase in het verspreidingsproces van de term wordt ingeluid door het werk van G. F. Vicedom: *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission I*, 1958. Voor het eerst wordt in dit boek de latijnse term uitputtend en systematisch gebruikt en in omloop gebracht. Vicedom maakt hem tot hoeksteen van zijn missiologie.

In hoofdstuk III gaat de auteur verder in op de hierop volgende interpretatie en modificaties van de term. Er komen duidelijke accentverschuivingen naar voren. Deze ontwikkeling lag eigenlijk gewoon voor de hand. De grammaticale dubbelzinnigheid van de term gaf hiertoe al aanleiding voordat zijn verspreiding begon. Na Vicedom krijgt bij vele theologen een in Willingen niet opgelost probleem weer de volle aandacht: 'God's mission', of Gods oordelend en bevrijdend handelen in de geschiedenis van mensen en naties. Kennelijk gaat het dan over het hete hangijzer: de directe lijn tussen evangelisatie en politiek of het historisch karakter van de christelijke zending.

De discussies hierover worden voortgezet in New Delhi (1961) en Mexico City (1963). In Bossey, waar een 'Enlarged Meeting of the Working Committee' werd gehouden (1964), kwam men tot een reeks stellingen over het thema 'God in History'.

Rosin spreekt dan van een 'nieuwe' betekenis van het 'Missio Dei'-begrip. Men raakt hierbij vervreemd van de 'klassieke' betekenis (die van Hartenstein en Vicedom). Een apart aandeel in deze discussies heeft J. C. Hoekendijk gehad sinds 1966. In de 'Anhang' bij zijn werk 'Kerk en Volk in de duitse Zendingwetenschap' heeft hij, volgens Rosin, op indrukwekkende wijze 'Missio Dei' in het geheel van zijn gedachtengang geïntegreerd (p. 32). Hoekendijk ziet de term 'als eine abgekürzte Formel für dieses Handeln Gottes, dass Geschichte macht . . .' De nadruk valt bij hem op 'Dei'. Daarnaast is 'Missio Dei' echter ook een term waarvan de betekenis niet vaststaat, maar door de context telkens opnieuw bepaald wordt. Tegelijk maakt Hoekendijk hierbij een behartenswaardige opmerking, die vele missiologen en kerkmensen ernstig tot nadenken zou moeten stemmen: met de meeste van de traditionele definities, die zo precies op een zeer specifieke manifestatie van de 'Missio Dei' afgestemd waren is nauwelijks nog iets aan te vangen.

Rosin besluit zijn studie met 'Slotsom en Open vragen' (IV). Hij wijst hier op een,

eveneens in 1966, geschreven paper van Hoekendijk: 'Notes on the Meaning of Mission (ary)'. Deze wijst hierin op een noodzakelijke aanvulling op het 'klassieke' Missio Dei-begrip van Hartenstein-Vicedom. Wat bij hen ontbreekt is het toekomstaspect van de zending, het opdoemen van een horizon, waarvan God in de bijbelse wereld- en geschiedenisopvatting ook de uitvoerder is. De theologen die dit zelfde naar voren brengen middels de 'participatio-gedachte' (missio ecclesiae betekent slechts een deelnemen aan de actio Dei in de wereld) krijgen daarbij een waarschuwing. Missio Dei kan niet op nogal on-bijbelse wijze gereduceerd worden tot een vage stelling over Gods handelen in tijd en ruimte, waarbij de figuur van Jezus Christus slechts toevallig op het toneel verschijnt. Zo gemakkelijk is Christus' weg op aarde inderdaad niet in het ene of andere geschiedenischema op te lossen. Evenals bij J. Amstutz in zijn werkje 'Kirche der Völker' valt op het eind hier ook, merkwaardig genoeg, het woord 'nuchter'. De 'Vision des nüchternen Missionars unserer Zeit' van Amstutz verschilt echter nogal van de aansporing van Rosin om 'als christenen nuchterder te oordelen', d.w.z. om, zonder toe te geven aan de door hem gesignaleerde vervaging van de bijbelse 'Missio Dei'-gedachte de hen opgedragen verschillende en steeds wisselende 'missiones' uit te voeren.

Met zijn studie levert dr. Rosin een niet gemakkelijke, maar zeer spitse analyse die een welkome bijdrage betekent tot de verheldering van een nogal ingewikkeld probleem op missiologisch terrein. Het is niet onmogelijk dat voor sommige haastige praktici dit werkje zal overkomen als een overbodige academische, d.w.z. alleen voor vakgeleerden interessante publicatie.

Het is bepaald geen gemakkelijke materie en zeer zeker geen panklare maaltijd, die even snel tussendoor genuttigd kan worden. Dit neemt niet weg dat dit soort studies broodnodig zijn; zeker in een tijd waarin veel van wat zo lang als vanzelfsprekend werd aangenomen plotseling minder vast schijnt te staan dan werd verondersteld. Anderzijds betekent zo'n studie ook een waarschuwing voor hen, die menen dat de huidige onzekerheid kan worden opgelost door het introduceren van een nieuwe term of begrip, die als een soort magische slogan of passe-partout de bestaande impasse kunnen doorbreken. Om van het vertalen van de nieuwe inzichten naar het niveau van een doorsnee christenmens nog maar niet te spreken.

J. M. v. Engelen

Mission au temps des révolutions. Rapports, échanges et carrefours de la XLII^e semaine de missiologie de Louvain 1972. Desclee de Brouwer 1972, 204 pp.

De „missiologische week” van Leuven van 1972 — mijn excuses dat dit boek nu pas besproken wordt — hield zich bezig met de vraag, welke houding „de missie” heeft aan te nemen „au temps des révolutions”. Deze formulering duidt aan, dat het veelbesproken onderwerp „revolutie” niet ontsproten is aan een of andere voorkeur, maar aan „de missie” a.h.w. wordt opgedrongen door de tijd waarin wij leven.

Zoals gewoonlijk is ook in dit verslagboek veel interessant materiaal bijeengebracht; het is verdeeld onder twee hoofden: „Analyses” en „Rapports d'orientation”. De

eerste afdeling omvat de volgende lezingen: Un monde en révolution? (M. Chéza); La ville, creuset des révolutions (Liliane Voyé); Cultures révolutionnaires (M. Jarret-Kerr); voorts „case-studies” over Latijns Amerika (A. Sapsezian), de Moslimse landen (M. Lelong); francophoon West-Afrika (R. Isaac); Angola en Mozambique (J. Sanches) en Japan (G. Boudreault).

In de tweede afdeling vinden we stukken over Evangile et Révolution (een N.T. ische studie; H. Bruston); La doctrine pontificale sur la violence et la révolution de Léon XIII à Jean XXIII (R. van der Gucht); Les églises devant la révolution, aujourd'hui (J. Masson); Valeurs de la non-violence (J. Goss-Mayer) en Le rôle actif du pasteur dans la Révolution (G. Gaudrault).

Na ieder stuk worden een aantal hoofdpunten uit de discussie gememoreerd, terwijl aan het eind J. Masson in een kort stuk „Conclusions” voorzichtig tracht, in de verschillende gedachtengangen en standpunten enkele hoofdlijnen aan te wijzen.

Over de vraag wat onder „revolutie” moet worden verstaan, was kennelijk tevoren geen afspraak gemaakt. De vraag van het geweld bleek ook hier een der moeilijkste te zijn. Wanneer men enerzijds leest, hoe in Angola en Mozambique de missie officieel gelieerd was aan de Portugese politiek, en anderzijds, hoe in Latijns Amerika de beweging van „Christendom voor het socialisme” zich opstelt, heeft men een indruk, hoe uiteenlopend de posities in de R.K. kerk momenteel zijn. Overigens beperkt de blik in dit boek zich niet tot de R.K. kerk: onder de sprekers waren er enkelen die tot andere kerken behoren en in het uitstekende stuk van J. Masson „Les églises devant la révolution, aujourd'hui” wordt veel aandacht gegeven aan de Wereldraad van Kerken. Mijn eindindruk: wanneer de kerken zich losmaken uit het eeuwenlange bondgenootschap met de heersende machten, betreden zij een weg in onbekend terrein en komen zij te staan voor problemen, waarop zij de antwoorden niet klaar hebben. Maar zij kunnen die onmogelijk uit de weg gaan.

Een bibliografie, over het algemeen van literatuur niet ouder dan 1970, besluit het boek, maar die literatuur is slechts een selectie uit een „oceaan” van publicaties over het onderwerp ...

E. Jansen Schoonhoven

Gottfried Oosterwal, Modern Messianic Movements. As a theological and missionary Challenge. Institutes of Mennonite Studies, U.S.A. 1973.

Van „valse profetie” tot „preparatio evangelica”.

„Men denkt in de protestantse theologie (i.v.m. de noodzakelijkheid van een Prolegomena, voorafgaande aan een geloofsleer) aan de structuur en behoeften van de menselijke existentie, aan de menselijke „Geschichtlichkeit”, aan de gerichtheid van de mens op een utopische toekomst”. H. Berkhof, Chr. geloof. Nijkerk 1973, p. 3. Met dit citaat worden we midden in ons probleem geplaatst, waarover Gottfried Oosterwal zijn „Modern Messianic Movements”, met als ondertitel „— As a

theological and Missionary Challenge” schreef (Institutes of Mennonite Studies, U.S.A. 1973).

Dit geschrift, beknopt, in vaak lapidaire stijl geschreven, zal diegenen wakker schudden, die meenden, dat de traditionele religies (vroeger „primitieve godsdiensten” genoemd, en zo wijd verbreid ook wat de kenmerkende trekken betreft, dat men in feite van een „wereldreligie” zou moeten spreken) op sterven na dood zouden zijn. Het tegendeel is een feit en opmerkelijk is hierbij, dat vele van deze religies zich blijken toe te spitsen in de zgn. messianistische heilstaatsbewegingen, die onder een grote verscheidenheid van namen en omschrijvingen bekend zijn.

In grote mate verwarrend is hierbij het enorm aantal publicaties, vaak met eigen terminologie. Nagenoeg alle menswetenschappen hebben er zich mee bezig gehouden, er *hun* stempel op gedrukt, daarmee de verwarring nog vergrotend. Zodra men vele volken en hun bewegingen in één omschrijving gaat betrekken is generalisatie onvermijdelijk, en dat leidt dan weer onherroepelijk tot ongenueanceerde uitspraken, die sommige bewegingen raken, langs anderen heen schampen, ze onrecht doen of volkomen misplaatst ze onder dezelfde noemer brengen.

Oosterwal begint met de zin: „De contemporaine geschiedenis is „in grote mate de geschiedenis van de opkomst en de groei van nieuwe religies en messiaanse bewegingen”. (p. 7)

Men vraagt zich af of de schrijver hierbij de enorme en zich steeds uitbreidende invloed van het communisme over het hoofd ziet, of, en dat ligt meer voor de hand, dat hij deze grote stroming met haar holistisch karakter, beschouwt als gesecculariseerde utopie. Uit Afrika noemt hij evenwel c.a. 6000 bewegingen, waarmee hij waarschijnlijk *alle* zgn. independent churches bedoelt, maar Bengt Sundkler, om maar één auteur te noemen, heeft pas aan de tweede druk van zijn „Bantu Prophets ...” (1e 1948, 2e 1961) een aparte rubriek „Messianic Churches” toegevoegd. Lang niet alle bewegingen daar zijn derhalve messiaans. Maar dit neemt niet weg, dat het aantal over heel de wereld enorm groot is. Honderden bewegingen komen voor in Z.O.-Azië, waarbij die in Japan, ondanks het feit dat het behoort tot de technisch hoog-ontwikkelde welvaartstaten, zeer opvallend zijn. — Dat ze onder de aanhangers van alle grote godsdiensten voorkomen, werd reeds door ons signaleerd in 1954, en dit blijkt eerder uitgebreid te zijn dan te verminderen. Oosterwal kon slechts enkele grote lijnen trekken en hij trok die vanuit het standpunt van zending en theologie. Hierbij werden door hem de achterliggende motieven gerubriceerd opgesomd, waarbij alle menswetenschappen aan het woord komen, en niet het minst de ideologische, zoals die te vernemen zijn van de kant van Marxistische schrijvers, die in de bewegingen voorlopers zagen van maatschappijkritiek of van opkomend nationalisme, gericht tegen het kolonialisme en neo-kolonialisme. Echte informatie verschafft Oosterwal na een vrij grondige literatuurstudie, en van een door hemzelf waargenomen „Cargo Cult” aan de Mamberamorivier in het vml. Nw. Guinea. Hij stelt dan:

- Alle bewegingen hebben de kern van de zaak met elkaar gemeen.
- Ze hebben een creatief centrum of persoon als dynamische stuwende kracht.
- Ze vertonen nagenoeg alle eschatologische trekken, en hun uiteindelijk doel is:

de heilstaat, vrede en eenheid. Dit laatste is zeer opmerkelijk, omdat hier eigen identiteit en absoluutheid, van cultuur en land wordt opgevoerd.

Dit „eenheidsideaal”, waarbij omliggende nabuurlvolken, (altijd vroegere vijanden) zullen participeren komt lang niet altijd duidelijk naar voren. Soms te vergelijken met een „voetnoot” bij de tekst, die uit de „kernidealen” bestaat. Misschien kan men beter zeggen, dat het als vanzelfsprekend wordt aanvaard.

Nadat reeds in 1954 was aangetoond dat de elementen voor de Messiaanse of soteriologische bewegingen oeroud ergoed was (in de diss. van steller dezès) bouwde Jochen Margull in zijn „Aufbruch zur Zukunft” (1962) daarop voort. Toen was reeds aangetoond, dat de bewegingen *niet* in de eerste plaats anti-acculturatie van aard waren, hoewel die elementen nooit ontbreken. Ze lagen veel dieper verankerd in de religie van het betrokken volk. In 1972 (engelse vertaling en bewerking van 1954) werd dit verder uitgewerkt. Helaas vermeldt Oosterwal Margull (theoloog) niet, noch de uitgave van 1972.

Wanneer hij dan ook vaststelt, dat de bewegingen in feite religieus van karakter zijn, had hij hierbij I. S. Kijne kunnen citeren, die reeds vóór 1930 dit vaststelde voor de bewegingen op het vml. Nw. Guinea. Dit neemt evenwel niet weg, dat hij in kort bestek veel informatie verschaft en wel uit een bepaalde gezichtshoek. Dat b.v. de houding van zending en theologie in de loop der jaren gewijzigd is, en ook zijn eigen standpunt een Copernicaanse wending heeft ondergaan, blijft van belang. (vgl. lit.lijst „Oosterwal” A Cargo-cult in the Mamberamo Area” (sub. 9)).

De beoordelingen van de kant van zending en theologie waren als regel negatief. „Valse profeten”, „bedriegers” etc. waren de kwalificaties en Oosterwal citeert de bekende Nida: „... de bewegingen zijn de grimmige bewijzen van een stervende cultuur” (p. 21) en Beyerhaus: „... ondanks alle pogingen is het nimmer aangetoond, dat messiaanse bewegingen buiten contact met het christendom hebben plaatsgehad” (ibid.). Als een consequentie van dit historisch totaal onhoudbare standpunt (vgl. diss. 1954, en 1972 van steller dezès en de daar geciteerde bronnen) tekende Oosterwal de uitspraak op „de bewegingen zijn diabolische pogingen om Jezus Christus te vervangen of te imiteren om hiermede het „Skandalon” van het kruis te elimineren” (ibid.).

J. J. van Oosterzee schreef echter c.a. 1860 „er heerst in het heidendom een sterke Christologische trek” (diss. F.C.K. 1972, 263). Oosterwal pleit voor een holistische aanpak, hierbij aansluitend bij het ongedifferentieerd karakter van de traditionele culturen en stelt dat de westerse theologie van dit standpunt moet leren, wil ze relevant haar missionaire opdracht vervullen. Om de bewegingen zonder te forceren onder één noemer te brengen acht hij, en terecht o.i., nutteloos. Op grond van de opgedane informatie komt hij tot de volgende slotsom: „De volgende elementen zijn kenmerkend voor de bewegingen: I. De intieme relatie met God. II. Een nieuwe broederschap (fellowship), die geografische en racistische grenzen negeert. III. Een boodschap van hoop en zekerheid.”

Kritiek uit hij, wanneer hij wijst op het risico van een te eenzijdige nadruk op de komst van de heilstaat, c.q. wederkomst van Christus. Dit leidt namelijk tot teleurstelling, frustratie, zo geen wanhoop. Als Adventist weet Oosterwal daarvan als

insider de consequenties, hoewel in streken waar de Adventisten domineren, het aantal bewegingen (post-christelijke dus) niet groter is dan elders, of ook zelfs onder aanhangers van de R.K. Missie.

Sociaal-economische utopieën hebben ditzelfde effect. De algemene „nuchtere”, dus wetenschappelijke conclusie is dan: „De Messiaanse bewegingen hebben positieve maar ook negatieve aspecten, ze bevatten waarheid, maar ook bedrog. Ze zijn derhalve tegelijkertijd *preparatio evangelica, vehiculum evangelicum*, maar ook *impedimentum* (belemmering) *evangelicum*. Zij houden het christendom een spiegel voor, maar zelf ook hebben ze de reflectie van die instantie nodig. Want... hoewel er veel bedrog en verdraaiing van het christelijk geloof onder voorkomt (d.w.z. de post of synchroon-christelijke, K.) zijn er veel bewegingen, die in de richting van Christus wijzen, en wanneer dat het geval is kunnen ze worden beschouwd als Gods instrumenten, niet ongelijk aan het Paulinische concept van de pädagogos (tuchtmeester)” Gal. 3 : 24, 25) — „(een soort begeleider totdat Christus kwam” ib. Groot Nieuws).

Tot zover de rijke inhoud van deze uitgave, die tot nadenken stemt en een wegwijzer wil zijn in het labyrint van de studies over dit onderwerp. De grote vraag is nu: denken de christenen uit de „heidenen” er ook zo over? En wanneer ze hiermee instemmen, zullen ze dan niet een stap verder gaan? Het is namelijk een opmerkelijk feit, dat de levenssfeer van de volken van de derde wereld een veel nauwere relatie met die van de bijbel vertoont dan de door het Helenisme beïnvloede West-Europees-Amerikaanse.

Hun jonge theologen, opgeleid en geïnstrueerd vanuit richtlijnen van de westerse theologie, nemen vaak een zeer rigoreuze houding aan en zijn dikwijls uiterst negatief wanneer het hun eigen traditionele cultuur betreft. Zodra evenwel de oudere generatie medezeggenschap krijgt, b.v. in de zelfstandige kerken, komen andere traditionele elementen weer naar boven. De vraag is of dit zal leiden tot verdieping en integratie van die „oerelementen” of dat de laatste weer de overhand zullen krijgen. Naast secularisatie, die ook merkbaar wordt vooral in geürbaniseerde streken, zijn dit de grote vragen waarvoor men staat. Mijn vaste overtuiging is, dat het open staan voor de waarden van de traditionele cultuur, in de zin van Oosterwals studie, een grote steun kan betekenen voor hen, die het aandurven zichzelf te zijn, in de snel veranderende moderne wereld.

F. C. Kamma

J. van Raalte, Secularisatie en Zending in Suriname. H. Veenman en Zonen B.V., Wageningen.

J. van Raalte was van 1965 tot 1970 legerpredikant van de Nederlandse troepenmacht in Suriname. Hij heeft deze tijd benut om zich te verdiepen in het zendingswerk van de Evangelische Broedergemeente (Anitri, Herrnhutters of Moravische Broeders).

Deze dissertatie aan de hogeschool van Kampen handelt over het secularisatieproces in verband met het zendingswerk van de Broedergemeente.

De schrijver besteedt allereerst aandacht aan het begrip secularisatie en beperkt

zich tot een theologische omschrijving. Hij definieert de secularisatie als een veranderingsproces dat betrekking heeft op de verhouding tussen God en mens. De mens verwerft zijn eigen seculaire en menselijke existentie door de ontgoddelijking, de ontmythisering, de ontdeemonisering en de ontvoogding. Dit proces is positief te waarden wanneer het verbond met God wordt bewaard.

Dan volgt een schets van het secularisatieproces in de Surinaamse maatschappij. Van Raalte beperkt zich tot de volgende zes data: de emancipatie (de afschaffing van de slavernij), de pluralisatie (de groepen immigranten), de urbanisatie, de ontwikkeling (development), de dékolonisatie en de christianisering. Hij stelt dat het veranderingsproces op deze zes terreinen de secularisatie hebben begeleid. De secularisatie is niet bij machte zich op eigen kracht te manifesteren en is een begeleidend verschijnsel of een commutatie.

Het derde hoofdstuk besteedt aandacht aan het werk van de Gemeente tijdens de veranderingen in de maatschappij. Door prediking, onderwijs, gemeentevorming, medische zorg en sociaal-economische activiteit trachtte de Gemeente de mensen voor Christus te winnen. Uit dien hoofde heeft zij de christianisering en de ontwikkeling zoveel mogelijk bevorderd en heeft zij de slavernij en de koloniale voogdij aanvaard. Zij trachtte de negatieve gevolgen van de pluralisatie en de urbanisatie te neutraliseren.

In het laatste hoofdstuk wordt de betekenis van de secularisatie voor het missionaire handelen onderzocht. De schrijver komt dan tot de bevinding dat de secularisatie een fundamentele verzwakking van het Surinaamse „Corpus Christianum” heeft teweeggebracht. De zending heeft het heidendom willen uitroeien maar heeft niet ontdekt dat een nieuwe macht met een even totalitaire pretentie zich naast het oude paganisme stelde.

In het slot wordt een pleidooi voor een oriëntatie op deze situatie gehouden. Het zou goed zijn wanneer de Gemeente haar planning op de reële situatie zou afstemmen. De seculaire Surinaamse samenleving heeft de tendens tot secularisme en hernieuwd of nieuw paganisme.

Deze zeer schematische en rijk gedocumenteerde studie heeft een opvallende optiek op de kerkgeschiedenis van de Broedergemeente. Het zou goed zijn deze visie in de Gemeente ter discussie te stellen.

J. Vernooij

Ter inleiding

Dit thema-nummer van „Wereld en Zending” is gewijd aan enkele van de vragen die aan theologie en wereldzending gesteld worden door Nieuw China.

Er is over Nieuw China reeds een stroom van literatuur verschenen. Het wachten was echter op pogingen om in *oecumenisch* verband met deze vragen bezig te zijn. Deze vragen zijn o.a.: Welke nieuwe inzichten kunnen en moeten geformuleerd worden over het verstaan van het christelijk geloof in het licht van het Chinese experiment? Wat voor verschil maakt het voor de christelijke kerken in de gehele wereld, dat voor een kwart-eeuw ongeveer éénvijfde deel van de mensheid een gigantische poging doorworstelt om met menselijke middelen „een nieuwe mensheid en een nieuwe samenleving” tot stand te brengen, zoals de pretentie luidde en luidt. Wat heeft dat experiment in zijn hoogste prestaties en zijn diepste frustraties aan de rest van de mensheid te zeggen? Als waarschuwing en als aanmaning. Hoe doorleven de christenen in China, die alles blijven zetten op de kaart van de beloften en eisen van Jezus Christus dit experiment? Wat leren ze ervan? Hoe ervaren zij de relatie tussen de hoop op wat menselijke hersenen en handen presteren en de hoop die uitgaat van dat wat op ons toekomt in Jezus Christus? Hoe ervaren zij de spanning tussen de Chinese revolutie en de Revolutie van God, zoals die van Jezus Christus de Verzoener en de Bevrijder uitgaat? En hoe zien ze nu de consequenties van de christelijke toekomstverwachting voor het leven hier en nu?

Er is natuurlijk geen sprake van dat deze en dergelijke vragen reeds uitputtend behandeld kunnen worden. Daarvoor zou vrij en onbelemmerd verkeer met de christenen in China en met de leiders van die samenleving nodig zijn, wat nu helaas nog niet mogelijk is. Maar een begin met de bezinning op die vragen is gemaakt.

Een protestantse en een Rooms-Katholieke studiegroep hielden zich bezig met deze en dergelijke vragen. Onder leiding van dr. Arne Sovik, die vroeger in China heeft gewerkt, ontwikkelde de Lutherse Wereldfederatie

in Genève in nauw contact met de Wereldraad van Kerken een studieprogramma over Nieuw China vanaf 1971. Het bekende Rooms-Katholieke informatiecentrum „Pro Mundi Vita” in Brussel was eveneens met dit onderwerp intens bezig met deelname van vele deskundigen. In 1972 besloten deze twee studiegroepen om hun inspanningen samen te voegen en te komen tot consultaties. Van 28 januari tot 2 februari 1974 werd in Bastad, Zweden een eerste internationale, interkerkelijke consultatie gehouden, waarin deskundigen uit vele landen werden samengebracht. Er waren deskundigen in de studie van het moderne China, deskundigen in de studie van het Marxisme en op het terrein van de theologie. Het thema van de consultatie was: „Theological Implications of the New China”, m.a.w.: voor welke theologische vragen stelt het Nieuwe China ons? De consultatie van Bastad was bedoeld als voorbereiding voor een grotere oecumenische conferentie, die intussen van 9—14 september in Leuven is gehouden en waarover wij later hopen te berichten.

In dit nummer van „Wereld en Zending” nemen wij enkele stukken op van de consultatie van *Bastad*. U vindt hier de studie van Joseph Spae: „De theologie en de nieuwe Maoïstische mens”. Spae is de bekende Rooms-Katholieke theoloog-socioloog, die in Genève fungeert als verbindingsman van Sodepax, de gemeenschappelijke commissie voor „samenleving, ontwikkeling en vrede” van het Pontificaat van Rome en de Wereldraad van Kerken. Verder nemen wij uit de stukken van de Bastad conferentie op een studie van prof. James A. Scherer over de vroegere kerkelijke oecumenische relaties met de kerken in China, over de lessen van de verbreking van die relaties en — nooit kan het geloof teveel verwachten — de toepassing van die les wanneer weer contact met de christenen in Nieuw China mogelijk zal zijn.

Wij hebben echter in dit nummer niet alleen materiaal uit de Bastad conferentie opgenomen. U vindt in dit nummer ook materiaal dat uitsluitend voor dit nummer is geschreven.

Prof. R. P. Kramers, die in Leiden in de sinologie promoveerde, die jarenlang in Hongkong leiding gaf aan het bekende studiecentrum van de kerken „Tao Fong Shan” en die momenteel hoogleraar in de sinologie is aan de Universiteit van Zürich, maakte in dit jaar een reis van vele weken door China, waar hij zoveel relaties heeft en waarvan hij de taal geheel beheerst. Hij heeft er de voorkeur aan gegeven om zijn reisverhaal in de

vorm van een brief aan de eindredacteur te geven. Wij hebben die vorm op zijn verzoek onaangetast gelaten, omdat juist op die wijze het karakteristieke van dit verhaal ongerept blijft: dat het het verhaal is van een persoonlijk betrokkene; bovendien dat het het verhaal is van iemand, die na zich ingeluisterd te hebben in Nieuw China, met nieuwe aandacht vraagt: Wat hebben de volgelingen van Mao Tse-tung te zeggen aan degenen die belijden, dat ze volgelingen van Jezus Christus zijn? Een open vraag, die aandringt op antwoord.

Verder hebben wij een artikel opgenomen van drs. D. Kooiman over de spanning tussen de volgelingen van prof. Wu en ds. Wang in Nieuw China, Wu de „conformist” en Wang de „non-conformist”. Het is algemeen bekend, dat er onder de christenen in China christenen zijn die zonder hun identiteit te verliezen toch veel waarderen in Nieuw China en dat er ook non-conformisten en martelaren onder hen zijn. Wu is representatief voor de eerste groep, Wang voor de tweede. Kooiman heeft zich in de houding van die twee figuren verdiept en waarschuwt voor overhaast oordelen. Hij laat zien hoe de tegenstelling tussen deze beide figuren teruggaat op tegenstellingen en interpretatie-verschillen, die reeds aanwezig waren in de Kwomintang periode onder de Chinese christenen en die samenhangen met de spanningen tussen „fundamentalisten” en de aanhangers van de „social gospel theologie”. Kooiman’s bedoeling is tweërlei. Hij vraagt eerbied voor deze beide figuren en hij zou graag zien dat we ons onthielden van voorbarige kritiek, die toch altijd de kritiek van buitenstaanders is. Wij hopen zeer, dat dit China-nummer niet het laatste zal zijn en tevens dat het de lezers zal helpen om zich de weg te banen naar een nieuwe bezinning op de theologische implicaties van het Nieuwe China onder leiding van deskundigen, die zoals u zult merken allerminst eenstemmig oordelen, maar die toch pogen om te oordelen niet op basis van horigheid aan welke ideologie ook, maar van horigheid aan het Evangelie van Jezus Christus, zoals zij dat verstaan.

Verder nemen wij in dit nummer enkele boekbesprekingen op.

J. Verkuyl
secretaris/eindredacteur

De theologie en de nieuwe Maoïstische mens

„De Assemblee kwam tot het inzicht dat de christenen de ontwikkelingen in China moeten leren begrijpen, nu de Volksrepubliek op geheel nieuwe wijze deelneemt aan het wereldgebeuren en zag de noodzaak in van 'openheid van contact' tussen de christenen van China en die van andere landen, 'al naar mate en op het moment dat de christenen van China daarmee een begin zouden maken'.

Er werd op aangedrongen de Chinese gedachtenwereld te leren begrijpen in het kader van de dialoog met aanhangers van levende godsdiensten en ideologieën in geheel Azië. Tevens wilde men komen tot een theologische en ethische bezinning over de verandering van de Chinese maatschappij en de gevolgen daarvan voor andere maatschappijvormen.” (EPS, 17 januari 1973, p. 9–10, in een verslag van de Conferentie van de Wereldraad van Kerken te Bangkok in januari 1973 over 'Salvation Today' – 'Bevrijding in deze tijd').

I. EERSTE INDRUKKEN:

De nieuwe Maoïstische mens en de vooruitgang

Het is interessant en noodzakelijk om in het kort een overzicht te geven van de theorieën die ten grondslag liggen aan de belangrijke ontwikkelingen op economisch terrein en in de menselijke verhoudingen, waar recente bezoekers aan China door worden getroffen.

De Maoïsten zijn het ten enenmale oneens met de kapitalistische opvatting over de ontwikkelings-economie en de aard van de 'ideale mens'. Zij zijn van mening dat de economische ontwikkeling een integrerend onderdeel vormt van een centraal plan dat van onderaf wordt uitgevoerd, namelijk in de agrarische communes. In China wordt de besluitvorming gedecentraliseerd, tenminste tot op zekere hoogte, maar de voornaamste gezagsuitoefening blijft in wezen in handen van de regering.

De Maoïsten geloven dat de bevolking tot materieel welzijn moet worden gebracht door de mensen tot grotere ontwikkeling te brengen. Ze moeten

worden aangemoedigd om zich bewust te worden van hun scheppend vermogen. Verder legt men er de nadruk op dat dit moet gebeuren op een basis van gelijkheid; alle mensen moeten gezamenlijk tot groter welzijn komen en niemand moet economisch of cultureel achterblijven. Zij verwerpen het proces van een langzaam doordruppelen van bovenaf evenzeer als een sterke nadruk op motieven van winstbejag en efficiëntie als criterium, waardoor de enkelingen zouden worden bevoorrecht ten koste van de velen. Dat is tenminste de officiële leer zoals we opmaken uit onlangs verschenen boeken over China, gepubliceerd zowel door communisten als door objectieve waarnemers uit het buitenland.

De Maoïstische economen blijven van mening dat in het kapitalistische stelsel de mens nog steeds als werktuig wordt gebruikt. In hun geval echter wordt, naar zij beweren, de nadruk gelegd op een verandering van de denkpatronen, op de vorming van nieuwe idealen – in één woord op het scheppen van een communistisch ideaal-type mens, wiens aandacht niet in de eerste plaats gericht is op zichzelf maar op de massa. Zij geloven dat de maatschappelijke vooruitgang wordt bevorderd door een eind te maken aan specialisatie en bureaucratie en door de verdorven tendensen uit te roeien, die zij vaak in verband brengen met het bestaan van experts, technici en bureaucraten, die, naar zij zeggen, de massa manipuleren. Zij geven er de voorkeur aan voort te gaan met de transformatie van de mens, zelfs ten koste van economische groei. Zij weigeren economische ontwikkeling ten koste van een scheiding tussen werkgevers en werknemers, intellectuelen en arbeiders, rijkdom en massale armoede. In communistisch China is veel energie aangewend om zelfzucht uit te roeien. De nadruk is gelegd op het ontwikkelen van een reusachtig reservoir van enthousiasme, energie en creativiteit, d.w.z. om de massa actief te doen deelnemen aan de besluitvorming. Het schijnt dat dit speciale kenmerk van de Chinese maatschappij, waarvan men getuige is in (geselecteerde?) communes, de grootste indruk maakt op buitenlandse bezoekers.

Mao Tse-tung's filosofie 'verwerpt in beginsel de vrede die aanleiding zou geven tot een decadente, platvloerse levenshouding . . .'. Vrede, beweert hij, is de vrucht van strijd. De strijd brengt nieuwe talenten tevoorschijn, nieuwe kennis en een nieuwe saamhorigheid. Mao gelooft verder dat elke burger zich in de eerste plaats moet wijden aan de massa

in plaats van aan zijn eigen belangen te denken. Niemand mag belust zijn op materieel voordeel, op macht, positie en persoonlijke glorie. Een niet-zelfzuchtig mens aanvaardt kritiek en suggesties van anderen; hij is het tegenovergestelde van het bureaucratische type. Men kan geen bewondering hebben voor een zelfzuchtig mens. Vandaar dat de bereidheid tot hard werken wordt aangemoedigd, terwijl men minachting heeft voor een aansporing daartoe in materiële vorm. Ware bekwaamheid is het gevolg van actieve participatie. Vandaar dat de intellectueel werkelijke kennis verwerft als hij meedoet met de arbeiders op hun eigen arbeids-terrein. Dit alles houdt in dat er wordt afgerekend met oude waandenkbeelden en opvattingen die werden gekoesterd. De onbaatzuchtige mens is altijd bereid deel te nemen aan levendige politieke discussies. Hij is een gedisciplineerd maar ook een vrij mens, gekenmerkt door 'eenheid van wil' en een gezonde geest. Onder verwijzing naar wat we over het werk hebben gezegd, kunnen we er nu aan toevoegen dat 'wetenschap' het resultaat is van een gezonde mengeling van theorie en persoonlijke ervaring.

De woorden 'discipline' en 'eenheid van wil' nemen een belangrijke plaats in in de woordenschat van Mao. Van ieder wordt verwacht dat hij zelfstandig zal nadenken over de dingen en niet afhankelijk zal zijn van anderen. Dit proces, ook doorgevoerd op nationaal en internationaal niveau, schijnt de mensen – en China – te bevrijden.

Buitenlandse waarnemers hebben opgemerkt dat maatschappelijke verschillen bijna zijn geëlimineerd, zelfs zo dat er antropologisch gezien tenminste weinig verschil is tussen stads- en plattelandsbewoners, tussen geestes- en handenarbeid, fabrieks- en landarbeiders. Men krijgt de indruk dat een weloverwogen poging wordt ondernomen om de 'universele mens' in het aanzijn te roepen. In zekere zin zijn er bepaalde aspecten in het denken van Confucius die hetzelfde beogen en men verbaast er zich niet over dat er een duidelijk element van continuïteit is met het verleden. Het is onbillijk China's ontwikkeling alleen te beoordelen naar zijn economische prestaties, zoals de Japanse geest gemakkelijk zou kunnen wensen. De Maoïstische ideologie beklemtoont met nadruk dat niet in de eerste plaats wordt gestreefd naar arbeidsproductiviteit, maar naar een maatschappij van waarlijk vrije mensen die intelligent reageren op hun omgeving en – wat het allerbelangrijkste is – die gelukkig zijn. Het is op dit

moment niet zeker hoe de Chinese volksmassa's bestudeerd kunnen worden vanuit het oogpunt van hun geluk. Men heeft tenslotte de indruk dat geluk en een behoorlijke mate van individuele vrijheid samengaan. Maar er schijnt vrij nauwkeurig te kunnen worden aangenomen dat het huidige China aan meer miljoenen mensen een gezondere levensopvatting biedt dan dat met het vroegere China het geval was.

Ofschoon we niet weten tegen welke prijs aan mensenlevens en gebroken harten de huidige situatie werd tot stand gebracht, is het duidelijk dat in de laatste twintig jaren China een merkwaardige economische vooruitgang heeft geboekt. Bezoekers aan het land vinden er nu geen uitgehongerde miljoenen, er liggen geen bedelaars te sterven op straat zoals we ze in de jaren dertig zagen.

De invloed van China op de ontwikkelingslanden neemt met de dag toe. Op de een of andere wijze is men geloof gaan hechten aan de opvatting dat China in staat was door eigen inspanning vooruit te komen zonder de prijs te hoeven betalen die de kleine ontwikkelingslanden nu betalen aan de rijkere landen van de wereld.

Het Chinese voorbeeld is speciaal merkbaar op onderwijsgebied. Stadskinderen en veel kinderen uit plattelandsgemeenschappen worden toegelaten tot middelbare scholen. Er wordt een eind gemaakt aan het alfabetisme, ook al blijven universitair afgestudeerden een zeer selectieve groep. Onder 'scholen' worden ook verstaan studiegroepen, georganiseerd door communes, zelfs door het leger, en er is vrijwel geen leeftijds-grens voor de studenten die er aan deelnemen.

Ik zal niets zeggen over China's vooruitgang in industriële productie, evenmin over zijn pogingen om een kernmogendheid te worden of over zijn expansiedrang, bijvoorbeeld in Afrika.

Als wij mogen afgaan op pas verschenen rapporten maakt China heden ten dage een tweede ideologische revolutie door. Het zal voor iedereen duidelijk zijn dat het moeilijk blijft de betekenis ervan op de juiste waarde te schatten, maar de invloed ervan zal zeker merkbaar zijn, zelfs op hinderlijke wijze, in de aangrenzende landen en over de gehele wereld. Ik heb daar voorbeelden van gezien in Thailand en Afrika op mijn reizen in 1972 en 1973.

Het zal noodzakelijk zijn zoveel mogelijk inlichtingen te verzamelen over 'de Chinese ideale mens'. Op de een of andere wijze zal dit moeten ge-

schieden overeenkomstig de opvattingen van de Chinezen, niet die van het buitenland. Wij zouden graag bewijzen willen zien van vooruitgang en ontwikkeling zonder déhumanisatie, van gelijkheid zonder oppressie, van gehoorzaamheid 'aan de massa's' zonder opoffering van die elementaire mensenrechten zonder welke 'geluk' niet meer is dan een waardeloze schijnvertoning. Vandaar dat de christen-onderzoeker wellicht enkele vragen zou willen opwerpen:

(1) Kan het Maoïsme serieus als model dienen voor economische ontwikkeling? Zo ja, tegen welke prijs als het gaat om vrijheid en initiatief, zowel in het persoonlijke als in het collectieve vlak?

(2) Is de Maoïstische 'ideale mens', nog grotendeels agrarisch, niet aangetast door de vervreemding die zo duidelijk aanwijsbaar is in een technologische cultuur? Is het bijvoorbeeld waar dat geestesziekten veel minder voorkomen in China dan, laten we zeggen, in Japan of de Verenigde Staten? Zo ja, waarom?

(3) Welke oplossing vindt de ideale mens in China voor zijn relatie tot de technologie en de machine? Wat verstaat men onder 'efficiency'?

(4) Worden door de psychologische gelijkschakeling niet in de aller-eerste plaats alle inventiviteit, enthousiasme en vreugde gedood? Een onlangs vertoonde Italiaanse film over het leven in China heeft grote ergernis gewekt bij de Chinese regering. Waarom?

(5) In 'The New York Times' van 8 november 1973 doet Robert Keatley verslag van 'Spanningen achter de façade in China'. Hij noemt het feit dat de leiders weer bepaalde privileges voor zichzelf opeisen; het ontbreken van overleg tussen kader en massa; speciaal het dilemma van het leiderschap:

De leiders zouden aan de grote massa (arbeiders, studenten, boeren en soldaten) de vrijheid kunnen geven veranderingen aan te brengen waar zij dit nodig achten – en zo de bureaucraten dwingen zich aan hun wil te onderwerpen. Toch zou dit een totale ineenstorting van het gezagsapparaat kunnen betekenen, waardoor men de macht niet meer in handen zou hebben. De mogelijkheid van ernstige moeilijkheden bestaat inderdaad. Het roept vragen op naar de toekomst van China, in het bijzonder als er onvermijdelijke veranderingen in de leiding ontstaan.

Misschien weten we het antwoord op deze vragen niet. Maar wij zullen uiteindelijk – misschien al vrij spoedig – tot de ontdekking komen, dat wat het Maoïsme 'de ideale mens' noemt, misschien, op mysterieuze wijze, een mens is die opgroeit tot 'de wasdom der volheid van Christus', waarvan Hij het hoogste voorbeeld is. Als dit het geval is, moeten we kritisch en welwillend een zekere mate van humanisme bekijken, die gunstig afsteekt bij China's verleden en wijst op de actieve aanwezigheid onder zijn 800 miljoen inwoners van die 'Christus homo ille orbe terrarum diffusus – van die ene mens Christus, die overal onder de mensen aanwezig is'. (Augustinus, In Psalmis 85 et 122)

Het zoeken naar Christus in China vereist een bijzonder meevoelen en ootmoed van de zijde der christenen.

II. VOORONDERSTELLINGEN BETREFFENDE DE NIEUWE MENS:

Schematische opzet voor theorie en praktijk

Ik zou graag enkele opmerkingen willen maken alvorens een beeld te schilderen van de nieuwe mens met zijn verschillende facetten en te bespreken wat dit mogelijkwerwijs theologisch zal inhouden:

(1) Het gaat mij er niet om vast te stellen hoe de Nieuwe Mens, zoals die voorkomt in de geschriften die ons ter beschikking staan, zich verhoudt tot de bestaande werkelijkheid die deze geschriften al of niet weergeven. Ik houd me bezig met het beeld van de Nieuwe Mens – een *ontologische* benadering; niet met de objectieve waarde van dat beeld – een *ontische* benadering. Het ligt voor de hand dat ik niet zonder meer verwerp dat er een innerlijke relatie bestaat tussen beeld en werkelijkheid. Ik moet inderdaad hopen dat het beeld ten diepste weergave is van de werkelijkheid, hetgeen, als het waar zou zijn (wat ik op dit moment niet voor mezelf kan vaststellen) de uit een analyse van dat beeld getrokken theologische conclusies aanzienlijk zou versterken.

(2) Het beeld dat een vijfde deel van de mensheid als ethnische en politieke eenheid op de wereld projecteert is een theologisch feit van de hoogste importantie, waar christenen aandacht aan moeten besteden en waaraan een theologische betekenis kan en moet worden gehecht.

(3) Wij behoeven de spanningen binnen de Chinese maatschappij niet te ontkennen. Het theologisch gezond verstand zegt ons dat de Nieuwe

Mens in China verlossing – bevrijding – nodig heeft en dat de Heer Jezus Christus de enige ware Verlosser is. Het punt waarom het gaat is of, in gedaantes die het westerse christendom niet kent, Christus niet bezig is de Nieuwe Mens van China te vervormen om hem beter voor te bereiden tot het bereiken van ‘de wasdom der volheid van Christus’ in het individu, in de natie en in de wereld. Deze mogelijkheid legt de toekomstige basis voor een ‘geestelijke’ rol die het nieuwe China, op welke mysterieuze wijze dan ook, zou kunnen spelen met betrekking tot de Kerk in het algemeen – een missionaire rol – zonder zendelingen in de traditionele zin van het woord, *een missionaire rol*, die om een *missionaire reactie* vraagt van de zijde der wereldkerk.

(4) De zaak van China, van de kerk en bovenal van de waarheid, zou er slecht mee gebaat zijn als wij ons zouden overgeven aan een euphorische beeldspraak, aan fantasieën en de feiten uit het oog verloren. Er is vooruitgang geboekt, maar in een betrekkelijk langzaam tempo. De armoede is vervangen door een minimale levensstandaard, Spartaans maar redelijk goed, ook al ging daardoor de levensstandaard van velen naar beneden. De huidige minimale levensstandaard neemt niet weg dat er nog verrassende verschillen bestaan. (vgl. het bovengenoemde artikel in de New York Times, waarin een goed ingelichte expert zegt: ‘De hoge pieten zijn terug in hun sleeën van wagens’.)

Welke prijs is betaald voor de collectivisatie? Sommigen beweren dat miljoenen landeigenaars en intellectuelen zijn gedood en dat miljoenen nu in werkkampen zitten. De verminderde prestaties van de boeren zijn waarschijnlijk veelbetekenend – zelfs als men daartegen opweegt de kleine privé bedrijven aan land voor gezinsbewerking. Hele streken zoals Mantsjoerije en Mongolië zijn ontoegankelijk. Men is bang voor alle buitenlandse penetratie. Deze opmerkingen zijn niet bedoeld om China te ontmythologiseren. Ze nodigen christenen uit om met beide benen op de grond te blijven staan. Bovenal, als het de bedoeling van de Kerk is de betrekkingen met het nieuwe China te stabiliseren, zal het moeten zijn met het wezenlijk bestaande China, te beginnen op de basis van wederzijdse welwillendheid, zo veel mogelijk zonder beschuldigingen die het verleden betreffen en vrij van wensdromen wat de huidige mogelijkheden betreft aan beide kanten. In één woord: onze hoop voor de toekomst ligt in het nauwlettend achtgeven op het gunstige moment van heden (*kairos*).

(5) Mao Tse-tung schreef in 1940:

Het doel van al onze inspanningen is het opbouwen van een nieuwe maatschappij en een nieuwe Chinese natie. In een zodanige nieuwe maatschappij en natie zal er niet alleen een nieuwe politieke organisatie en een nieuwe economie ontstaan, maar ook een nieuwe beschaving.

(‘On the New Democracy’, als aangehaald in ‘A Documentary History of Chinese Communism’ van Brandt, Schwarz en Fairbank; London: Allen and Unwin, 1952).

Het is vrij duidelijk wat deze uitspraak inhoudt op het gebied van de godsdienst, tenminste wat de nieuwste geschiedenis betreft. Naar mijn mening zijn er twee stromingen die geleid hebben tot het godsdienstige verschijnsel in hun midden:

(a) *Veelvoudige reacties op een veelvoudig verschijnsel:*

De traditionele *san-chiao* of De drie godsdiensten (Confucianisme, Taoïsme, Boeddhisme) vallen organisatorisch alle drie onder hetzelfde oordeel, omdat ze de ondergrond vormen van dat algemeen verbreide volksgeloof, waarvan nog iets is overgebleven in het feodale denken, waar waarzeggers en deskundigen inzake *yin-yang* op teren, waar de voorouderverering op steunt en dat sinds 1958 serieus en met kracht wordt tegengegaan.

(b) *Reacties op het christendom:*

De Chinese communisten zullen het Westen of het christendom altijd blijven herinneren aan de Opium-oorlog (1841–42) en aan de metafoor ‘religie is opium voor het volk’. Het christendom behoort niet tot de traditie van het volk, vandaar dat het geen ‘liefdevolle zorg’ verdient. In de ogen van de communisten lijdt het christendom onder zijn verbinding met het Westen, d.w.z. de imperialistische mogendheden. Zij (de communisten) huldigen de wetenschap als het middel om alle herinneringen aan het verleden uit te wissen. Wat dit aangaat is een commentaar van Levenson interessant:

De Chinese communisten zijn anti-christelijk in naam van de wetenschap, niet alleen maar omdat het christendom als godsdienst zich moet scharen onder de banier van de wetenschap, maar vooral ook omdat ze een geestelijk overblijfsel uit het Westen nodig hebben als

tegenhanger van de allesbeheersende geest van het Confucianisme, dat nu heeft afgedaan.

Als met het christendom ook kan worden afgerekend als een anachronisme in een eeuw van wetenschap kan men het confuciaanse China vaarwel zeggen zonder China te verlaten. Als het verwerpelijke christendom als westers wordt beschouwd, kan de zo onmisbare wetenschap als universeel worden beschouwd. Als 'Middel-eeuws' zowel slaat op het confuciaanse China als op het christelijke Westen dan betekent 'modern' een door de wetenschap beheerste wereld. In een China dat wil industrialiseren en toch geen schatting betalen aan het Westen, is het christendom, als het tegenover de wetenschap wordt geplaatst, ballast die dient te worden weggegooid om het nationale evenwicht te herstellen, als het confucianisme als het Chinese slachtoffer van de wetenschap, ook is verworpen.

(Joseph R. Levenson, 'The Communist Attitude towards Religion', in Werner Klatt, ed., 'The Chinese Model', Hongkong: Hongkong University Press, 1965, p. 21.)

(6) Nieuwe stromingen in China bevestigen de aanwezigheid van een vrij grote mate van humanisme, dat het respect en zelfs de bewondering van christenen verdient. Er is ontegenzeggelijk een zoeken naar een moraal of betere levenswijze, die om algemene aanvaarding vraagt. De elementen waaruit deze levenswijze bestaat, moeten zeker niet uitsluitend in de communistische of Chinese traditie worden gezocht. Zij gaan beide te boven, en men mag inderdaad de vraag stellen in welke mate ze een weergave zijn van de Zaligsprekingen als uitdrukking van Christus' zorg voor de armen, de vertrapten, de hunkerenden naar vrede en gerechtigheid. Een moraal die aanspraak maakt op universele aandacht, zoals die van China zozeer doet op dit moment, moet op de een of andere manier de volgende eigenschappen vertonen:

(a) Ze moet gebaseerd zijn op onderstellingen, die rationeel zijn, begrijpelijk voor de massa en positief spreken tot het enthousiasme van de mensen, zodat ze bereid zijn ze te aanvaarden.

(b) Ten koste van alles moet ze het voortbestaan van de natie verzekeren en tezelfder tijd een maximale ontwikkeling van de individuele capaciteiten toelaten die verenigbaar is met dat doel; het vooronderstelt

een gevoelig evenwicht tussen het gemeenschappelijke (tenslotte het totaal menselijke) en het persoonlijke.

(c) Ze moet zich bezighouden met de 'ware aard van de mens' zoals die wordt gezien door voorzitter Mao (vgl. andere voordrachten van het symposium) en een bruikbare relatie vaststellen tussen primaire en secundaire verbanden, d.w.z. het gezin en de onmiddellijke omgeving aan de ene kant en het nationale en internationale terrein aan de andere. Primaire en secundaire relaties vullen elkaar aan in één levensovertuiging, diep geworteld in het Chinese universalisme: China als het centrum van de wereld - *Chung-kuo*; het Chinese volk als toonbeeld van persoonlijke, nationale en internationale volmaaktheid.

(d) Ze moet zich concentreren op gedrag, levenshouding en ervaringen, voortdurend aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen van personen en commune, hetgeen 's mensen gemeenschapszin verwezenlijkt: Ze is niet gebaseerd op het handhaven van traditionele of voorgeschreven gedragspatronen, als nieuwe inzichten, nieuwe omstandigheden, of de nietsontziende druk van nieuwe behoeften om verandering vragen. Het is juist op dit punt dat de 'ideologie' de 'wet' vervangt, omdat de behoeften verandering rechtvaardigen. Een volkomen van buitenaf opgelegd en toch in de groep aanwezig moreel besef neemt de revolutionaire plaats in binnen de gemeenschap, meer dan in het individu. Wat blijft er dan over van het geweten in de traditionele zin? En van een hogere norm dan die van de mens?

(e) De 'nieuwe en universele moraal' werkt, in het algemeen gesproken, volgens de onderstaande tegenstellingen, allemaal weergegeven in Maoistische geschriften:

*Goede/morele daden brengen
teweeg*

1. het vermogen mensen te vertrouwen
2. integriteit (*ch'eng*)
3. afbreken van scheidsmuren
4. bereidwilligheid tot samenwerking

*Verkeerde/immorele daden
brengen teweeg*

1. toenemend wantrouwen t.o.v. mensen
2. bedrog en dubbelhartigheid
3. klasseverschillen
4. verzet en onwil tot samenwerking

- | | |
|--|--|
| 5. geloof en vertrouwen in de leider | uitbuiting |
| 6. toenemend zelfrespect | verminderd zelfrespect |
| 7. volledige ontwikkeling van individuele mogelijkheden; levenslust en enthousiasme. | belemmering in het ontwikkelen van individuele capaciteiten; ontgoocheling en droefheid. |

III. KARAKTERTEKENING VAN DE NIEUWE MENS:

Een beeld met vele facetten

Positieve karaktertrekken die worden aangekweekt
armoede

Negatieve trekken die worden vermeden
geen gebrek

(Mao: Een van de dingen die China kenmerken is armoede, onthechting. Schijnbaar is het iets slechts, maar in feite goed. Armoede leidt tot verandering, actie, revolutie. Op een blanco vel papier kan men schrijven wat men wil.)

niet uit zijn op winstbejag bij de productie, mystiek;

geen onevenredige verdeling van rijkdom, vriendjespolitiek, klassenverschillen;

niet-consumptieve maatschappij anti-verspilling;
concentratie op collectiviteit en sub-collectiviteit als stimulans tot vrijheid en bevrijding;

geen expansie ten koste van de mensen of de natuur;
geen egocentriciteit of individualisme;

wisselwerking tussen individu en maatschappij om tot een geïntegreerde, volmaakte samenleving te komen;

geen eenzijdige overheersing ter bevoorrechtiging van persoon, familie, kaste of natie;

in eigen behoeften voorzienend door middel van persoonlijke, nationale inspanning; fundamenteel geloof in de creativiteit van de mensen;

niet leven ten koste van de uitbuiting van anderen; verlangen naar de dingen die men niet door eigen inspanning kan krijgen;

een reeks van nationale deugden – oprechtheid (ch'eng),

geen kennis zonder ervaring en praktijk; onverschilligheid

vriendelijkheid (jen), rechtvaardigheid (i), schoonheid (mei) – die een specifieke vorm van voortreffelijkheid aankweken, steeds gericht op de ander;

een evenwicht tussen deskundigheid en ideologie; technologie en wetenschap met een menselijk gelaat;

'prioriteit voor wat gedaan kan worden (niet gedaan behoort te worden) voor mensen, niet voor dingen';

een permanente revolutionaire ideologie die door zelfkritiek en ootmoed blijft grijpen naar het beeld van een mens dat voortdurend buiten zijn bereik blijft;

respect voor twee overgeleverde principes:

1. het *Taoïstische*: verandering ontstaat *binnen* een cultureel verband, door een bepaalde mentaliteit, niet beheerst door een macht van buitenaf;

2. het *Confuciaanse*: het gezag berust bij de massa, die het overdraagt aan Mao;

het primaat van de morele orde als de voornaamste kracht van de revolutie. 'De grote hedendaagse Culturele Revolutie is nog

t.o.v. de natuur en de ecologie; onnatuurlijke make-up (bij vrouwen) en opzichtig vertoon van maatschappelijke status (door auto);

geen scheiding van theorie en praktijk; niet de ondergeschiktheid van de mens aan productiemiddelen.

'Wij hebben behoefte aan boeken, maar wij moeten ons afwenden van de cultus waarmee we ze omringen, met minachting voor de werkelijkheid' (Mao);

geen idealisering van de huidige situatie die zelfgenoegzaamheid kweekt;

niet de ontkenning van alle mystieke elementen binnen de status quo;

geen gedwongen acculturatie van het communisme en China, maar de aanvaarding ervan door aanpassing van *li*, een hernieuwing van de levenshouding die ten grondslag ligt aan de onderlinge verhoudingen tussen de mensen;

geen egocentriciteit in een levensstijl die minachting aankweekt voor onzelfzuchtigheid in dienst aan anderen.

maar de eerste in zijn soort. In deze strijd zal de ware overwinnaar pas te voorschijn komen aan het eind van een lange, moeizame historische ontwikkeling.' (Mao)

Opmerkingen

(1) Op dit punt behoort er iets gezegd te worden over de status en de rol van de vrouwen in het Nieuwe China, over de ontwikkeling van de grote familie naar de kleine kern, die werd opgenomen in communieverband. Deze tendensen moeten bestudeerd worden vanuit het oogpunt van hun relatie tot theologische, d.w.z. tot christelijke typologieën.

(2) Er moet hier een belangrijk voorbehoud worden gemaakt in verband met de mogelijke verschijning van een nieuwe persoonlijkheid. Pye heeft dit als volgt goed onder woorden gebracht:

In hun strijd tegen de massale indoctrinatiepogingen van Mao's regiem heeft de generatie Chinezen van 30 tot 50 jaar in toenemende mate het vermogen ontwikkeld hun privé-gevoelens te scheiden van de meningen die ze in het openbaar verkondigen. Het is moeilijk een idee te vormen van de privé-gevoelens van een jongere generatie Chinezen ten overstaan van het bizarre gedrag van de Rode Garde. Toch, ondanks hun agressieve orthodoxie – of misschien juist daarom – is het moeilijk aan te nemen dat de Chinezen kunnen ontkomen aan het universele probleem dat ontstaat door toenemende modernisatie, grotere toeloop naar de steden en een sterkere nadruk op gespecialiseerde vakkundigheden en op carrière maken: de toenemende moeilijkheid om waarden over te dragen van de ene generatie aan de andere. Verder zullen, ondanks de mate waarin de Chinese jongeren geïsoleerd zijn gebleven en beschermd tegen de over de gehele wereld verspreide stromingen, ze er op den duur oog voor krijgen hoe ze bij ieder ander zijn achterop geraakt.

Aanpassing aan een minder geëmotioneerde felle vorm van communisme en de neiging tot een meer besloten vorm van leven zullen misschien ook belangrijke gevolgen hebben voor het politieke kli-

maat. In de eerste plaats zal misschien het besef worden aangewakkerd dat de grootheid van China op de meest passende wijze kan worden verwezenlijkt door een voortreffelijk individueel gedrag, meer dan door overgevoeligheid ten opzichte van de status van China als natie. In de tweede plaats zullen de onvermijdelijke veranderingen in het maatschappelijke leven in China wellicht een zekere tolerantie versterken ten opzichte van pluralisme en de traditionele bezorgdheid wat betreft de behoefte aan ondubbelzinnige verhoudingen en een sterk gecentraliseerd gezag ietwat verminderen. Deze beide ontwikkelingen zullen misschien elkaar wederzijds versterken en leiden tot een meer soepel, tolerant politiek klimaat. Het resultaat zou kunnen zijn die gelukkige verbintenis van Confuciaanse doelbewustheid en Taoïstische tolerantie, van doeltreffendheid en vriendelijkheid, die de vrienden van China decennia lang ten voorbeeld hebben willen stellen als het culturele ideaal van de Chinezen.

(Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1968, pp. 246-7.)

(3) Wij zien een spanning tussen de twee vormen van verandering, de evolutionaire en de revolutionaire, in het werk en de woorden van Christus zelf. Hij kwam om te vervullen en toch was Hij een revolutionair die niet de vrede bracht maar het zwaard; Hij verzette zich uit alle macht tegen de vertegenwoordigers van het traditionele Jodendom. Dit was zijn hoogste en laatste gebod: liefde tot de naaste. Christenen blijven de overtuiging toegedaan dat conflict en strijd alleen in een zodanige liefde hun betekenis en rechtvaardiging vinden en aangezien conflict en strijd op zichzelf een uiting zijn van liefdeloosheid, moeten ze ten koste van alles worden vermeden, behalve waar een hogere liefde dit eist. De marxistische leus 'Geen vooruitgang zonder strijd' schijnt aan een totaal ander gebod uitdrukking te geven, tenzij die op de een of andere manier inspiratie zou kunnen ontlenen aan Confuciaanse, Boeddhistische, Taoïstische en Marxistische bronnen, alle gekenmerkt door een diepe spiritualiteit, die verwant is aan die van de christelijke liefde. Het is de taak van de kerken een zodanige mogelijkheid te bevorderen en tot volle ontplooiing te brengen in Christus.

Een oproep tot de kerken om boven zichzelf uit te stijgen

Het Nieuwe China vormt een geheimzinnige uitdaging voor de niet-Chinese wereld, speciaal voor het christendom. De uitdaging wordt nog niet in haar volle omvang gevoeld in de wereld in het algemeen en zeker niet binnen onze kerken. Vandaar het belang van deze vergadering. Enkele theologische elementen van deze uitdaging volgen nu:

(1) Het Nieuwe China is *profetisch*; het roept ons tot nieuwe, moeizame pogingen op om boven onszelf uit te stijgen. Het mysterieuze, theologische element van deze profetische oproep ligt in het feit dat ze van binnen uit een cultuur komt, die beweert atheïstisch te zijn; dat ze onopzettelijk en indirect is en toch in staat het christelijk geweten ten diepste aan te spreken.

(2) Deze uitdaging eist van ons dat wij zullen vaststellen of een hoog zedelijk gedrag opweegt tegen een meetbare vooruitgang op technisch gebied en of de werkelijke kracht van de mens ligt in heersen dan wel in dienen; ze eist tevens van ons dat wij door onze christelijke levensstijl een levend bewijs zullen geven van de juistheid van ons antwoord.

(3) Het is een uitdaging om naast elkaar te stellen Paulus' uitspraak waarin hij de liefde de hoogste plaats geeft, zonder welke wij niet meer zijn dan een rinkelende cymbaal en Mao Tse-tung's woorden: 'Als wij een juiste theorie hebben gevormd en ermee volstaan er alleen een onderwerp van gesprek van te maken en niet een regel voor ons handelen, dan verliest deze theorie, hoe voortreffelijk ook, alle betekenis.'

(Wij zouden hier een diepzinnige uitspraak van Luther aan toe kunnen voegen: 'Omnis vera theologia est practica'.)¹⁾

(4) Deze uitdaging heeft betrekking op verschillende aspecten van de verhouding van het christendom tot China.

a. De innerlijke verwantschap tussen het legitieme gezag van de kerk en de toepassing daarvan op een nieuw gevoel van nationalisme in China. Met andere woorden: Wat zijn de perspectieven van het christelijk gezag binnen een nationaal kader van autarkie en politieke onafhankelijkheid in alle sectoren van het leven?

b. De 'feedback information' van het christendom naar het Nieuwe

China. Welke invloed heeft onze verdeeldheid op hun huidige zienswijze? Wat is de verpletterende last van het onrecht dat het Westen hen heeft aangedaan in hun eigen land in de loop der geschiedenis? Welke conclusies moeten daaruit worden getrokken?

- c. De aard van het getuigenis dat van China uitgaat naar het christendom in de wereld daar buiten, wat kunnen wij daarvan leren?
- d. Het ontwerpen van een strategie van saamhorigheid met de Chinese massa op internationaal niveau. De houding van christenen tijdens bezoeken aan China en ons gedrag ten opzichte van Chinezen die het Westen bezoeken. Dit roept de allesbeheersende vraag op van losmaken van het christendom van zijn westerse structuren, denkpatronen en in het bijzonder de uitoefening van het centrale gezag in de Kerk op de plaatselijke kerken.
- e. De inventarisatie op oecumenische basis van informatie en wederzijdse hulp, steeds met eerbiediging van de eventuele initiatieven van de Chinese christenen zelf.
- f. De relaties met Taiwan en de christenen daar; de relaties met de Chinezen overzee, in het bijzonder in een poging hen de kloof te doen overbruggen die hen nu scheidt van hun land van herkomst.
- g. Een coördinatie van alle op China gerichte pogingen binnen de christelijke kerken en een versnelde aandrang tot oecumenische vooruitgang ter gelegenheid van de Synode van de Bisschoppen in 1974 en de Algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken in Nairobi in 1975.

(Vert.: drs. A. Mulder).

¹⁾ 'Alle werkelijke theologie is praktisch'.

China en de Kerk Hernieuwing van Gemeenschap

Inleiding

Dit artikel gaat uit van de overtuiging dat een verzoening en een volledig herstel van de betrekkingen tussen de christelijke gemeenschappen in de Volks Republiek China (VRC) en die in andere delen van de wereld op dit moment dringend noodzakelijk is en dat deze kwestie prioriteit moet hebben boven alle andere kerkelijke problemen. De vraag wordt hier in de eerste plaats bekeken met het oog op de verbroken betrekkingen tussen christenen die momenteel behoren tot of banden hebben met de 'China Christian Three-Self Patriotic Movement'* en kerken in het Westen, in het bijzonder in de V.S. Er bestaat tussen deze beide een bijzondere, historisch bepaalde relatie, veel meer dan het geval is tussen Chinese christenen en die in andere delen van de wereld, zowel in Europa als in de Derde Wereld.

In dit artikel wil ik proberen om dit vraagstuk te belichten vanuit de perspectieven van de Chinese en de oecumenische kerkgeschiedenis; de bedoeling is om een historisch patroon bloot te leggen dat zich ook in de tegenwoordige situatie aftekent. De lezer kan aan de hand daarvan zich een oordeel vormen over de vraag of een cyclische interpretatie van de Chinese geschiedenis, zoals die door China-kenners op ander terrein wel is geponereerd, ook kan worden toegepast op deze speciale verhoudingen. Ik zal geen poging doen om een overzicht te geven van de bekende geschiedenis van de 'China Christian Three-Self Patriotic Movement', of om na te gaan hoe de interne en externe verhoudingen zich ontwikkeld hebben¹). Ook zal ik geen gedetailleerde analyse geven van de 'lessen

* In de 'Three-Self Patriotic Movement' organiseerden zich de kerken in de Chinese Volks Republiek die op de een of andere wijze zochten naar een modus vivendi met het nieuwe regime. De uitdrukking 'Three-Self' is ontleend aan de missiologische theorieën van Rufus Anderson en Venn, waarin gesproken wordt van 'Three-Self': 'selfsupporting', 'selfgoverning' en 'selfpropagating' (zelf-onderhoud, zelfbestuur en zelfstandige zorg voor de verbreiding van het geloof). Een uitvoerige beschrijving van het ontstaan van deze beweging is te vinden in het boek van J. Verkuyl: *Evangelie en communisme in Azië en Afrika* (Kampen 1966).

die de ervaringen in China ons leren'²). Het gaat hier vooral om een pastorale benadering van het probleem en om een poging nieuwe mogelijkheden te onderzoeken voor een fundamentele verzoening tussen de Chinese christelijke kerken en de kerken van de wijdere oecumene.

In verklaringen van leiders van de 'China Christian Three-Self Patriotic Movement' valt telkens weer een toon te beluisteren van protest en teleurstelling over de onjuiste interpretatie van en het onbegrip voor hun motieven en handelingen na 1950. Er is een steeds wijder wordende kloof ontstaan tussen het denken en de opvattingen van de Chinese christenleiders en hun collega's elders, vooral in het Westen en die kloof is tot op heden nog niet gedempt. De Chinese leiders beschuldigden de westerse zending ervan zich door het imperialisme te laten gebruiken en klaagden bepaalde zendelingen openlijk aan. Westerse waarnemers beantwoordden dit met tegenbeschuldigingen aan het adres van de Chinese kerk. Misschien hadden de Chinese christenen verwacht dat hun woorden en daden na de bevrijding rustig of in ieder geval stilzwijgend zouden worden geaccepteerd; in plaats daarvan kwamen er echter bittere kritiek en verwijten.

Dat het zo gelopen is, vindt zijn oorzaak in het blijkbaar diepe gevoel van teleurstelling, gekwetstheid en verdriet aan beide zijden over de richting waarin zich na de bevrijding het denken in de kerk ontwikkelde. Bij de *westerlingen*, vooral de Amerikanen, komt dit voort uit het feit dat een historisch gegroeid stuk zendingswerk scheen te worden afgeschreven – niet alleen beëindigd, maar verworpen. Aan *Chinese* zijde wordt het veroorzaakt door het verbreken van banden van gemeenschap, de kritiek van westerse collega's met wie zij nauw verbonden waren geweest en het daaruit voortvloeiend gevoel van isolement, na tientallen jaren van internationaal partnerschap. 'Je vader doden' mag dan misschien politiek noodzakelijk zijn, maar psychologisch en geestelijk moet het wel een ernstig trauma tengevolge hebben. Walter Freytag geeft hoge prioriteit aan de noodzaak om het isolement te doorbreken en de band der gemeenschap te bewaren, zelfs als dit aanvankelijk slechts mogelijk is door gebed³).

Ik wil in dit artikel trachten aan te tonen dat op deze gebeurtenissen uit het recente verleden – de uitwijzing van westerse zendelingen, het verbreken van alle banden met het buitenland en de her-opbouw van de

Chinese Kerk op de grondslag van patriotisme, zelfvertrouwen en samenwerking met de regering in de socialistische reconstructie – meer licht geworpen wordt vanuit het bredere perspectief van de kerkgeschiedenis dan door enige gedetailleerde analyse van het heden. Twee hoofdstellingen zijn voor deze wijze van interpreteren van belang. De eerste is de stelling dat *het komen en verdwijnen van het christendom in China een cyclisch patroon vertoont*; bewijzen hiervoor zijn samengebracht door Kenneth Scott Latourette⁴). De tweede is de gedachte *dat scheuringen onvermijdelijk zijn* doordat toevallige politieke en historische factoren telkens invloed gehad hebben op de kerkgeschiedenis, zoals dit wordt aangetoond door F. L. Greenslade⁵).

Latourette geeft een overzicht van het verdwijnen of bijna-verdwijnen van het christelijk geloof en leven in China in vier verschillende historische tijdperken, die samenvallen met de interne veranderingen en beroeringen waarmee grote dynastieke omwentelingen gepaard plegen te gaan. Nergens zijn gedurende een zo lange tijd en met zo weinig resultaat zoveel pogingen gedaan om een land te christianiseren als in China – viermaal in een periode van ongeveer 1300 jaar. Dit werpt fundamentele vragen op over de duurzame relatie tussen de Chinese cultuur en geschiedenis en het christelijk geloof, maar wij kunnen hier op dit punt niet verder ingaan. Van meer direct belang voor ons onderwerp is Latourette's scherpzinnige opmerking dat de komst van het Evangelie en het 'planten' van christelijke kerken in China 13 eeuwen lang op ongunstige wijze is beïnvloed en beperkt door politieke en culturele factoren. Nergens anders waarschijnlijk hebben politieke factoren de groei en de continuïteit van het christendom zo krachtig tegengehouden als in China. Hoewel Latourette zelf zich niet speciaal uitspreekt voor een cyclische interpretatie van de lotgevallen van het christendom in China, geeft het materiaal dat hij verschaft aan een dergelijke interpretatie aanzienlijke geloofwaardigheid.

Greenslade onderzoekt de oorzaken van schisma's, speciaal in de eerste vier eeuwen van de christelijke kerk, en merkt daarbij op dat vanaf de vroegste tijden nationalisme, sociale en economische factoren daarbij een belangrijke rol hebben gespeeld. Meer nog dan theologische verschillen hebben toevallige historische factoren kerken in bijzonder afgelegen gebieden en in tijden van druk en vervolging ertoe gebracht zich af te

scheiden en eigen wegen in te gaan. Greenslade ziet *patriotisme* als een van de factoren die een belangrijke invloed gehad hebben op schisma's, kerkpolitiek en theologische ontwikkelingen. Van de vele aangevoerde voorbeelden zijn waarschijnlijk de Novatiaanse en Donatistische schisma's het meest analoog met de situatie van de Chinese christelijke kerken. Deze tweede stelling – van de onvermijdelijkheid van schisma's vanwege de sterke invloed van nationalistische factoren – sluit aan bij de eerste van een cyclisch patroon van opkomen en verdwijnen van het christendom in China dat bepaald wordt door interne politieke factoren. Zij maakt ook duidelijk dat recente daden en uitspraken van Chinese kerkleiders niet iets nieuws zijn, maar precedentes hebben die ver teruggaan in de kerkgeschiedenis, niet alleen in China, maar ook in het leven van christelijke kerken voor en na het Concilie van Nicea.

Latourettes opmerkingen, die hier slechts kort aangeduid kunnen worden, hebben betrekking op christelijke missionaire arbeid in China onder vier verschillende dynastieën: door de *Nestorianen* onder de *T'ang* dynastie (618–907); door enkele *Franciscanen* onder de *Mongoolse* of *Yuan* dynastie (1279–1368); door de *Jezuïeten* gedurende de *Ming* dynastie (1368–1644) en later onder de *Manchu* of *Ch'ing* dynastie; en door een grote verscheidenheid van Rooms-Katholieke, Protestantse en Russisch-Orthodoxe zendingsgenootschappen onder de *Manchu* of *Ch'ing* dynastie (1644–1912).

Hoe komt het dat de Nestoriaanse gemeenschap uit het Middenrijk verdwenen is, ondanks het werk van bijna 250 jaar, dat door de Staat werd getolereerd, door Chinese keizers in bescheiden mate financieel werd gesteund en door geleerde vreemdelingen en zelfs door enkele invloedrijke Chinezen aan het hof werd verdedigd? Latourettes conclusie is: 'Het Nestoriaanse christendom is blijkbaar altijd hoofdzakelijk de godsdienst van een gemeenschap van vreemdelingen gebleven.' Zijn voornaamste aanhangers waren in China woonachtige buitenlandse kooplieden, soldaten en missionarissen. Het was bijna volledig afhankelijk van niet-Chinees leiderschap en geld. Het was te voorzien dat met de ondergang van de cultureel-open T'ang dynastie ook de Nestorianen zouden verdwijnen. De overgang naar de Sungperiode werd gekenschetst door binnenlandse onlusten en een levensgevaarlijke situatie voor de vreemdelingen. De Sung heersers her-

stelden de plaats van de Chinese cultuur en stonden zeker niet welwillend tegenover een vreemde godsdienst die beleden werd door leden van bepaalde gehate buitenlandse groepen⁶).

Onder de Mongolen was de Katholiek-christelijke gemeenschap waarschijnlijk nog meer buitenlands van samenstelling dan de Nestoriaanse onder de T'ang dynastie. Zij had een veel korter bestaan en slaagde er niet in om door de Mongolen als een officiële godsdienst van het Rijk erkend te worden. Er waren ook niet veel contacten tussen de Chinezen en dat machtige volk dat de christelijke godsdienst was toegegaan. Met de verbanning van de Mongolen verdween het christendom nog vollediger uit de gezichtskring van de Chinezen dan na de val van de T'ang dynastie. Er zou, volgens Latourette, een veel sterkere, vanuit het buitenland gesteunde beweging nodig geweest zijn om het christendom een blijvende en invloedrijke plaats te verzekeren⁷).

Wat betreft de komst van de Jezuïeten onder de Ming dynastie – de pauselijke beslissing tegen de houding van de Jezuïeten in de 'Rites Controversy' (± 1742) heeft ongetwijfeld de ontwikkeling van het christendom in China ongunstig beïnvloed. Latourette is van mening dat de ernstigste beschuldiging die tegen de pauselijke beslissing kan worden ingebracht is dat zij daarmee de traditie schiep, dat de Kerk zich niet moet aanpassen aan de Chinese omstandigheden en gedachtenwereld; dit leidde ertoe dat de Rooms-Katholieke Kerk een buitenlands instituut gebleven is waarbij China zich moet aanpassen, maar dat zich niet zelf bij China wil aanpassen. Waar het christendom in aanraking komt met minder-ontwikkelde volken kan onbuigzaamheid gunstig werken, maar, zegt Latourette, wanneer het geconfronteerd wordt met oudere en hogere culturen, kan het alleen maar worden aanvaard, als het zich gedeeltelijk bij die oudere beschaving aanpast. 'Het blijft een open vraag of het, zonder een dergelijke aanpassing, een hoog-beschaafd volk als het Chinese voor zich kan winnen'⁸).

Latourette is echter van mening, dat vrees voor opruiing, wantrouwen tegen vreemde autoriteit (kerkelijk of politiek), en een voortdurende angst voor een mogelijk gebrek aan loyaliteit een grotere rol gespeeld hebben in het belemmeren van de groei van het christendom dan de 'Rites Controversy'. 'Het is dus op z'n minst twijfelachtig, of de voortzetting van Ricci's politiek geleid zou hebben tot een duidelijk grotere toename van

de christelijke gemeenschap dan eind 18de en 19de eeuw het geval is geweest'⁹).

In de laatste jaren van de Ming dynastie werden beschuldigingen van opruiing tegen de missionarissen ingebracht. Zelfs na 1692, toen de Manchus aan de Jezuïeten beperkte toelating hadden verleend, bleef het wantrouwen voortduren. 'Als het christendom ooit de schijn op zich zou laden dat het staatsondermijndend werkte, zou de oppositie daar onmiddellijk gebruik van maken om de aanval opnieuw in te zetten. De positie van de Kerk bleef precair'¹⁰). Het wantrouwen van keizer K'ang Hsi was evenzeer op politieke als op culturele overwegingen gebaseerd. K'ang Hsi, die oorspronkelijk de Jezuïeten krachtig had gesteund in hun houding ten aanzien van de 'Rites Controversy', werd steeds meer anti-christelijk. 'Het was duidelijk dat hij in zijn rijk niet kon dulden de aanwezigheid van vreemdelingen die het gezag van een niet-Chinese heerser boven het zijne stelden, zelfs al was die heerser een kerkelijke en geen wereldlijke ambtsdrager. Nog minder kon hij vreemdelingen toestaan om hun Chinese volgelingen te leren zich ook aan dit nieuwe gezag te onderwerpen . . . Het was duidelijk: de missionarissen moesten kiezen tussen onderwerping aan de Keizer en gehoorzaamheid aan de vertegenwoordiger van de Paus'¹¹). De Rooms-Katholieke Kerk in China heeft de overgang van de Ming naar de Manchu dynastie overleefd, maar slechts als een kleine, vreedzame, cultureel-besloten gemeenschap met weinig invloed op de ethische normen en religieuze ideeën en op de sociale en politieke instellingen van China.

De meest recente periode van zendingsactiviteit gedurende de laatste decaden van de Manchu dynastie die samenviel met het sluiten van 'ongelijke verdragen', aan de Manchus ontfutseld door middel van 'kanoneerboten-diplomatie', is zo bekend, dat we er niet op in behoeven te gaan. Chinese christen-commentatoren hebben – b.v. in 'The Christian Manifesto' van de 'China Christian Three-Self Patriotic Movement' (mei 1950)¹²) – speciaal deze periode genoemd als de belangrijkste factor die geleid heeft tot het ontwaken van de Chinese christenen en tot een herwaardering van het verleden onder leiding van de VRC, ofschoon in feite de kiemen van potentiële conflicten tot een veel verder verleden kunnen worden teruggevoerd. Latourette merkt terecht op, dat de zendingen wel geprotesteerd hebben tegen het invoeren van opium in China,

maar dat geen enkele het recht van de Britten betwistte om China te dwingen haar poorten te openen, of zich afvroeg of de Britse zendelingen terecht gebruik maakten van de hierdoor geboden kansen voor vestiging van buitenlanders en voor evangelisatie. Elk van de vier verdragen van 1858, gesloten door Engeland, Frankrijk, de Ver. Staten en Rusland, bevatten speciale waarborgen dat het christendom toegelaten zou worden en dat niet alleen de zendelingen, maar ook hun Chinese bekeerlingen, bescherming zouden genieten. Twee Amerikanen die als zending naar China kwamen, zorgden ervoor, dat de paragraaf over de rechten van zendelingen in het Amerikaanse verdrag werd opgenomen. Onder de 'Politiek van de meest begunstigde landen' werden al spoedig toelatingsclausules verkregen door Pruisen, Nederland, Denemarken, Spanje, België, Italië en Portugal. Het resultaat van die verdragen was: 1) dat de status van missionarissen en Chinese christenen drastisch werd veranderd; 2) dat aan buitenlanders toestemming werd verleend om tot ver in het binnenland van China te wonen, te werken en te reizen; 3) dat buitenlandse regeringen werden betrokken in het verdedigen van de rechten der zendelingen, hun vrijheid om te reizen en te werken, hun eigendoms- en pachtrechten en hun bescherming bij plaatselijke onlusten; en 4) dat niet alleen de missionarissen, maar ook Chinese christenen onder de bescherming van vreemde mogendheden werden gesteld. Dit leidde ertoe dat Chinese christenen buiten de jurisdictie van hun eigen bestuur raakten, waardoor christelijke gemeenschappen 'imperia in imperio' werden, wijd verspreide extraterritoriale enclaves beschermd door vreemdelingen. Het is niet verwonderlijk dat noch de Manchu regering noch de buitenlandse machten in staat waren om een reeks van 50 of meer lokale anti-missionaire onlusten te voorkomen, die culmineerden in de Boxeropstand van 1900¹³). Het behoeft ook niet te verbazen dat zowel zendelingen als Chinese christenwerkers gebruik maakten van het verlangen naar buitenlandse protectie om mensen tot bekering te bewegen. De zwakheden en moeilijkheden waarmee de Manchu dynastie gedurende haar laatste twee decaden te kampen had, – te beginnen bij de nederlaag in de Chinees-Japanse oorlog in 1895 en gevolgd door het torpederen van door de dynastie gesponsorde hervormingsplannen – droegen wel bij tot de groei van het christendom, maar maakten ook latere reacties onvermijdelijk.

In zijn commentaar op deze gehele periode komt Latourette tot de conclusie dat de gevolgen van de 'ongelijke verdragen' en de missionaire 'winst' onder de toelatingsclausules de naam van Christus bepaald geen eer aangedaan hebben. '... zelfs in het gunstigste geval betekende dit buitenlandse protectoraat een gevoelige slag voor het prestige en de integriteit van de Chinese staat: in alle provincies ontstonden er binnen enkele jaren groepen christelijke bekeerlingen die allen voor een deel onttrokken waren aan de jurisdictie van de Chinese regering... De Kerk was partner geworden in het westerse imperialisme en kon moeilijk ontkennen dat zij tot op zekere hoogte verantwoordelijk was voor de gevolgen'¹⁴). Latourette stelt dus de westerse zending ten dele verantwoordelijk voor de desintegratie die het begin van de twintigste eeuw kenmerkte. Afgezien van verschillen in accent en in perspectief, die natuurlijk uitermate belangrijk zijn, neigt hij ertoe om de voornaamste stelling van de leiders van de 'China Christian Three-Self Reform Movement' te onderschrijven – namelijk dat de westerse zending de komst van het westerse imperialisme in China in zijn verschillende vormen – economisch, politiek en cultureel – heeft bevorderd en dat zij van de uitbreiding ervan in aanzienlijke mate heeft geprofiteerd. De sterke Chinese reacties tegen invloeden van buiten die de twintiger en het begin van de vijftiger jaren kenmerkten, stemmen ook overeen met de algemene tendens van de Chinese geschiedenis. Zij hebben veel meer te maken met een opleving van de traditionele Chinese culturele waarden en met patriotisme dan met enige specifieke politieke filosofie of ideologie. Er is weinig wezenlijk verschil in reactie op de missionaire presentie tussen het Middenrijk onder de keizerlijke dynastie, de nationalistische Kuomintang of het communistische leiderschap. Zelfs de vriendelijke houding van de Nationalistische regering tegenover de zendingsarbeid kan gezien worden als slechts een tijdelijk afwijken van de vaste lijn tengevolge van toevallige historische factoren en niet als een wezenlijk verwerpen van de Chinese politiek. Het *cyclische patroon* van het binnenkomen en weer verdwijnen van het christendom is, over een langere periode gezien, duidelijk aantoonbaar, al manifesteert het zich in de genoemde tijdperken niet altijd even volledig.

Wij wenden ons nu van Latourette naar Greenslade en zijn opmerkingen aangaande het regelmatig voorkomen van schisma's tengevolge van toe-

vallige politieke en economische factoren en niet-theologische oorzaken als b.v. nationalisme; wij zullen heel in het kort laten zien welke lessen geleerd kunnen worden uit de Novatiaanse (\pm 251 A.D.) en Donatistische (\pm 303 A.D.) schisma's. In het conflict tussen de schismatici (Novatus, Donatus) en de Katholieke partij (keizer Constantijn en later de theoloog Augustinus) namen de eersten een houding aan van star perfectionisme. De ambtshandelingen en kerkelijke beslissingen van 'verrader' (traditores) bisschoppen en priesters zoals het uitleveren van heilige boeken, documenten en vaten aan de autoriteiten die hen vervolgden, zouden ongeldig moeten worden verklaard, omdat die priesters en bisschoppen hun geweten geweld aangedaan, de Heer verraden en het vertrouwen van de gelovigen verbeurd hadden. Daarom moesten zij veroordeeld en hun daden herroepen worden; zijzelf moesten uit hun ambt worden ontzet. Zo beweerden de rigoristen en perfectionisten van de schismatische partij. De Katholieken daarentegen gaven toe, dat de schismatici recht in de leer waren, maar maakten bezwaar tegen hun starheid; zij verdedigden de juistheid van de houding der 'verrader' bisschoppen en de geldigheid van hun ambtelijke handelingen en beslissingen (doop, priesterordering en wijding tot het bisschopsambt). De Donatisten beweerden dat door de persoonlijke schuld van de 'verraders' de Kerk haar heiligheid verloren had en daardoor ophield de ware Kerk te zijn; daarom herdoopten zij degenen van de Katholieke partij die tot hen overkwamen en wijdden de priesters opnieuw. Katholieke theologen, vooral Augustinus, betoogden dat de Katholieke Kerk in de gehele wereld door wat in Afrika gebeurde niet dusdanig bezoedeld kon worden, dat zij daardoor haar heiligheid en katholiciteit kon verliezen; en dat de Kerk in elk geval een gemeenschap van heiligen en zondaars was, waarin de geldigheid van de sacramenten en wijdingen van Christus zelf afhangt en niet wordt beïnvloed door het gedrag van de officiërende ambtsdrager, zolang de voorgeschreven formulieren worden gebruikt. (De Lutherse confessionele theologie volgt deze Augustijnse traditie; vgl. Confessio Augustana VIII.3.) Het Katholieke standpunt overwon en het Concilie van Arles (314 A.D.) verwierp het Donatisme. Dit betekende in feite dat de Kerk weigerde om de 'verrader' bisschoppen, Caecilianus en Felix, om hun handelwijze te veroordelen, en er de voorkeur aan gaf haar oordeel op te schorten en aan te sturen op een kerkpolitieke oplossing, liever dan een beslissing op zede-

lijke gronden uit te spreken. Zo werd de objectiviteit van de Kerk bewaard, maar het gevolg op langere termijn was dat sommige bloeiende Kerkprovincies zich van de Kerk afscheidden, op den duur achteruitgingen en in de tijd van de opkomst van de Islam in Afrika en het Nabije Oosten praktisch in de vergetelheid geraakten¹⁵).

In de tegenwoordige controverse tussen de Chinese christelijke Kerk en haar vroegere missionaire partners lijken de rollen precies omgedraaid. De neo-Donatisten zijn die vertegenwoordigers van de westerse zending die de 'Three-Self Movement' veroordelen en een star perfectionistische houding aannemen tegenover de daden en uitspraken van de 'verrader' Chinese leiders. Deze daarentegen stellen zich op het historisch Katholieke standpunt. De moderne Donatisten menen dat de enige ware Kerk in de VRC een martelaarskerk is, die de Volksregering trotseert, duidelijk tegenstand biedt en haar trouwe getuigenis met de dood of tenminste gevangenschap bezegelt, om daardoor haar zuiverheid en onomkoopbaarheid te bewijzen, om nog maar te zwijgen van haar loyaliteit tegenover de missionaire tradities. Dit is het wat vele westerse waarnemers in feite van trouwe kerkleiders onder socialistische regimes vroegen: dat zij hun integriteit bewezen door het aanvaarden van het martelaarschap. Doen zij dat niet, dan worden zij beschouwd als op de een of andere manier besmet en gecompromitteerd; niet alleen worden hun persoonlijk gedrag en hun geloofwaardigheid in twijfel getrokken, maar hun woorden, daden en beslissingen worden als ongeldig beschouwd en niet in overeenstemming met de wensen van de 'zwijgende gelovigen', die heimelijk terugverlangen naar de oude toestand.

Het is nu juist deze roep om een 'martelaarskerk' onder een atheïstisch, socialistisch regime, die de kerkleiders in Marxistische landen categorisch afwijzen; en over het geheel gezien lijkt de kerkgeschiedenis hun zienswijze te ondersteunen. De leiders van de 'Three-Self Movement' gaan veel verder dan dat zij weigeren zich het etiket van 'verrader' bisschoppen op te laten plakken. Onder hun leiderschap, beweren zij, is de christelijke Kerk in China: 1) gezuiverd van de imperialistische smetten en de reactionaire invloeden die door de westerse zending waren binnengekomen; 2) heeft zij zich geschaard aan de kant van een sociaal, politiek, economisch en cultureel progressieve en bevrijdende volksbeweging; 3) heeft zij de kerk in China haar waardigheid, fierheid, zelfstandigheid

en echte Chinese identiteit teruggegeven; 4) heeft zij de breuk geheel tussen de christelijke *kerk* en het Chinese *volk*, die ontstaan was doordat de christelijke zending gebonden was aan bourgeois-kapitalistische belangen. In Chinese ogen vertegenwoordigen de Protestantse 'Three-Self Movement' en zijn tegenhanger de Katholieke 'Patriotic Association' voor en in China de *ware Kerk*, terwijl de westerse critici (en ook wel sommige Chinese christenen) de eigenlijke kettters en scheurmakers zijn, nog altijd gevangenen van in wezen imperialistische economische en culturele belangen.

Hier komen we aan het belangrijke punt van *interpretatie*. Dit artikel wil een poging zijn om aan te tonen dat de perspectieven van de kerkgeschiedenis ons kunnen helpen om de daden en uitspraken van de Chinese kerkleiders te beoordelen en objectief te interpreteren. Op den duur is het beter om de ontwikkeling van het christendom in China te zien, niet zozeer binnen het raam van persoonlijke gevoelens en emotionele overwegingen, als wel in het bredere verband van de wijze waarop christelijke kerken zich in vele maatschappijen en culturen hebben aangepast aan nieuwe omstandigheden en realiteiten. De 'Rites Controversy' van de Ming periode heeft zijn parallel in onze tijd, en de kerkgeschiedenis kan ons tot op zekere hoogte leren hoe wij de reacties op de huidige 'Rites' kwestie, die meer ideologisch dan liturgisch van aard is, kunnen evalueren. 'Wij moeten onze gemeenschap met de christenen in China gescheiden houden van onze politieke belangen', merkte Freytag op¹⁶). Het wordt dan gemakkelijker om de vraag van hernieuwing van de betrekkingen tussen de kerken in en buiten China los te koppelen van bedreigde politieke belangen.

Wanneer wij de opmerkingen van Latourette en Greenslade samenvatten, komen wij tot de volgende conclusie: Westerse christen-waarnemers verwachtten (naar zij meenden terecht!) dat de Chinese christenen, toen zij door de nationale beroering en revolutie op een zware proef gesteld werden, *kieszen zouden tussen het christendom en het nieuwe China*. Men ging er dan altijd stilzwijgend van uit, dat die twee onverenigbaar waren. Maar de Chinese christenen – tenminste zij die de catastrofe overleefden – weigerden beslist om zulk een keuze te doen. Zoals Kanzo Uchimura, de Japanse christelijke patriot die de 'twee J's – Jezus en Japan –' liefhad en

weigerde tussen hen te kiezen, zo konden ook Chinese christenen niet zeggen wie van de 'beide C's – Christus en China' zij meer liefhadden en tenslotte konden zij ze geen van beiden loslaten. De banden met het volk, de cultuur, het erfgoed, de identiteit van China waren te sterk om verbroken te worden – hoe groot ook aanvankelijk de twijfels en de op te lossen problemen mochten zijn. In een toespraak tot een groep christenen bracht een cultureel ambtenaar van de VRC een waarschijnlijk algemeen geldende gedachte tot uitdrukking: 'Onze wereldbeschouwingen zijn verschillend, maar we zijn allemaal Chinezen, we hebben allen ons vaderland lief, wij willen allen strijden tegen het imperialisme en het reactionaire verleden en vóór de onafhankelijkheid, vrede, eenheid en welvaart van China'¹⁷). Deze houding is geheel in overeenstemming met wat Latourette zegt over de beslissende invloed die politieke factoren in de loop van de geschiedenis hebben gehad op de lotgevallen van het christendom in China. Een christelijke kerk die geïdentificeerd wordt met buitenlandse politiek en cultuur kan op den duur in China eenvoudig niet blijven bestaan, zeker niet in een periode van herlevend nationalisme en cultureel zelfbewustzijn.

Het klopt ook met wat Greenslade heeft opgemerkt, namelijk dat in het conflict tussen patriotische gevoelens en de bredere oecumenische verbondenheid het patriotisme het waarschijnlijk zal winnen – nationalisme van internationalisme, schisma (onafhankelijke kerk) van oecumenische eenheid. Het is een aantoonbaar feit in de kerkgeschiedenis, dat in een situatie van spanning, vervolging, isolement of revolutie, de dogmatische en confessionele banden minder sterk kunnen blijken dan de sociale en politieke solidariteit tussen christenen en degenen die tot hun eigen maatschappij en cultuur behoren, wanneer het om een beslissende keuze gaat. In het algemeen zou men kunnen zeggen dat dit opgaat voor zowel de Protestantse als de Katholieke kerk in China sinds 1950.

De hierboven geschetste gedachtengang is niet nieuw in de kerkgeschiedenis, maar op de interpretatie van de geschiedenis van de kerk in China is ze in het algemeen nog niet toegepast. Als wij aannemen dat ze, in ieder geval ten dele, juist is, wat voor consequenties zijn daar dan uit te trekken? Welke richtlijnen voor oecumenische relaties biedt zij de kerken die de banden met de christenen in de VRC weer willen aanknopen?

1) *De Chinese Christelijke Kerk moet in haar integriteit aanvaard wor-*

den als een geestelijk volwaardige en wettige tak van de *Una Sancta*. Het principe is dat van een verzoening 'zonder beschuldigingen'. Van de Protestanten vraagt dit een verandering van emotionele instelling en van de beoordeling van wat in het verleden gebeurd is. Voor de Katholieken houdt het natuurlijk ook in dat er een eind komt aan de toestand van formeel gescheiden zijn en dat er een voor beide zijden aanvaardbare methode gevonden wordt om de wijdingen van de schismatische Katholieke bisschoppen geldig te verklaren. Het herstel van de banden van communie en gemeenschap volgt vanzelfsprekend uit de wederzijdse erkenning.

2) *De nieuwe verhouding moet gebaseerd zijn op het principe van dialoog tussen gelijkwaardige partners.* Zij vraagt dus dat aan beide kanten de bereidheid zal zijn om elkaar te aanvaarden en te respecteren, om te luisteren en te spreken, te ontvangen en te geven; bereidheid ook om zich anders in te stellen en om zich te laten corrigeren. Bovenal moeten de partners in de dialoog zich van éénzijdig oordelen onthouden.

3) Een van de belangrijkste kwesties die in die dialoogverhouding ter sprake moet komen, is die van de *schuld*, hetzij echte of toegeschrevene, wezenlijke of denkbeeldige. Een last van onverzoende schuld heeft in feite aan beide kanten geleid tot het verbreken van de geestelijke band, zo zelfs dat in de praktijk, zij het niet officieel, een situatie van wederzijdse excommunicatie ontstaan is. Laten wij trachten om de zaak voor beide partijen duidelijk te stellen:

a) De westerse kerken en zendingen verwijten de Chinese christenen dat zij veroordelen wat de zending in het verleden gedaan heeft en haar ongenueanceerd vereenzelvigen met de geschiedenis van het westerse imperialisme in China. Westerse zegslieden aanvaarden wel enige medeplichtigheid aan de imperialistische verhoudingen en geven nu toe dat het onjuist was dat missionarissen profiteerden van de 'ongelijke verdragen' en van de protectie van vreemde mogendheden. Maar zij verwerpen ten enenmale de beschuldiging van seculaire motieven bij de zending en de gedachte dat de missionaire beweging van het Westen vanaf het begin en in z'n geheel niets anders is geweest dan een werktuig van imperialistische uitbuiting. De westerse houding is er een van gekrenkte trots en diep gewond zelfrespect vanwege de overtrokken en ongenueanceerde uitspraken van de leiders van de 'China Christian Three-Self Patriotic Movement'. Westerse

christenen beschouwen zulke uitspraken, hoezeer ook door de omstandigheden uitgelokt, als uitermate kwetsend en in de grond onwaar. De verschillen liggen niet alleen op het verstandelijke vlak; zij ondermijnen de gehele basis van wederzijds vertrouwen en gemeenschap. Zonder begrip voor elkaar en een uiteindelijke oplossing van deze verschillen is het moeilijk te zien hoe het tot een volledig herstel van de broederlijke betrekkingen kan komen. Het gaat hier om de identiteit en de integriteit van beide partners. Hebben de Chinese christenen deze stem van de westerse christenen gehoord?

b) Chinese christenleiders stellen de westerse kerk- en zendingsleiders er voor verantwoordelijk dat zij het Chinese christendom verweekt hebben in de lotgevallen van het westerse imperialisme, waardoor zij de Chinese Kerk dienstbaar gemaakt hebben aan vreemde culturele maatstaven en kapitalistische economische waarden (o.a. een verkeerde houding tegenover productieve arbeid en de noodzakelijkheid van landhervorming), en in het algemeen het christendom in de ogen van de Chinese samenleving tot een laakbare zaak maakten. De specifiek missionaire bijdragen aan evangelisatie, medisch werk, scholen, literatuur en sociaal welzijn worden afgekeurd vanwege het feit dat zij in laatste instantie verbonden waren met het imperialisme. Aan Chinese christenen werd geleerd om slaafs 'Amerika lief te hebben, Amerika te vrezen, Amerika te eerbiedigen', met het gevolg dat zij op den duur met minachting gingen neerzien op hun eigen cultuur en aan niet-Chinese ideeën en prestaties de voorkeur gingen geven, zodat zij van hun eigen samenleving vervreemden. Nu geloven de Chinese christenen dat zij onder de missionaire bevoogding gedwongen werden om hun zelfbewustzijn en zelfrespect als Chinezen prijs te geven.

Daarom verwerpen de Chinese christenen niet het Evangelie, maar wél de culturele franje en de op exploitatie gerichte vormen waarin het Evangelie hen gebracht werd. Hun vreugde om het feit dat zij het Evangelie ontvangen hebben, wordt op het ogenblik verre overschaduwd door het sterke besef van de onwaardige behandeling, die de missionarissen hen deden ondergaan. Het is een oorzaak van diepe dankbaarheid voor de christenen dat het Nieuwe China hen bewust gemaakt heeft van de eigen identiteit, integriteit, creativiteit en dat zij konden deelnemen aan de sociale vernieuwing. De onafhankelijkheid en vrijheid van de christenen

in het Nieuwe China maken hen er meer dan voorheen van bewust dat zij het slachtoffer van exploitatie zijn geweest en zij kunnen niet anders dan openlijk uitspreken hoe grote dankbaarheid zij verschuldigd zijn aan de regering van de VRC en haar Bureau voor Godsdienstzaken die deze bevrijding hebben bewerkstelligd door de stichting van de 'China Christian Three-Self Movement'. Hebben de westerse christenen deze stem van de Chinese christenen gehoord?

4) Zolang elke partner in de dialoog zichzelf beschouwt als het verongelijkte slachtoffer, is het duidelijk dat het eisen van een eenzijdige erkenning van schuld of herroeping van dwalingen geen enkel resultaat zal hebben. De in het voorgaande geschetste kwesties maken nu deel uit van de geschiedenis; zij vormen de agenda van het toekomstige gesprek. Hoewel een volledig herstel van de betrekkingen afhankelijk lijkt te zijn van het tot oplossing brengen van de fundamentele verschillen kan men toch niet eisen dat die oplossing het *uitgangspunt* van de dialoog zou moeten zijn. Het is eerder het *doel* ervan en er zal waarschijnlijk veel onderling contact en een groeiend vertrouwen nodig zijn om op alle punten tot volledige klaarheid te komen. Hier kan de geschiedenis van de bilaterale en multilaterale gesprekken tussen verschillende confessionele groeperingen op weg naar christelijke eenheid, zoals b.v. die in Noord- en Zuid-India, leerzaam zijn. Voor overeenstemming zijn jaren van gesprek en contact nodig, maar het vertrouwen komt dóór het 'samen toegroeien naar de eenheid' en door gemeenschappelijke studie, arbeid en 'worship'.

5) *De enige veelbelovende basis voor het hervatten van oecumenische betrekkingen tussen kerken die bijna 25 jaar gescheiden zijn geweest is: te beginnen met elkaar onvoorwaardelijk te aanvaarden in de gemeenschap van Jezus Christus en de Una Sancta.* Dit betekent dat de *communio sanctorum* een realiteit is en dat de zondevergeving in staat is om verschillen te overbruggen en dat de Heilige Geest machtig is om verbroken verbindingen te herstellen. Het is een *geloofsdaad*, maar het hele leven van de christen is een daad van geloof – geloof in de betrouwbaarheid van Gods beloften om Zijn Kerk te vernieuwen en vertrouwen in de integriteit van Gods medewerkers in de bediening van het Evangelie. Lutheranen kunnen dit in elk geval zien als een test-case voor 'rechtvaardiging door het geloof', *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*. Artikel IV van de Confessio Augustana zegt:

'Onze kerken leren ook dat mensen niet voor God gerechtvaardigd kunnen worden door hun eigen kracht, verdienste of werken, maar vrijelijk worden gerechtvaardigd om Christus' wil door het geloof, als zij geloven dat zij in genade worden aangenomen en dat hun zonden worden vergeven om Christus' wil, die door Zijn dood voor onze zonden heeft voldaan. Dit geloof wordt hen door God tot gerechtigheid gerekend. (Rom. 3 en 4)'

In de bestaande situatie is het nodig om de rechtvaardiging door het geloof in de praktijk te brengen in de verhoudingen van kerk tot kerk. Men zou moeten beginnen met alle beschuldigingen en aanklachten terzijde te leggen en elkaar te aanvaarden als broeders en zusters in Jezus Christus. Dat is de ware bron van genezing en verzoening en daaruit zal dan later de vrijheid in de Geest voortkomen om de oude wonden en geschilpunten te bespreken in een geest van zelfbeheersing, objectiviteit en wederzijds respect en niet van boosheid en zelfrechtvaardiging. Het gaat niet om de zelfverdediging van welke partij dan ook, maar om de verheerlijking van Jezus Christus als Heer, tot eer van God de Vader – zowel in de VRC als in die landen die sinds lang hebben gevoeld een speciale geestelijke taak tegenover China te hebben. Het doel is niet anders dan onze gemeenschappelijke zendingsopdracht in *China* en in de *oecumene*.

Het lijkt erop dat nu een historisch moment is aangebroken – een soort van '*kairos*' in nieuwtestamentische zin – om een begin te maken met een daad van verzoening tussen de Chinese christenen en hen van wie zij gescheiden zijn geweest. Het spreekt vanzelf dat voor zulk een daad van verzoening een diepgaande geestelijke *kenosis* nodig zou zijn aan beide zijden; vooral met betrekking tot politieke opvattingen en culturele waarden. Ook hier lijkt Gods 'linkerhand' de weg te wijzen aan de 'rechterhand': op het gebied van politiek, economie en culturele uitwisseling is de verzoening al aan de gang. Als het gesprek tussen de kerken begonnen wordt, zal er zeer veel pastorale wijsheid, geduld, tact en oecumenische diplomatie vereist worden. Maar zouden deze eigenschappen niet altijd het werk van Christus' dienaren moeten kenmerken, niet 't minst wanneer de voortgang van Gods Rijk op aarde dit nodig maakt?

Schrijver dezes maakt zich geen illusies dat verzoening of het weer aan-

knopen van broederlijke betrekkingen gemakkelijk of spoedig tot stand zal komen. De feiten wijzen juist in tegenovergestelde richting. Een opeenhoping van misverstanden, verwijten en beledigingen aan beide kanten zal uit de weg geruimd moeten worden. Het zal goed zijn al dadelijk in het begin ervan uit te gaan dat de verantwoordelijkheid daarvoor ongeveer gelijk verdeeld is. Maar hier is van toepassing de fabel van voorzitter Mao over 'De Dwaze Oude Man die de Bergen Verzette', of in de christelijke versie Jezus' woorden over het geloof dat groot genoeg is om bergen op te nemen en in de zee te werpen. Het feit dat de kerk bestaat, is een bewijs van goddelijke genade; haar éénwording is dat ook.

'Hem nu, die u voor struikelen kan behoeden en onberispelijk doen staan voor zijn heerlijkheid met grote vreugde, de enige God, onze Heiland, zij door Jezus Christus onze Heer heerlijkheid, majesteit, kracht en macht voor alle eeuwigheid, èn nu èn in alle eeuwigheid. Amen'. (Judas : 24)

1) Belangrijke bronnen voor de studie van de China Christian Three-Self Movement zijn: *Documents of the Three-Self Movement*, ed. Francis P. Jones (New York 1963); Richard C. Bush Jr., *Religion in Communist China* (Nashville 1970); Donald E. MacInnes ed., *Religious Policy and Practice in Communist China* (New York 1972); F. P. Jones, *The Church in Communist China* (1962).

2) Een persoonlijk oordeel wordt gegeven door 'Barnabas', *Christian Witness in Communist China* (1951); D. M. Paton, *Christian Missions and the Judgement of God* (1953); Victor E. W. Hayward, 'Ears to Hear': *Lessons from the China Mission* (1955); A. F. Glasser, *Timeless Lessons from the Western Missionary Penetration of China* (Typescript, 1973). Ongetwijfeld bestaan er nog vele andere geschriften.

3) Walter Freytag, 'Meeting Christians in China', *International Review of Missions*, Vol. XLVI (okt. 1957), pp. 410-416.

4) Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London SPCK 1929).

5) S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (London SCM Press 1953).

6) Latourette, *op. cit.*, pp. 57-60.

7) Latourette, *Ibid.*, pp. 76-77.

8) Latourette, *Ibid.*, p. 154.

9) Latourette, *Ibid.*, p. 153.

10) Latourette, *Ibid.*, p. 127.

11) Latourette, *Ibid.*, p. 144.

12) 'The Christian Manifesto': Direction of Endeavour for Chinese Christianity in the Construction of New China', *Documents of the Three-Self Movement*, pp. 19 ff.

13) Latourette, *op. cit.*, pp. 228-279.

14) Latourette, *Ibid.*, p. 280.

15) Greenslade, *op. cit.*, pp. 58 ff., 223 ff.

16) Freytag, *op. cit.*, pp. 416.

17) Lu Ting-yi, Chairman of the Administrative Yuan's Committee on Culture and Education, to 151 Protestant leaders, May 1951, aangehaald door MacInnes, (Vert.: mevr. A. M. C. Gramberg-van der Hoeven). *op. cit.*, p. 32.

Werkelijkheid en visie - China 1974

Beste Joh.,

Je had mij om een artikel gevraagd voor „Wereld en Zending”, een artikel over China als bijdrage in een China-nummer van het tijdschrift. Ik heb er lang over nagedacht hoe dit artikel te brengen en wat voor de zoveelste maal te zeggen over een werkelijkheid die velen van ons vanwege haar morele appèl beroert en met interesse vervult, maar een werkelijkheid die door de historische omstandigheden de onze niet is. Ik heb de juiste vorm niet weten te vinden voordat ik zelf van 1 tot 21 februari als gast van de Pekingse universiteit een reis door China maakte. Ik ben blij dat ik op dit voor mij zo veelbetekenende evenement heb gewacht, want wat ik nu kan zeggen kan ik met zoveel meer overtuiging zeggen dan tevoren. „Beter eenmaal zien dan honderdmaal horen”, heb ik van mijn gastheren telkens weer te horen gekregen, en ik heb voor mezelf ervaren hoe juist dat gezegde is.

Nu kan ik er wel een artikel van maken, en dat wordt het ook wel, maar ik kies welbewust deze briefvorm, omdat dit de enige vorm is die direct persoonlijk gericht is en de schijn vermijdt dat ik ergens vanaf de toppen van academia der wijsheid iets in het algemeen sta te verkondigen tegen niemand in 't bijzonder — en dus ook niet tegen mezelf. Misschien ben ik te allergisch op dit punt, maar in een wereld waarin we worden doodgegooid met algemene beweringen waarachter het persoonlijke verloren dreigt te gaan is het makkelijk om deze allergie op te lopen. En dan vooral: net zoals ik in China levende mensen ontmoette, ze midden in hun leven en hun werk zag en me door hen liet uitleggen wat hen beweegt, net zoals ik overal direct toegesproken werd en de ervaring van „beter eenmaal zien” doormaakte, zo wil ik jou ervan vertellen en door jou ook anderen. Want het gaat bovenal om een persoonlijke belevenis van China en van mezelf, met mededelingen en vragen die niet vrijblijvend zijn. Tenslotte vind ik ook dat, juist wanneer wij het ons geboden nieuwe leven „in Jezus Christus” serieus nemen en eraan mee willen werken dat dit

nieuwe leven de wereld doordringt, wij ons willen en werken en vragen op het persoonlijke vlak moeten uitdrukken — net zoals de brieven der apostelen dat deden en doen.

Toen ik de 21e februari van mijn reis terugkeerde in Hong Kong, vroeg een vriend me: „Wat heeft je het meest verrast op je China-reis?” Daar kon ik niet gelijk op antwoorden. Had ik nieuwe kennis opgedaan? Zeker, een mens raakt nooit uitgeleerd over China. Maar in de grond was er niets wezenlijks nieuws waarover ik nog niet iets gelezen had. Neen, het voor mij nieuwe, stimulerende en verrassende was juist dat persoonlijke contact met mensen die mij open en eerlijk te woord stonden en mij in hun hele houding hun vertrouwen schonken. „Maar hebben ze je dan niet alleen maar dat laten zien wat ze je wilden laten zien?”, vragen anderen weer. Natuurlijk hebben ze dat, dat doen wij toch ook?

Laat ik met dit punt beginnen. Wat zouden wij doen als we iemand ons land lieten zien? Het hangt er natuurlijk erg vanaf wie die iemand is en wie die „we” zijn. In 't algemeen zouden we proberen aan de interesses van onze gast tegemoet te komen. Nemen we het theoretische voorbeeld van een Chinese professor in het Nederlands (misschien bestaat hij wel, ik weet het niet). Hij zou willen weten wat aan onze universiteiten gedoceerd wordt en welk wetenschappelijk onderzoek er wordt bedreven op zijn gebied. Hij zou langs deze weg van onderzoek willen begrijpen wat het fenomeen „Nederland” ten huidigen dage betekent, wat ons beweegt in het tegenwoordige leven, wat onze overtuigingen en onze vragen zijn met betrekking tot onze eigen werkelijkheid. Dus ruimen we in zijn programma een grote plaats in aan het bezoek van universiteiten en wetenschappelijke instellingen, we laten hem kennismaken met degenen die daar werken, en dan? Dan zoeken we naar passende objecten om hem onze werkelijkheid te vertonen. Allereerst monumenten der geschiedenis: paleizen, raadhuizen, kastelen. Musea, tentoonstellingen, bibliotheken. Ook het historisch landschap komt in het programma, en daar zullen we dan de geschiedenis doortrekken tot de tegenwoordige tijd: windmolens en dijken, maar ook deltawerken; Marken en Volendam misschien, maar misschien ook de haven van Rotterdam.

Zouden we de professor meenemen naar een textiel- of een buizenfabriek?

Of naar een modelboerderij? Of zouden we hem arbeiderswoningen in een nieuwe buurt laten zien, en kleuterscholen? Het lijkt me onwaarschijnlijk. Waarom onwaarschijnlijk? Omdat wij dat eerlijk gezegd niet typisch genoeg vinden voor zelfs een Chinese professor in het Nederlands. Of is het omdat wij dit niet typisch genoeg vinden naar onze eigen opvattingen? Nietwaar: het gewone leven is voor ons het gewone leven, de centra van geschiedenis en cultuur zijn zo te zeggen condensatiepunten die het gewone leven omvatten en erbovenuit stijgen. O ja, ik had de kerken vergeten. Natuurlijk laten we hem ook kerken zien, maar dan waarschijnlijk een paar van de oudste, als sprekende cultuurmonumenten. Maar kerken als levende zenuwcentra van de Nederlandse maatschappij? Zo'n bezoek stelt ons dus voor allerlei vragen aan onszelf, hoe wij onszelf zien en willen zien. En ook, hoe wij onszelf niet willen zien. Niet dat we zoveel te verbergen hebben. Maar er zijn aspecten van onze samenleving waarop we tegenover een buitenlandse gast nu niet extra de nadruk willen leggen, omdat ze — in sommige gevallen — teveel met de zelfkant van het leven te maken hebben, of meestal omdat we ze niet belangrijk genoeg vinden. En onder „we” versta ik dan de doorsnee Nederlandse intellectueel.

En mijn Chinese gastheren? Ze zullen wel soortgelijke overwegingen hebben gehad bij het samenstellen van mijn programma, dat ze overigens telkens vantevoren met me bespraken als we in een nieuwe plaats aankwamen. Ik noem hier even mijn reisroute, dat had ik nog niet gedaan, maar in een brief komen de contouren veel geleidelijker aan de oppervlakte dan in een net systematisch artikel. Ik was zeven dagen in Peking, drie in Nanking, twee in Hangzhou, de oude keizerstad van de 12e en 13e eeuw, vier in Shanghai, en tenslotte maar anderhalve dag in Kanton. Het reizen ging meestal per vliegtuig, maar gedeeltelijk ook per trein. Van Peking naar het Zuiden werd ik door twee ambtenaren van de Pekingse universiteit begeleid, die overal met behulp van de plaatselijke universiteitsvertegenwoordigers de programma's voor me arrangeerden. De reisroute was niet ongewoon, daarvoor was er in drie weken geen tijd. Maar nu de programma's, dat „wat ze me wilden laten zien”, zoals ik al zei, met vermoedelijk soortgelijke overwegingen als wij zouden hebben.

Het belangrijkste programmapunt voor mij en voor hen was de kennis-

making met mensen van de universiteiten. De Nationale Bibliotheek in Peking, de Chinese taalschool voor buitenlanders, het oude Keizerpaleis met een deel van de beroemde tentoonstelling van archaeologische vondsten gedurende de jaren der culturele revolutie, Zhoukoudian, de plek waar de overblijfselen van de Sinanthropus Pekinensis gevonden waren, het historisch museum van Nanking — dat alles hoorde vanzelf bij een universitair-cultureel programma. Er was ook plaats ingeruimd voor meer echte „sightseeing”: kunsthandwerk van diverse soorten in Peking, parken en cultuurmonumenten in Nanking en Hangzhou; verder een serieuze vorm van sightseeing: monumenten van de moderne revolutie in China, te beginnen met Soen Yatsen's mausoleum in Nanking, dan o.a. de kamer in Shanghai waar in 1921 het eerste communistische partijcongres was samengekomen, en de boerenkaderschool in Kanton, die in 1926 door Mao Tse-toeng geleid werd.

Maar waar het programma van mijn gastheren van dat, wat wij onder zoiets verstaan, sterk afweek, was in het bezoek aan fabrieken, communes en woonhuizen van arbeiders en boeren. Dat was heus niet de hoofdschotel, bij elkaar geteld maar drie dagen. Toch namen deze bezoeken een centrale plaats in, dat was duidelijk te merken. Ik weet ook dat ik hiermee niets nieuws vertel, want wat ik beleefd heb, hebben talloze reizigers in China beleefd. Ja, het leek me vantevoren zo'n afgezaagd programmapunt, dat ik me voorgenomen had, bij mijn gastheren erop aan te dringen zulke bezoeken tot het uiterste te beperken. Ik ben noch agronoom noch ingenieur, zei ik mezelf, ik wil me liever concentreren op dingen waar ik wat meer verstand van heb. Zie je, dat is nu echt wat ze in China de houding van het expertendom noemen. Het hoeft waarlijk nog niet zo boos en eigenzuchtig bedoeld te zijn, maar het kan zo licht aanleiding geven tot een houding van onverschilligheid tegenover het dagelijks leven en het dagelijkse werk van de grote massa. En die onverschilligheid kan zelf weer leiden tot de hoogmoed van intellectuelen en technocraten die bij zichzelf denken dat ze beter en belangrijker zijn dan de rest. We moeten er wel bij bedenken dat China hierin nog een bijzonder verleden heeft. In de keizertijd vormden de ambtenaren-geleerden en de milieus waaruit ze gewoonlijk voortkwamen een kleine elite, die hemelhoog boven het volk verheven was. Die houding werkte nog krachtig door

in de nationalistische tijd, en ook nu is hij nog niet helemaal verdwenen. Toen ik in Peking was, gaf de volkskrant daar nog een treffende illustratie van: hij publiceerde een brief van een meisjesstudente die aan de Pekingse universiteit was afgestudeerd, daarna was teruggegaan naar de commune waar ze vandaan kwam, en toen — met een boer trouwde. Grote consternatie bij haar familie, die het met deze verbintenis helemaal niet eens was en haar dat duidelijk liet merken. Waarop zij de familie eens openlijk vertelde wat ze van zo'n houding dacht. Propaganda? Natuurlijk is dat propaganda: dat wat gepropageerd moet worden, en ik vind het nog hele gezonde propaganda bovendien.

Daarachter steekt natuurlijk de hele socialistische visie van een égalitaire maatschappij, een visie die door de leiding met grote hardnekkigheid wordt verbreid. En die verbreiding begint met het begin: ieder moet leren wat het volk doet, wat het leven van boeren en arbeiders betekent. Daarom worden ook buitenlanders door communes en fabrieken rondgeleid, net zoals de grote troepen Chinese schoolkinderen die regelmatig excursies maken om deze arbeidsprocessen te leren kennen. Ook die weten er niets van hoe je de kool moet laten groeien (overigens bloemkool is in de Shanghaier commune waar ik was een hele bijzonderheid, omdat die vroeger alleen maar werd geïmporteerd) en hoe je met pluimvee, varkens, en zelfs koeien (mooie Hollandse koeien, alweer in die Shanghaier commune) moet omgaan. En hoe moeten ze snappen hoe je auto's en stalen buizen maakt? Maar ze zien het, en ze weten: dat is een plaats waar ik later misschien ook kom te werken. En ze leren wat van de alledaagsheid, maar ook van de grootsheid van de arbeid kennen.

Het gaat natuurlijk niet alleen daarom, zeker niet voor de buitenlandse bezoekers, en we weten ook in het Westen langzamerhand genoeg van wat erachter zit: het principe van de collectivering en de participatie in commune en bedrijf. Collectivering van de productiemiddelen, en participatie in de bepaling van de productieprocessen. Een eerste praktisch resultaat is al meteen in het landschap te zien als je bij Konh Kong over de grens komt. Aan de Hong Kong kant kleine groentetuintjes en velden waarop een of twee mensen verloren staan te wroeten, en aan de Chinese kant grotere bedden en aanplantingen, rationeler verdeeld, en collectief bewerkt door arbeidsteams van een 20, 30 werkers. Dat collectieve werk

heeft nog een andere kant. In de Shanghaier commune stelde ik de vraag wat de mensen 's avonds doen behalve politieke vergaderingen en cursussen en enkele film- en andere programma's. Of ze 's avonds wel eens gezellig bij elkaar komen om eens wat met elkaar om te gaan. Eigenlijk niet veel, was het antwoord, de mensen zijn overdag tijdens het werk al de hele tijd samen, dat heft de eenzaamheid op en dan hoeven ze niet nog eens extra 's avonds met elkaar op te trekken.

De communes zijn, zoals bekend, eigenlijk semi-autonome ondernemingen, het loon wordt naar werk en naar behoefte onder de leden verdeeld nadat de jaarrekening is opgemaakt. Er zijn blijkbaar nog grote verschillen in inkomen van de communes in de verschillende delen van China, maar men is in dit stadium nog zo doordrongen van het slagwoord „op eigen kracht vertrouwen” dat men er een eer in stelt het zelf te moeten rooien. Wel garandeert de staat een minimum inkomen en ook de afname der producten. Dit laatste punt was erg belangrijk voor de beide communes waar ik werd rondgeleid, omdat ze zich op de groentekweek specialiseerden, een opbrengst dus die sterk aan marktschommelingen onderhevig is. Je moest ze horen vertellen in Shanghai hoe dat vroeger ging. Daar hadden ze een rijmpje over:

„De wind veegt de grond aan,
De maan dient als lamp,
En hebben we 's morgens gegeten,
Dan is er geen avondeten”

Zoals in zovele communes waren ze ook hier met kleine industrietjes begonnen. Ik zag een kunstmestfabriekje, natuurlijk van direct belang voor het bedrijf, en ook een machinewerkplaats. In die werkplaats werd ik door een gezellige rotunde Shanghaise rondgeleid, die overvloedige van vrolijkheid en energie. Men was begonnen met een reparatiewerkplaats voor tractoren, pompen en landbouwwerktuigen. Toen gingen ze langzamerhand ook zelf pompen en landbouwwerktuigen produceren, en hun productie van kleine waterpompen, electrisch aangedreven, was zo succesvol, dat ze die nu regelmatig exporteren naar andere communes, met het merk van hun eigen commune erop! Dit vlak aan de rand van Shanghai, de grootste stad ter wereld, die vol staat met fabrieken.

Geen privébezit van de productiemiddelen, maar dat betekent niet dat er geen privébezit bestaat. Ik hoorde echt op toen een jonge boerin in de commune bij Peking me vertelde dat het huisje waar zij en haar man woonde door henzelf was gekocht. Hoe dat dan mogelijk was, wilde ik weten. Nou, we waren met velen thuis, en toen hebben we een aantal jaren geld daarvoor opzijgelegd. In de commune bij Shanghai hoorde ik dat het nog steeds de gewoonte is voor de boeren om hun eigen huizen te bezitten, en dat de aankoop gewoonlijk met hulp van de communale kas wordt gefinancierd. Maar de mensen zelf staken er ook geld in, en het verbazingwekkende voor China is dat ze dat nu kunnen. Een voorbeeld: in een hoek van het communeterrein bij Shanghai stond een zgn. „nieuw dorp”, het was in 1958 bij het begin van de commune opgericht door de staat als experiment voor een communaal verzorgde woonbuurt (voor arbeiders heeft men bijvoorbeeld al vanaf 1951 aan de randen van Shanghai 76 van zulke „nieuwe dorpen” gebouwd). De mensen die er wonen betalen huur. We gingen praten met een oude boer, die in zijn „eigen teelt”-tuintje stond te werken (die privé-tuintjes die iedereen heeft beslaan nog geen 5 % van het totale land-areaal van de commune). Hij nam ons mee naar zijn woning: beneden een keuken (houtstook) en een berghok, boven drie eenvoudige kamertjes, werkelijk heel eenvoudig. Een gaanderij erlangs. Toen de boer er met zijn familie introk — ze hadden hier altijd al gewoond en gewerkt — waren ze met z’n negenen. Nu zijn drie dochters getrouwd en uitgetrokken, de vrouw is gestorven, er wonen er dus nog vijf. Vier van de vijf werken, de gewone levensbehoeften voor de vijf vereisen tussen de 700 en 800 Yuan ($\pm f$ 1000,—) per jaar, wat betekent dat zij van hun verdiensten meer dan 1000 Yuan per jaar overhouden. De huur? 3 Yuan 20 per maand. Ook electriciteit kost haast niets, dan is er sinds 1969 nog een ziekenfonds dat volwassenen 2 en kinderen 1 Yuan per jaar kost.

Wat dit alles voor de oude boer betekent, wordt pas duidelijk als je hem over zijn vroegere leven hoort vertellen. Ook alweer niet onbekend: de verhalen van „vóór de bevrijding” en „na de bevrijding” zijn sinds 1949 niet meer van de lucht, dat is het eigenlijk vóór en na Christus van het nieuwe China. Vóór de bevrijding had de familie een lapje grond dat niet genoeg opbracht voor zoveel personen, dus was de boer gedwongen zich

gedeeltelijk als arbeider op het land van een grondbezitter te verhuren. Zijn eigen groenten moest hij naar de stad dragen ter verkoop, er was geen garantie van de afname in het seizoen der overproductie, ze woonden in een of ander krot, hadden te kampen met overstromingen van de steeds zware regenval bij Shanghai, en door de onpraktische opdeling van het land in privéveldjes kon het probleem van de afwatering niet worden aangepakt. Ook daarover een rijmpje:

„Regent het drie dagen niet,
Dan hebben je twee benen het druk.
Maar als het drie dagen regent
Dan zie je de Huangpu-rivier”,

dat is de naam van de Yangtse-arm die bij Shanghai uitmondt. Vergeleken bij die volkomen onzekerheid van het materiële leven hebben ze het nu onvoorstelbaar veel beter. Toen de boer zijn groenten naar de stad pikulde, had hij best een fiets kunnen gebruiken. Nu hebben ze er samen drie. Dat gevoel van materiële zekerheid werkt nog anders door: in de traditionele maatschappij betekende een huwelijk automatisch grote schulden, want de bruid moest een behoorlijke bruidsschat hebben en er moest en zou een enorm bruiloftsmaal zijn. Het element van prestige overheerste zozeer, dat ook de armen zich daarnaar voegden. En nu? Nu ze kunnen sparen, komt ook het overleg wat ze met het geld doen. Toen zijn drie dochters trouwden, kregen ze ook een bruidsschat mee en werd er ook een bruiloftsmaal gegeven, maar de maatstaf was niet langer prestige, en het maal was ook niet meer zo overdreven en er „moesten” niet meer zoveel mensen worden uitgenodigd.

Echte verhalen van wreedheid van de kant van landeigenaren en andere leden van de bezittende klassen heb ik uit de mond van de boeren en arbeiders met wie ik sprak niet gehoord. En dat zal ook wel kloppen met de algemene situatie, al doen er in de nieuwe literatuur en in het nieuwe toneel veel gruwelverhalen de ronde. Het beroemde verslag van William Hinton over de veranderingen tussen 1946 en 1949 in een Noordchinese dorp onder de titel „Fanshen” geeft er een duidelijk beeld van dat de „rijken” van zo’n dorp naar onze begrippen ook onvoorstelbaar arm waren, en dat de algemene jarenlange verarming op het land, als gevolg van het uiteenvallen van de centrale macht en van de onzalige econo-

mische invloed van de industrielanden — het Westen en niet te vergeten Japan — die met hun goedkopere producten de hele landelijke manufactuur te gronde richtten, tot een veronzekering van het leven en daarmee tot een onvoorstelbare hardheid en gevoelloosheid voor de nood van anderen geleid had. Hoe dan ook: het „vóór de bevrijding” en „na de bevrijding” drukt voor talloze mensen in China een werkelijkheid uit die voor ons bijna onvoorstelbaar is. Om van het lot van de arbeiders vóór en na niet te spreken — ook daarover hoorde ik allerlei verhalen uit hun eigen mond. Meer dan dat: ik kijk rond in de kamer waar een oudere arbeider ons ontvangt. Het is alles, zoals gezegd, erg eenvoudig. Een paar stoelen, een tafel, een bed, een kast, en dan een heel stel speciale kofferkisten, typisch voor de streek, op elkaar gestapeld. Bovenaan een klein kofferkistje: daarmee was hij in 1951 in deze woning getrokken, en daarin was alles wat hij toen bezat.

Maar ik noemde collectivering en participatie, en die beide woorden wijzen nog op andere dimensies van het leven in het nieuwe China. Ook dat is al overbekend: het komt er uiteindelijk op neer dat iedereen die aan het arbeidsproces deel heeft ook een stem heeft in de beslissingen over de productie en organisatie van zijn bedrijf. En wanneer in de praktijk oudere en meer ervaren werkers vanzelf meer een leidende rol spelen, verandert dit nog niets aan het feit dat deelname van iedereen gezocht en gestimuleerd wordt. Men praatte veel over „drie-in-één” comité's, waarvan ik eerst vermoedde dat het comité's van boeren, arbeiders en militairen waren. Maar nee, het ging om iets anders: ouderen, volwassenen en jeugd. Daarmee moet de neiging tot een natuurlijke hiërarchie, die vaak met de leeftijd samenvalt, doorbroken worden. Iedereen telt, niemand wordt als willoos instrument behandeld. En dat heeft voor het werk zelf weer gevolgen. Want als je weet dat je allemaal samenwerkt voor je eigen bedrijf, voor land en volk, en niet voor industriëlen die zelf goed weten wat ze met de markt en de winst uithalen, dan verandert er wat in de werksfeer. Dan wordt begrijpelijk dat ze telkens weer zeggen: „Wij zijn onze eigen meesters”.

Nu zullen vele mensen die dit lezen wel zeggen: die man slaat door, hij heeft braaf geslikt wat hij voorgezet kreeg, en hij is te naïef om de werke-

lijkheid die erachter steekt te zien. Ja, zo gaat het met ieder relaas van wat een mens ervaren heeft, hij heeft de neiging tot vereenvoudiging en daardoor wordt het beeld vertrokken. Maar ik heb ook vragen gesteld, bijvoorbeeld over de leiding van een fabriek, ook het functioneren van de organisatie, en over de opleiding van leerlingen. Alles leek me zo nuchter en verstandig, dat ik daaruit allerminst het gevoel kreeg van een opgeschroefde en onnatuurlijke hallelujasfeer. De leerlingen worden drie jaar lang opgeleid, krijgen ook veel minder loon, maar oudere arbeiders werken aan de opleiding mee, en ze hebben ook een kans om hun „cultuur”, d.w.z. algemene kennis, in avondcursussen te verbeteren; ze worden dus niet als goedkope werkkracht en niets meer behandeld, en na hun leertijd als volle arbeiders opgenomen. Nieuwe projecten worden gezamenlijk besproken, ideeën verzameld en door ervaren arbeiders uitgewerkt. Er is een algemeen comité dat de aangelegenheden van de hele fabriek regelt, en er zijn afdelingscomité's die de zaken van de afdelingen regelen. Door een dergelijke werkverdeling is participatie mogelijk. Er is ook een arbeidersvereniging die voor de individuele omstandigheden en noden van de arbeiders oog heeft en in detail regelt wat de grote directieven van de staat niet kunnen regelen.

Maar niet alleen dat. Terwijl ik dit schrijf, heb ik speciaal de buitenmodelbuizenfabriek van Shanghai in herinnering. Een kleine fabriek voor Shanghai: 800 arbeiders. De fabriek had zijn oorsprong in een handelszaak, die tussen de jaren 1953 en 1957 langzamerhand werd omgesteld tot een reparatiewerkplaats van oude buizen. In 1958 — dat belangrijke jaar van de „grote sprong voorwaarts”, toen men overal in stad en land met vaak de primitiefste middelen aan het industrialisatieproces van China ging meewerken — begon men met de eigen productie van 76 verschillende soorten staalbuizen. Vanaf 1962 breidde men de productie uit met nieuwe buizentypen, vooral buitenmodeltypen, zoals de naam van de fabriek al aanduidt: vierkante, driehoekige, zeshoekige, ovale enz. profielen. Toen kwamen er speciale opdrachten van het leger: „golf”-buizen, speciale koelbuizen, en een soort buizen die ze „vlechtbroodbuizen” noemden omdat de vorm herinnert aan het beroemde Pekingse vlechtbrood. Maar het interessante was het verhaal hoe ze daartoe gekomen waren, en dat is een typisch verhaal voor het huidige China.

Die golfbuizen bijvoorbeeld werden altijd door Sovjet-Rusland geleverd, er bestond nog geen eigen productie. Men is toen aan het experimenteren geslagen, en na 8½ maanden en meer dan 40 experimenten is het hen gelukt de eerste modellen te produceren. Nu zijn er door verdere experimenten verbeterde modellen tot stand gekomen. De drijfveer? Het land had deze buizen nodig, om niet verder afhankelijk te zijn van buitenlandse leveranties. Een uitgesproken patriotisch motief dus. Maar daarbij kwam dat tenminste een kern van de fabrieksarbeiders de gezamenlijke planning van alle opgaven leidde, en dat allen eraan deelnamen. Geen duidelijke scheiding tussen fabrieksdirectie en werknemers, want geen noodzaak voor een directie om voor de eigen fabriek tegen sterke competitie in winst te maken, m.a.w. geen „vrije markteconomie”. De salarissen en lonen, met opvallend weinig onderlinge verschillen, bestaan uit een door de staat gegarandeerd grondloon, plus toeslagen voor prestaties en verantwoordelijkheid. Dus ook daar weer: ze weten dat ze niet voor bazen, maar voor het geheel werken. De eer die het bedrijf met nieuwe ontwikkelingen inlegt is daardoor anders gemotiveerd dan bij ons het geval is.

De patriotische houding, gecombineerd met werkelijke participatie, heeft nog andere gevolgen. Neem het geval van de „vlechtbroodbuizen”. Toen de opdracht kwam, werd er een algemene discussie gehouden waarin de principiële mogelijkheden werden besproken. Wanneer men van de mogelijkheid van import uit het buitenland afzag, bleven er twee over: of de methoden uit het buitenland overnemen, maar dat zou één jaar en 10'000 Yuan kosten om die buizenproductie te ontwikkelen. Of de aanwijzing van Voorzitter Mao volgen, dat je op eigen kracht moet vertrouwen, en zo eigen methoden ontwikkelen. Dat was de weg die ze kozen, en nadat de voorstellen en ideeën van vele arbeiders samengevoegd waren, bereikte men in anderhalve maand met een dertigtal experimenten het gestelde doel.

Nog ben ik niet aan het eind van dit verhaal, er zit nog een kant aan die voor de hele nieuwe Chinese maatschappij van fundamenteel belang is. Daarvoor nemen we het voorbeeld van de koelbuizen. Er werd me verteld dat toen de opdrachtgevers in de fabriek kwamen ze onmiddellijk naar de ingenieurs vroegen. Die hebben we niet, was het antwoord, dat kennelijk de interesse van de opdrachtgevers sterk verminderde. In ieder geval

hoorde de fabriek een half jaar lang niets meer en stuurde toen zelf een delegatie naar de bestellers om uit te vinden of ze nog geïnteresseerd waren. Ja, dat waren ze wel, en of de fabriek moeilijkheden had met het vinden van een productiemethode? Ja natuurlijk, maar als jullie die onderdelen nodig hebben zullen wij een methode vinden om ze te maken. Dat ze er tenslotte in slaagden, is te danken aan één arbeider die alleen maar lagere school had en sinds 1958 met hulp van avondschooling zijn algemene kennis had uitgebreid.

Daarmee komen we op de vraag van volk en elite terug, die ik aan het begin al genoemd heb en die al jarenlang zo centraal is voor de leiding van het nieuwe China. Het was de kernvraag in de culturele revolutie, en het is die nog steeds. Natuurlijk heb ik de fabrieksleiding gevraagd of ze er iets op tegen hadden ook ingenieurs in de fabriek te hebben. Neen, natuurlijk niet, ze hadden zelfs een paar arbeiders op een technische hogeschool, maar wat ze willen zijn ingenieurs die er zich niet op laten voorstaan dat ze meer theoretische kennis hebben dan de anderen en zich daardoor „beter” voelen. Ze willen ingenieurs die hun speciale kennis en begaafdheid in dienst stellen van het hele volk en er zich deel van blijven voelen. Dat was de grote kritiek op staatspresident Liu Shaoqi, die in de culturele revolutie ten val kwam. Liu vertegenwoordigde de lijn van efficiency, van uiterste rationalisatie der productieprocessen door inschakeling van experts en technocraten. Mao Tse-toeng zag daarentegen de noodzaak van deelname aan alle productie- en organisatieprocessen door het hele volk. Ik heb al gezegd dat dit probleem een eigen Chinese achtergrond heeft: de enorme kloof in de oude maatschappij tussen de geleerden-ambtenaren en het gewone volk, met alle sociale distincties die deze met zich meebracht. Maar ik wil China niet van de rest van de wereld isoleren: dit probleem is ook een probleem van onze westerse industriële en vertechniseerde maatschappij. De specifieke Chinese situatie mag ons voor de algemene kant van dit grondprobleem niet blind maken.

Die middag in de buizenfabriek was voor mij — ik wil niet zeggen een dieptepunt, maar zelden heb ik me zo in een hoek gedrongen gevoeld. Ik had oprechte bewondering voor de teamgeest en het enthousiasme van de werkers. Ik sprak die bewondering ook uit, en tegelijk de hoop dat ze

eens ook ingenieurs zouden hebben die van het rechte soort waren. Ik moest mijn eigen gebrek aan ervaring en inzicht bekennen wat het industriële arbeidsproces betrof, en ik voelde hoe weinig wij universiteitsmensen in het Westen in 't algemeen van leven en werken van anderen in onze eigen maatschappij op de hoogte zijn: een zekere „déformation professionnelle” die misschien onvermijdelijk is maar in ieder geval de indruk wekt van de spreekwoordelijke ivoren toren. Maar toen één van mijn begeleiders de opmerking maakte dat ik in deze drie weken meer van China had begrepen dan in de dertig jaar ervóór, voelde ik me toch gestoken, want zo is het nu ook weer niet. Gek, dat zo'n opmerking zo blijft hangen als een doorn in het vlees. Het was ook niet alleen de opmerking, maar de hele sfeer waarin de opmerking werd gemaakt en waardoor hij werd gedragen.

Het wordt nu tijd om nader op die dragende sfeer in te gaan, die ik de socialistische visie van de maatschappij heb genoemd, wel langs de weg van het onderwijs. In Nanking had ik gelegenheid een lagere school te bezoeken, één van de vele lagere scholen van de stad. Hij was in 1952 opgericht op een oude vuilnisbelt en stond in een arbeidersbuurt. Lage gebouwtjes, sommige met een eerste verdieping, de meeste niet. Heel eenvoudige stijl, de grootste nieuwigheid was een zwembad. Het terrein meestal nog zwarte aarde. Men was begonnen met 15 leraren en 300 leerlingen, nu zijn er 50 leraren en meer dan duizend scholieren. Ze zijn net aan het omschakelen van een zesjarig naar een vijfjarig schoolprogramma, de kinderen gaan vanaf hun zevende jaar naar school. Dat wil niet zeggen dat ze tot die tijd allemaal thuis zijn. Aangezien iedereen werkt in China, moest er vooral voor de arbeidersgezinnen in de steden een andere oplossing worden gevonden. Ik hoorde dat in de meeste fabrieken kindercrèches ingericht waren, waar de moeders hun babies zelf kunnen verzorgen totdat die 1½ jaar oud zijn. Dan gaan de kindertjes van 1½ tot 3½ in een kleuterschool, en van 3½ tot 6½ jaar in een kindergarten. Maar het echte onderwijs begint pas daarna. Het programma bestond uit de vakken politiek, taal, rekenen, sport en kunst (voornamelijk tekenen). Na hun vierde jaar krijgen de scholieren nog wat men „algemene kennis” noemt, voornamelijk de beginselen van natuurwetenschap en techniek. In sommige scholen wordt geëxperimenteerd met on-

derwijs in een vreemde taal in de hoogste klassen, wat gewoonlijk Engels betekent.

Ook hier komt de grote scheidslijn van de culturele revolutie tot uitdrukking. Sterker dan tevoren wordt de gedachte te lijf gegaan dat de school het begin is van een ambtelijke carrière en de weg naar individuele privileges (weer die typisch Chinese allergie). Centraal staat de vraag: voor wie werken we, wie dienen we? Door de hele schoolopleiding heen (de middelbare school inclusief) worden drie kanten van het onderwijs benadrukt: de morele, de intellectuele en de fysieke kant. Ik vraag naar details van de morele opvoeding (men gebruikte dit woord met een voor ons misschien wat verrassende vanzelfsprekendheid). Het gaat om morele gedragspatronen, verbonden met politieke opvoeding, samengevat onder de slagwoorden klassenstrijd, patriotisme, internationalisme, groepsvriendschap, groepsdiscipline, hart voor de studie, hart voor het werk. Dit alles heeft zijn invloed op de intellectuele opvoeding die niet meer uitsluitend het instampen van theoretische kennis mag zijn. Dat instampen was weer in een slagwoord samengevat, dat erop neerkomt dat steriele boekenwijsheid doodt. Ook daar staat weer een hele traditie achter van leren als uit het hoofd leren, iets waar de Chinezen nog veel minder ver vanaf staan dan wij. Tegelijk wordt op de motivering van het leren gelet: het „men wil dat ik leer” wordt verbonden met het „ik wil leren”.

In de praktijk komt deze nieuwe nadruk op eigen deelname van de leerlingen aan verschillende onderdelen van het schoolprogramma tot uiting. De excursies naar fabrieken en communes heb ik al genoemd. Daarnaast hebben ze hun eigen groentetuintjes en ook twee kleine fabriekswerkplaatsen waar de leerlingen bepaalde onderdelen voor een autofabriek in elkaar zetten en zo dus leren wat het is om eenvoudige fabrieksarbeid te verrichten. Werkgroepjes worden aangemoedigd, bijvoorbeeld in de kunst van het vertellen van verhalen. En dan natuurlijk het politieke onderwijs, dat steeds à jour is. Toen ik de school bezocht, stond alles in het teken van de nieuwe campagne tegen de in 1971 gestorte maarschalk Lin Biao en tegen Confucius. In de politieke les stond een meisje voor de klas haar zelfgeschreven opstel voor te dragen, waarna de klas onder leiding van een jongen op de voorste bank een aantal leuzen ten beste gaf met opgeheven hand. Maar ook in andere vakken werd de

stof gericht naar de politieke campagne. Een klas die zich in het schrijven (met de penseel) oefende, kreeg als oefening een politieke leus. Een leesklas behandelde politiek materiaal, een andere klas moest een opstel schrijven, eveneens over een politiek onderwerp. Men verzekerde mij dat de leerlingen ook werkelijk van de politieke problemen op de hoogte waren en goed begrepen waarom het ging. Natuurlijk is daartegen te zeggen dat dit zuivere indoctrinatie is en dat de kinderen geen kans krijgen een zelfstandige mening te ontwikkelen. Ik ben daar nog niet zo zeker van. Die kinderen groeien op en nemen later hun plaats in de gemeenschap in. Hun politieke scholing bereidt ze erop voor dat ze die plaats ook actief innemen en zich steeds bewust blijven waarvoor ze leven en werken. Het kan zijn dat de grote massa zich in dat collectieve bewustzijn verliest en telkens de nieuwe cliché's overneemt zonder er al te diep over na te denken. Maar het kan ook zijn dat er onder de opgroeiende jeugd een minderheid zal zijn die voor zichzelf vragen gaat stellen, want hun politieke opvoeding, al is die nog zo geleid en gericht, bergt tenslotte door haar methode ook een springstof in zich die voor iedere machtsconstellatie gevaarlijk is. Het gaat tenslotte om de geloofwaardigheid van het regime, die staat en valt met de praktische resultaten die er zijn bereikt en met de concrete doelen die worden gesteld. Nu spreekt het bereikte nog zozeer voor zichzelf dat het niet moeilijk valt bij de jeugd een positieve instelling aan te kweken.

Voor de middelbare scholen gelden dezelfde opvoedingsprincipes als voor de lagere scholen. Ik heb er geen in actie gezien, maar wel gehoord dat men nu in grote delen van dit reuzenland de scholing der jeugd tot en met het lager middelbaar onderwijs (de eerste drie jaar) verwerkelijkt heeft en eraan bezig is ook de hogere middelbare school voor iedereen in te voeren. Dat betekent dus dat vandaag aan de dag vrijwel iedere jonge boer of arbeider minstens 9 jaar school doorlopen heeft, terwijl het aantal dergenen met 12 jaar scholing groeit. Geen gering resultaat na 25 jaar opbouw. Natuurlijk had het schoolsysteem zich in de republiektijd ook ontwikkeld, maar van een vrije volksschool zoals hij er nu is was nog geen sprake.

En daarna? Voor de meesten betekent het einde van de schooltijd de intrede in het werkende leven, op het land of in de fabriek. Maar dit werkende leven betekent nog niet het einde van de leertijd. Er zijn vele

mogelijkheden voor verdere scholing, vaak in avondcursussen naast het werk, en ook aan speciale scholen en aan universiteiten. Maar één ding staat vast: na de middelbare school geldt voor iedereen dat minstens twee jaar wordt gewerkt. Dan pas komt men in aanmerking voor een verdere opleiding. En hiermee komen we op het chapter van de universiteit. Het was in de universiteiten dat de culturele revolutie begon, en het is daar dat het succes van de gestelde doelen der culturele revolutie moet worden geconsolideerd. Het is algemeen bekend dat de universiteiten na deze revolutie het langst gesloten zijn gebleven en pas in 1970 weer zijn heropend. Je kunt zeggen dat juist de universiteiten deze tweede grote breuklijn in de geschiedenis van de revolutie het diepst hebben ondergaan. Maar laat ik eerst iets vertellen over de huidige stand van zaken aan de universiteiten, naar aanleiding van de gegevens die ik in gesprekken met academische stafleden kon verzamelen.

De universiteit van Peking, 's lands eerste universiteit, opende haar poorten weer in de herfst van 1970 — voor 2500 studenten. Het aantal studenten is inmiddels tot 6000 gestegen (inclusief de jaargang 1970 die net in januari waren afgestudeerd). Dat dit aantal ver beneden de capaciteit van de universiteit als onderwijsinstelling ligt is o.a. te zien aan het grote aantal academische stafleden: meer dan 2300. Daarover later, eerst nog iets over de algemene principes die voor alle werkers aan de universiteit gelden. Men noemde er drie:

- (1) Het universiteitswerk staat in dienst van de proletarische politiek. Dit betekent in de praktijk dat studie van het Marxisme-Leninisme voor iedereen verplicht is. Daarnaast gaat de politieke opvoeding in kleine groepen verder. En tenslotte betekent het de toepassing van de Marxistisch-Leninistische leer op alle gebieden van studie.
- (2) Het universiteitswerk wordt gecombineerd met productieve arbeid. Daarvoor bestaan regelmatige programma's gedurende het hele academische jaar, vaak ook gedurende de vakanties. Het werk varieert van deelname aan de landbouw en industrie tot arbeid in universiteits-interne bedrijven.
- (3) Ook de universiteit zet het principe der integrale opvoeding (moreel, intellectueel, fysiek) voort, dat we al bij de lagere school genoemd hebben.

Al deze principes spelen reeds een rol bij het proces der toelating van studenten. Ook dat is een lange weg die niet alleen aan de aspirant-student wordt overgelaten. Zoals gezegd, het komt niet meer voor dat iemand direct van de schoolbanken naar de universiteit gaat. Pas nadat men minstens twee jaar lang gewerkt heeft kan men zich aanmelden voor een universiteitsstudie, maar die aanmelding wordt allereerst in de groep besproken waar de candidaat werkt. Er zijn daarbij twee mogelijkheden: of iemand wil zelf graag gaan studeren en wordt door zijn groep op grond van de genoemde principes waardig bevonden, of het bedrijf waar hij werkt vindt hem geschikt voor verdere studie, met het doel hem daarna weer in het bedrijf in te schakelen. Hoe dan ook, alle aanmeldingen komen in een volgend stadium bij een staatscommissie die nagaat hoeveel vakmensen er voor de verschillende werkzaamheden in het hele land nodig zijn en die op grond daarvan de quota vaststelt. Dan zijn er tenslotte nog de toelatingsexamens van de universiteiten, die ertoe dienen de geschiktheid van de kandidaten voor de studie te testen. Die toelatingsexamens zijn in augustus 1973 onder kritiek gekomen als nog te elitair en niet genoeg op de praktische werkelijkheid gericht. Een candidaat die door drukke arbeid in zijn commune niet genoeg tijd had zich op alle onderdelen van het toelatingsexamen voor te bereiden leverde een blanco examenpapier in met op de achterkant een felle aanval op het dwaze principe dat iemand op een bepaald moment allerlei theoretische kennis voor dit examen paraat moet hebben die hij vermoedelijk gauw daarna toch weer vergeet. Hoe men dit probleem heeft opgelost kon ik niet te weten komen, maar ik kreeg de indruk dat men toch aan tests in de een of andere vorm vasthield. Ik wist dat hier een zere plek was, maar heb toch maar gevraagd hoe men zonder examens beoordeelen moest of iemand geschikt was of niet voor de studie die hij of zij wou ondernemen, voordat het te laat was om er iets aan te doen. In Peking werd mijn vraag beantwoord voorzover het de speciale vakbekwaamheid betrof: een der docenten vertelde dat hij eigenlijk moderne Chinese literatuur had willen studeren om zich te bekwalen in literair werk. Toen hij ging studeren werd hij in de afdeling filologie gezet, die zich vooral met de klassieke taal en literatuur bezighoudt. Ondanks een aanvankelijke onwil zette hij door en kreeg tenslotte de smaak te pakken. In Nanking vertelde men mij vooral over het systeem der tussenexamens, dat in beginsel nog van het Engels-

Amerikaanse universitaire systeem afstamde. Er werd niet alleen nagegaan hoe goed de studenten waren, de leerprestaties der docenten werden tegelijkertijd onder de loupe genomen. De resultaten werden door docenten en studenten gezamenlijk besproken. Ik had in mijn vraag het woord „natuurlijk talent” gebruikt, erbij voegend dat ik dat nu eigenlijk niet mocht gebruiken omdat met de huidige campagne dit begrip net in het centrum der algemene kritiek stond. Men lachte beleefd en zei me dat ik de term nog wel mocht gebruiken mits ik hem in het juiste perspectief zette: sommige mensen kunnen wel slimmer zijn dan anderen, maar dat kan en mag hen nooit boven die anderen verheffen als een bijzonder soort wezens. Alweer dus tegen het élitisme.

Waarheen verdwijnen de studenten na hun studie? Gezien het hele toedelingssysteem is dat eigenlijk geen probleem. Zijn ze eenmaal als student aangenomen, dan is er voor hen in de toekomst ook werk in het vak. Hierbij moet ik nog een andere vernieuwing in de universiteit noemen: alle studierichtingen zijn nu ingekort tot drie jaar. Natuurlijk rijst daar de vraag hoever een student dan eigenlijk in zijn studie kan komen, met alle andere verplichtingen die hij er nog naast heeft. Ook daar was het antwoord: men weet wel dat niet meer dan een fundament kan worden gelegd, maar er zijn in en naast het praktische werk na de studietijd weer veel mogelijkheden om verder te gaan. De studie is nooit afgelopen. Een aantal studenten wordt bovendien in de universiteitsstaf opgenomen en verbinden zo hun werk met verdere studie en research. Dat verklaart ook het proportioneel grote aantal academische stafleden. Alleen maar een klein deel is direct bij het onderwijs betrokken, de anderen vervullen andere opgaven, van de uitwerking van nieuw studiemateriaal tot het bedrijven van research. Dit research wordt wel degelijk bedreven, maar niet alle resultaten worden meteen in publicaties neergelegd. Voor publicaties geldt alweer de norm dat eerst verschijnen moet wat voor land en volk nuttig is.

Het opmerkelijke van dit hele systeem is de inperking van de specifieke status van student tot drie jaar, en de nadruk die gedurende de hele studietijd op praktisch werk wordt gelegd, niet eens alleen maar om toe te passen wat men heeft geleerd, maar vooral om het contact met het arbeidende volk niet te verliezen. Geen ivoren toren mag de universiteit

meer zijn. Ook de docenten moeten zich dat steeds bewust blijven door hun aandeel aan praktisch werk te verrichten en door op andere manieren de afstand tussen henzelf en het volk te overbruggen.

Dit werd bijzonder duidelijk gedurende mijn bezoek, omdat toen de anti-Lin Piao en anti-Confucius-campagne net goed aanliep. Ik had in mijn contacten het meest te maken met docenten in Chinese taal en literatuur, filosofie en geschiedenis. En het waren juist die docenten die veel voorlichtingswerk onder de bevolking moesten doen vanwege hun bijzondere kennis. In de maanden vóór mijn reis door China had ik al veel over de campagne gehoord, en vooral in Hong Kong waren de speculaties niet van de lucht dat er een nieuwe culturele revolutie op komst was. Het was overduidelijk dat voor de meeste „China watchers” het probleem van de macht in het middelpunt van hun analyses stond. Maarschalk Lin Piao, de grote schietschijf der campagne, was al dood, maar wie van de levende machthebbers zou het volgende slachtoffer worden? Zhou Enlai? Een slimmerik meende zelfs dat de campagne tegen Mao Tse-toeng zelf gericht was. In ieder geval was een vergelijking met de voorronden van de culturele revolutie niet helemaal uit de lucht gegrepen: ook daar begon het met hoogfilosofische discussies en controversen in de literaire wereld. Ook in deze campagne kan men de discussie eventueel terugvervolgen tot in 1972, toen een aanval werd gedaan op wat men het „idealistisch apriorisme” noemde. Maar in 1973 verschenen enige artikelen die tegen Confucius gericht waren, en vooral één artikel, gepubliceerd in augustus 1973 door een bekende Marxistische professor in de Chinese filosofie, was van een grotere scherppte dan tevoren in de Confucius-discussie was voorgekomen (die discussie is terug te vervolgen door de '50er jaren en het begin der '60er jaren). Eind september werd voor het eerst Lin Piao's naam erbij gehaald, en zo groeide de discussie uit tot een politieke beweging die in februari, net gedurende mijn bezoek, snel in élan toenam en naar alle aanschijn haar hoogtepunt tegemoetging.

Het is best mogelijk dat er aan de top allerlei gaande is; dat is tenslotte te verwachten in een land dat in beginsel totalitair geregeerd wordt, een land bovendien dat nog verregaand van de buitenwereld is afgesloten. Er is geen kritische pers, geen duidelijk waarneembaar platform voor een oppositie, en zo zijn de politieke commentatoren wel gedwongen tot allerlei

speculaties over wat er achter de schermen van het regerings- en partijbeleid vooraan gaat. Maar moeten we nu daarin de kernbedoeling van de campagne zoeken? Kunnen we niet eerst eens luisteren naar wat de Chinezen er zelf over zeggen? Zelfs aangenomen dat er ergens een machtsstrijd gaande zou zijn, er is een geweldige responsie in alle lagen van het volk, en daarom hebben de argumenten die naar voren worden gebracht een enorm gewicht. Juist in de academische kringen waarmee ik kon kennismaken waren de overleggingen het interessantst, omdat zoals gezegd zij toegang hadden tot China's rijke cultuurgeschiedenis. Daarom wil ik erover vertellen aan de hand van de gesprekken die ik in Peking, Nanking, Hangzhou, Shanghai en Kanton met mijn gastheren mocht hebben.

Toen ik op 2 februari in Peking aankwam was er weinig van de campagne naar buiten toe te merken, ook in de volgende dagen niet. Het straatbeeld werd er niet door beheerst, en afgezien van een paar leuzen en van de eerste muurkranten in de bedrijven zag alles er gewoon uit. Maar in het eerste gesprek dat ik met mijn gastheren had merkte ik al dat ze er middenin zaten. Een college moderne Chinese literatuur was gewijd aan de anticonfuciaanse uitingen van Lu Xun, de grote schrijver van de '20er en '30er jaren, de vader der moderne Chinese literatuur. Ik begon nooit uit mezelf over de campagne, omdat ik van mening ben dat ik als buitenlander niet het recht had in een interne Chinese discussie in te grijpen. Zulk een gebaar zou bovendien hoogst irrelevant zijn omdat ik niet in hun situatie verkeer. Ik concentreerde me liever op vragen en discussies over studie en onderwijs op het gebied van Chinese taal, literatuur, filosofie en geschiedenis, uitgaande van de problemen die wij daarmee in het Westen hebben. Maar mijn gastheren waren zo vol van de campagne dat de gesprekken er vanzelf op kwamen.

Waar ging het nu eigenlijk om? Ten eerste is te zeggen dat in de politieke campagne zoals die zich ontwikkelde de naam van Confucius vrijwel altijd onlosmakelijk met die van Lin Piao verbonden was. De beweging heet *pi Lin pi Kong*, „kritiek op Lin en kritiek op Confucius”, in die volgorde. Lin Piao was de eigenlijke aanleiding en de verbindingschakel met de tegenwoordige tijd. Het heeft eigenlijk lang geduurd na het bericht

van Lin Piao's vlucht poging en dood in 1971, voordat hij openlijk en met name werd aangevallen. Dat zulk een aanval moest komen leek me onvermijdelijk. Een van die vanaf het begin van de revolutie zo'n vertrouwde kameraad van Mao was geweest, die na de culturele revolutie tot opvolger van Mao was geproclameerd en toen plotseling onder mysterieuze omstandigheden ten val kwam, zulk een man moet wel een raadsel zijn voor talloze Chinezen, vooral vele jongeren die vast in hem als leider van de culturele revolutie hadden geloofd en nu moesten verwerken dat dat allemaal bedrog was geweest. Wat moeten de jonge revolutionairen van toen gedacht hebben over de geloofwaardigheid van de hoogste leiding van het land? Maar zoals gezegd, het duurde lang voordat die hoogste leiding de voor haar acceptabele vorm van veroordeling gevonden scheen te hebben. En toen die veroordeling kwam, werd zij tegelijk verbonden met een afrekening met het Confuciaans verleden van China in haar uiterste consequentie.

Hoe de naam van Lin Piao met die van Confucius wordt verbonden is mij nog niet in alle opzichten zonneklaar. Lin zou achter zijn uiterlijke masker van de revolutionair naar de ideeën van Mao Tse-toeng een aartsreactionair geweest zijn. Hij zou het principe van de hiërarchie hebben aangehangen, en daarmee verbonden het vaste geloof in een elitaire kern van de maatschappij hebben gehad. Hij zou in zijn politiek de regel van het „gulden midden”, door het vroege Confucianisme verbreid, hebben opgevolgd. Hij zou de als reactionair uitgelegde Confuciaanse spreuk: „overwin jezelf en keer terug tot de ritens” (die „ritens” worden uitgelegd als de oude instellingen van de slavenhoudersmaatschappij) boven zijn bed hebben gehangen. Maar of ik nu die argumenten acceptabel vind of niet, ze worden overal luid verkondigd met hardnekkige vasthoudendheid.

De intentie is wel duidelijk, zoals Yang Rongguo, professor in de Chinese filosofie in Kanton en gangmaker van de aanval op Confucius, het tegenover me stelde. Ik had hem de algemene vraag gesteld hoe wij in het Westen de geschiedenis van China nu eigenlijk moesten brengen. Daarop het antwoord: we moeten niet de traditionele geschiedenis brengen die helemaal vanuit het standpunt van de heersende klassen uit gezien en beschreven is. Maar China heeft nog een andere geschiedenis, de geschie-

denis van volksoptstanden die telkens en telkens weer werden gelanceerd als de nood te hoog werd. Dat is de eigenlijke geschiedenis van China. En zo, zei hij, moeten we ook de campagne tegen Lin Piao zien. We willen voorkomen dat er nog eens iemand zo hoog kan stijgen als Lin Piao zonder dat hij vantevoren ontmaskerd wordt als verrader van volk en revolutie. Zo heeft de campagne de profylactische werking van een strijd tegen een eventueel „revisionisme” van de toekomst. En pal daarop zei hij: de wezenlijke vraag is of we het ware of het valse Marxisme-Leninisme volgen. De strijd tegen Confucius is daarom nog relevant, omdat er nog steeds mensen zijn die onder de invloed van zijn ideeën staan, en die Confuciaanse invloed moet nu eens en vooral uitgebannen worden. Toen Yang de vraag van het ware of het valse Marxisme-Leninisme als wezenlijk verklaarde, onderstreepte ik dat nog eens extra tegenover hem als de eigenlijke vraag. Ik had er al in Peking naar geïnformeerd hoe men in alles het Marxisme-Leninisme tot norm kon verheffen. Tenslotte heeft het zelf al een hele geschiedenis achter zich met een ontwikkeling in verschillende richtingen. Men antwoordde mij daar dat men zich van deze ontwikkelingen en verschillen wel bewust was, maar dat toch bepaalde grondprincipes, zoals de klassenstrijd en het dialectisch materialisme, wezenlijk en in alle gevallen geldig bleven. Maar die opmerking van Yang was overduidelijk: niet voor niets wordt in China al jarenlang gestreden tegen allerlei vormen van het revisionisme die in de praktijk blijkbaar altijd opduiken. Al blijven de grondprincipes, het is hun praktische toepassing die telkens weer de verschillende uitleggings veroorzaakt.

Wat dit alles met Confucius te maken heeft, is ons Westerlingen niet zonder meer duidelijk. Het heeft te maken met het hele herzieningsproces van de Chinese geschiedenis, dat al vanaf 1949 en zelfs al eerder aan de gang is. De Pekingse filosofiehistoricus Fung Youlan zei me daarover in een gesprek dat ik met vertegenwoordigers van de filosofieafdeling had, dat hij kritiek had op westerse sinologen en hun uitleg van de anti-Confucius-campagne. Voor hem was de wezenlijke vraag: wil men naar het verleden terugkeren, of wil men echte vernieuwing? Lin Piao wilde de klok terugzetten, net zoals zijn revisionistische leermeesters het in Sovjet-Rusland gedaan hebben. En in China is het grote voorbeeld van een dergelijke houding Confucius.

Al jarenlang heeft zich hierover de grondleggende theorie geformeerd. De Chinese geschiedenis wordt naar Marxistisch model verdeeld in een periode der slavenhoudersmaatschappij, een van het feodalisme, en een van het opkomende kapitalisme en van de bourgeoisie. De consensus is dat omstreeks 500 vóór Christus de overgang van de slavenhouders- naar de feodale maatschappij plaatsvond, en het leven en werken van Confucius net in die historische breuklijn viel. In zijn hele werken wordt Confucius nu gezien als reactionair bij uitstek, die de historische veranderingen in zijn maatschappij niet wilde begrijpen en zich tot kampioen van de oude maatschappelijke orde in dienst van de slavenhouders opwierp. Hij heeft de onvermijdelijke voortgang der geschiedenis niet kunnen tegenhouden, maar vanwege de conservatieve grondtrek van zijn hele leer kon die weer gebruikt worden in latere perioden in dienst van een feodale en keizerlijke machthebbersklasse. Daarom hadden zijn ideeën zo'n machtige invloed op de Chinese geschiedenis, een invloed die vandaag aan de dag blijkbaar nog niet verdwenen is.

Van de veroordeling van Confucius als reactionair waren mijn gastheren niet af te brengen. Confucius hoorde tot een oud adelsgeslacht dat met de tijd verarmd was en aan macht en prestige had ingeboet. Waar tegen het eind der '50er jaren nog plaats was voor verschillende meningen op dit punt, en ook nog de stelling werd vertegenwoordigd dat Confucius zich juist op grond van zijn positie tegen de oude adel richtte, was hiervan nu geen sprake meer. In Peking stelde ik al de vraag, of het misschien zijn kon dat Confucius door een utopische visie gedreven werd die wel van de oude traditie gebruik maakte maar haar juist met een nieuwe inhoud vulde, net zoals wij en andere volkeren het paradijs aan het begin van de tijd stellen? Maar daarvan wilde men niets weten. Er is genoeg materiaal over van oude Chinese denkers in de tijd na Confucius die de oude traditie heftig aanvielen en niets zo schadelijk voor de regering achtten als het steeds weer slaafs navolgen van die oude, voor een andere tijd bestemde normen. Van die denkscholen speelt ook nu weer de zgn. Wetschool een grote rol. Haar denkers poneerden een staat, waar de wet norm was voor iedereen (het lijkt wel wat op de Engelse „rule of law”), zelfs voor de heerser. Maar tenslotte kwam ook die school niet met het probleem van de macht klaar, want bij het formuleren en aanpassen van de

wetten was de machtspositie van de heerser uiteindelijk onaantastbaar. De ideeën van die Wetschool werden tenslotte in praktijk gebracht door een feodaal heersersgeslacht dat in 221 v. Chr. het hele rijk in zijn macht kreeg en wiens vertegenwoordiger zich tot eerste keizer van China verhief. Door de eeuwen heen was deze keizer de afschuw der Confucianisten, omdat hij „de boeken had laten verbranden” (juist die boeken die voor de Confucianisten normatief waren) en nog erger, „de geleerden levend had laten begraven” (naar de bronnen 400 in getal, maar of ze werkelijk Confucianisten en niet eerder magiërs waren wordt betwijfeld). In de anti-Confucius-campagne wordt deze eerste keizer van China geprezen, juist om die twee maatregelen waardoor hij altijd in de geschiedenis veroordeeld was. Volgens de huidige interpretatie echter was hij niets anders dan een verstandige en doortastende „Realpolitiker” die eens en vooral met het feodalisme wilde afrekenen — een interpretatie die waarlijk niet uit de lucht gegrepen is.

Zo wordt de hele geschiedenis, de denkgeschiedenis inclusief, geanalyseerd naar het principe van de „strijd tussen twee lijnen”, de reactionaire (revisionistische) en de waarlijk progressieve die de loop der geschiedenis kent en ernaar handelt. Ik vroeg Fung Yulan of er niet andere tegenstellingen in de Chinese geschiedenis waren die minstens net zo belangrijk waren als deze, bijvoorbeeld de tegenstelling tussen Confucianisme en Taoïsme, die toch echt wel fundamenteel te noemen is. Daarop antwoordde hij dat voorzitter Mao ons leert in iedere historische situatie eerst de hoofdtegenstelling te zien. Natuurlijk moet het Taoïsme ook kritisch behandeld worden in zijn tegenstelling tot het Confucianisme, maar die tegenstelling is subsidiair en komt daarom pas later aan de beurt. Yang Rongguo, die ik dezelfde vraag stelde, was van mening dat ook Laotze reactionair was, maar omdat hij, net als Confucius de nazaat van een verarmd adelsgeslacht, twee eeuwen later dan Confucius leefde en dacht en toen het voor die tijd progressieve feodalisme hoogtij vierde, kon hij zijn diepste wens om naar de oude orde terug te keren onmogelijk meer in vervulling zien gaan en keerde hij zich daarom maar helemaal van de wereld af. Eigenlijk dus geen tegenstelling tot Confucius, en net als hij blind voor de onafwendbare historische ontwikkeling.

Confucius' reactionaire ideeën worden in detail geanalyseerd, ook en juist

in de campagne. Hij had bijvoorbeeld gezegd dat er mensen bestonden die van geboorte aan wijsheid hebben, en hij had blijkens een andere uitspraak zichzelf ook daartoe gerekend. Dit nu is het elitaire standpunt bij uitstek, dat de wederinvoering van een aristocratisch geconcepeerde hiërarchie mogelijk maakt. Wij hebben al gezien hoe ook Lin Piao van zulk een elitisme beschuldigd wordt. Ik herinnerde Yang eraan dat de tekst verder gaat: er zijn er die „het van geboorte af weten”, dan zijn er „die het door studie weten”, er zijn er die „het door moeizame studie weten”, en er zijn er „die het na moeizame studie nog niet weten”. Naar mijn herinnering rekende Confucius zich eerder tot de tweede dan tot de eerste categorie. Maar dit bestreed Yang, en hij ging voort met te zeggen dat die elitistische leer door de filosoof Mencius verder werd ontwikkeld tot de bewering dat er een „aangeboren kennis” en een „aangeboren kunnen” bestaat. Kennelijk maakt Yang geen onderscheid tussen verschillende soorten van weten: weten is altijd kennis op grond van ervaring der werkelijkheid, in gang gezet door de (die is aangeboren) weetgierigheid van de mens. Ik vroeg Yang namelijk of Mencius met die „aangeboren kennis” misschien een ander soort kennis had bedoeld (waarvoor wij het woord „wijsheid” reserveren). Mencius definieerde dit soort kennis als „kennis van goed en kwaad”, en dat schijnt toch wat anders te zijn dan ervaring van de omgeving, al liggen beide begrippen dicht bij elkaar? Maar ook daarvan wou hij niets weten: vertegenwoordigers der opkomende feodale krachten zagen dit andere (ik ben vergeten welke filosofen hij daarvoor aanhaalde). Om het probleem op een andere manier te benaderen, vroeg ik waarom men in het vroege stadium der mensheid, de zgn. primitieve maatschappij, weliswaar geen hoge trap van beschaving had, maar elkaar toch blijkbaar op een betere manier als gelijke behandelde als in een later stadium van de ontwikkeling der mensheid. Ik wist dat er in de laatste tijd allerlei brochures waren verschenen over die primitieve maatschappij, en dat die altijd genade in de ogen van het Marxisme vond vanwege de daarin al weerspiegelde communale idealen. Daarop begon Yang over Darwin, en over de lange evolutie van aap tot mens, die alleen maar mogelijk was geweest door het vergaren van kennis der werkelijkheid en hoe haar te meesteren. Als er in dat lange evolutieproces een dominante stroming was geweest die tegen het vergaren van verdere kennis was geweest, dan hadden we nu misschien nog onze staar-

ten. Geheel in lijn hiermee ziet hij het Marxisme en Marx: door Marx is het voor het eerst in de geschiedenis van de mensheid mogelijk geworden de maatschappij wetenschappelijk te onderzoeken. En Marx had dat ook niet van de ene dag op de andere uitgevonden: in de leeszaal van het British Museum zijn nog de schoen indrukken van Marx te herkennen op de plaats waar hij zo lang dagelijks zat, een sprekend bewijs hoe hard Marx voor het verkrijgen van zijn kennis gewerkt had.

Ik ondervond het als storend dat de grote ideeën die het Confucianisme ontwikkeld had en mijns inziens wezenlijk tot de ontwikkeling van een Chinees humanisme hadden bijgedragen steeds weer ontmaskerd werden: Confucius' beroemde „naastenzin” oftewel „menschelijkheid” had als ware inhoud klassenliefde, zij strekte zich alleen maar in naam op de hele mensheid uit, maar niet in werkelijkheid. Enzovoort. Daarom stelde ik in Peking de vraag of het dan niet mogelijk was dat Confucius en na hem een hele rij van staatslieden en denkers misschien toch wel eerlijk van de waarheid die ze hadden gevonden getuigden en ernaar leefden, en dat diezelfde waarheid telkens weer door conservatieve en egoïstische machts-groeperingen voor hun eigen doeleinden misbruikt werden. Daarop nam Fung Yulan — en dat was weer een duidelijk teken van waar het in de campagne eigenlijk om gaat — zichzelf tot voorbeeld: toen hij in de twintiger jaren zijn grote filosofiegeschiedenis schreef, deed hij dat op grond van zijn eigen subjectieve overtuiging. Geen Chiang Kaishek die hem vertelde hoe hij zijn boek moest schrijven. Na 1950, toen hij van zijn bekering tot het Marxisme getuigde, is hij aan het werk gegaan om zijn filosofiegeschiedenis te herschrijven — de eerste twee delen kwamen in 1963 uit, het werk is nog niet af — ook alweer op grond van zijn eigen subjectieve overtuiging, zonder dat staatshoofd Liu Shaoqi hem vertelde wat hij schrijven moest. En toch heeft hij ingezien (en er in twee lange krantenartikelen in december 1973 van getuigd) dat hij objectief toch nog in dienst stond, eerst van Chiang, toen van Liu. Hij had nog steeds niet het principe van de klassenstrijd werkelijk begrepen en was nu vastbesloten zijn werken nog te herschrijven naar de juiste inzichten, zolang hij er nog kracht voor had — hij is 79 jaar oud.

Deze voorbeelden illustreren duidelijk genoeg hoezeer de strijd tegen elke

vorm van klassendenken in het centrum van de campagne staat. Niemand is vrijblijvend in zijn denken en in zijn werk, eerst recht mensen van de wetenschap niet. Alleen al het als vanzelfsprekend aannemen van een scheiding tussen wetenschappelijk werk en sociale en politieke existentie is een teken van klassendenken, omdat de weigering alleen al om de twee in constante zinvolle verbinding met elkaar te brengen een zich onttrekken aan de verantwoording voor de politieke ontwikkeling betekent. Bij ieder werk dat een mens onderneemt mag de fundamentele vraag niet achterwege blijven: voor wie werk ik? Dat is de politieke opvoeding die vandaag aan de dag voor alle burgers van China wordt nagestreefd en waaraan niemand zich kan onttrekken. „Als jullie studenten zich met China bezighouden, hoe en wat studeren ze dan? Wat is hun standpunt?” vroeg me een jonge ambtenaar van de Universiteit van Shanghai. Wat te antwoorden? In die puriteinse sfeer van de revolutionaire opbouw van een nieuwe gemeenschap betekent iedere houding van onverschilligheid of laksheid al een gevaar voor die gemeenschap. De „klassenvijand” loert overal en maakt van de zwakke plekken in de gemeenschap gebruik om haar schade aan te doen.

Als illustratie hiervan nog het verhaal van de nieuwe opera die ik in Shanghai zag, getiteld „op de kade”. Als vanouds zijn alle rollen in de opera overduidelijk getekend: je weet gelijk wie de helden en wie de schurken zijn, de kleding geeft het al aan. Een ploeg havenarbeiders wordt door zijn administratieve leidster gemobiliseerd voor dringend nachtwerk. Een schip moet worden geladen met graan voor landen van de derde wereld. Er dreigt een typhoon, en het schip moet vóór de morgen in volle zee zijn, anders komt de zending te laat en wordt China's internationale naam in gevaar gebracht. Een jonge arbeider wil eerst niet meedoen. Hij haat zijn werk, hij had naar zee gewild, vreemde landen bereizen, en voelt zich gefrustreerd omdat hij als dokwerker aan het werk is gezet. „Acht uur per dag werk ik voor jullie, en dat is alles wat jullie van me krijgt. De rest van de tijd is mijn eigen tijd.” Tenslotte kan hij zich aan het besluit van de groep niet onttrekken en doet tegen wil en dank mee. Door slordigheid laat hij dan een zak graan vallen, die openbarst. Toevallig is op dat moment alleen de oude ladingklerk aanwezig, en dat is de klassenvijand, die niets liever wil dan de terugkeer van Chiang

Kaishek en de vernietiging der communisten. Samen doen ze het graan weer in de zak en binden hem dicht, maar ongemerkt stopt de oude er glassplinters en andere rommel bij om zo China's naam schade toe te voegen.

Een oudoom van de jonge arbeider, zelf al gepensioneerd, komt weer eens kijken op de plaats van zijn werk, en doet dadelijk enthousiast mee met het nachtwerk. Als hij hoort van de houding van neeflief, wil hij hem gelijk afranselen, maar de leidster zegt: nee, zo doen we dat niet, hij moet overtuigd worden. Die overtuigingsscène is van een grote ontroering, wanneer de oude man vertelt van de ellende die hij heeft moeten doormaken als uitgebuite arbeider vóór de bevrijding. „En jij wilt dat alles vergeten?” Tenslotte vindt de bekering plaats, eindelijk beseft de jongen dat hij en zijn kameraden werken voor de opbouw van een nieuwe klassenloze maatschappij waar een dergelijke uitbuiting nooit meer zal voorkomen. Hij ziet de zelfzuchtigheid in van zijn eigen dromen en verlangens, en zegt: „Dat komt ervan dat ik tien jaar naar school gegaan ben!” Bekentenis, ontmaskering, overwinning van de revolutie besluiten de opera. Duidelijker kan het niet worden gezegd: theoretische scholing is gevaarlijk, hij wekt zelfzuchtige aspiraties ten koste van het grote gemeenschappelijke ideaal.

Die opera wijst nog op een andere dimensie van de campagne, die misschien wel de allerbelangrijkste is: hoe geven wij het revolutionaire élan en de revolutionaire overtuiging door aan de jongere generatie die onder de nieuwe dispensatie is opgegroeid? Dat was al een wezenlijke vraag in de culturele revolutie en daarvóór al, bijvoorbeeld toen het probleem opdook hoe een mens tegelijk „rood en experte” kon zijn. Of nu hieruit afgeleid moet worden dat er talloze jonge mensen zijn in China die net zo'n houding hebben als onze jonge havenarbeider uit de opera, weet ik niet. Het is zo gemakkelijk, vragen en twijfels aan te brengen die in zichzelf al de voorspelling schijnen te bergen van het naderend fiasco van een zo consequente „heilspolitiek” als in China wordt nagestreefd. En is het wel eerlijk om dat te doen? Ik denk aan een woord van Bonhoefer naar aanleiding van de „mondige mens” in de moderne wereld, die op vele efficiënte manieren met zijn problemen klaarkomt zonder vanuit een godsdienstig besef te leven. Moeten wij hem daarom psychisch gaan

analyseren op zijn zwakke plekken die hij natuurlijk net zo goed heeft als een ander en die eens tevoorschijn zullen komen? Dat is in hoge mate onkies. En zo ook hier: het hele Chinese experiment van een nieuwe gemeenschap met vernieuwde mensen is ook een dubbeltje op zijn kant. Mogen wij daarom het Chinese volk niet toewensen dat het experiment lukt? Dat ze werkelijk een socialistische gemeenschap zullen kunnen opbouwen die hen tot mensen en medemensen maakt? Zolang er niet overduidelijke tekenen zijn van valsheid en bedrog, zolang de leiding zich niet heeft gediskwalificeerd door haar eigen machtspositie belangrijker te vinden dan het welzijn van de hele maatschappij, zolang moeten we met goed vertrouwen en met de beste wensen het fenomeen van het nieuwe China tegemoet treden. En als we toch nog onze — misschien wel ge-gronde — vragen en twijfels hebben, dan niet dan nadat wij in het Westen in ons hele leven en werk hebben getoond dat het ons ook hier ernst is met het opruimen van ongerechtigheid en onmenselijkheid.

Dit was wel de voornaamste reden van mijn terughoudendheid in enige stellingname ten opzichte van de kritiek op Confucius. In mijn vragen heb ik wel laten merken dat ik er anders over denk, maar op de voorgrond stond bij mij de wens om te begrijpen waarom men Confucius veroordeelde. Want of wij westerlingen Confucius verdedigen of veroordelen, het blijft in de grond een irrelevant gebaar. Voor Confucius leze men: de hele traditionele Chinese cultuur. En waar is daar het raakvlak met onze cultuur en onze existentie? Zo op het eerste gezicht is er geen gemeenschappelijke norm waarnaar het Chinese en het westerse cultuurpatroon kunnen worden beoordeeld. Maar bij dit „eerste gezicht” kunnen we niet blijven stilstaan. Ik voelde dit zelf al, want anders had ik mijn vragen niet zo gesteld als ik ze stelde. Nietwaar, we nemen een algemene norm aan voor onze „condition humaine”, en die beïnvloedt onze reacties en ons nadenken over al het filosofische en religieuze denken, ongeacht in welke cultuurhistorische situatie die zijn ontstaan. Ik spreek welbewust van onze „condition humaine” en niet van een gemeenschappelijke menselijke natuur, omdat pas dát denken door de culturele barrières heen gerechtigd is waaruit blijkt dat we ons existentieel aangesproken voelen. In dit opzicht is ons denken en ons oordelen nooit vrijblijvend, wil het zin hebben.

Wat zou bij ons in het Westen de existentiële parallel zijn van een campagne tegen Confucius? Een Engelse journalist schreef: stel je voor dat in de leidinggevende westerse kranten een heftige kritiek ontbrandt op Plato en Aristoteles. Maar het was een Chinese filosoof in Hong Kong die in een interview met journalisten zei: een aanval op Confucius en het Confucianisme in China zou moeten worden gelijkgesteld met een aanval op Christus en het Christendom in het Westen. Hij bedoelde ermee: het is net zo onzinnig, zoals het Westen in wezen Christelijk blijft, blijft China in wezen Confuciaans. Dit is een oordeel, uitgesproken vanuit een Confuciaans-humanistisch *geloof*. Het is de filosoof toegestaan aan zijn geloof op die manier uitdrukking te geven. Hoe staat het met ons in het Westen? Kunnen wij net zo zelfverzekerd van de laatste waarheid getuigen die in ons christelijk-humanistisch erfgoed tot uitdrukking komt? Zijn wij klaargekomen met de nieuwe goden die onze moderne maatschappij beheersen: wetenschap en techniek vooraan, op de voet gevolgd door maatschappij en politiek?

Anderen hebben al zo lang en met zulk een eloquentie de euvelen van onze moderne samenleving geanalyseerd en be- en veroordeeld, dat ik me niet nog eens met mijn eloquentie daarbij wil scharen. Het komt op de praktijk aan, of we ons geloof, onze diepste overtuigingen, waar willen en kunnen maken. Daarom heb ik zoveel tijd besteed aan de beschrijving der alledaagse werkelijkheid zoals me die in China getoond werd, en aan de schildering van de contouren van een nieuw *geloof* dat die werkelijkheid draagt. Zoals onze reformatoren aan de eenheid van volk en kerk geloofden en eraan uitdrukking wilden geven, in een maatschappij die tegelijk gemeente van Christus zou zijn, zo zien wij in China een poging om de hele maatschappij in een „gemeente van Mao” te veranderen. Laat de mensen maar schrikken of geschokt zijn of beide door deze vergelijking, laat ze maar weer wat zeggen over de menselijke hoogmoed die eens in al haar onvolkomenheid zal worden onthuld in een confrontatie met de Schepper van hemel en aarde en mens, die alleen de kracht der volkomen liefde uitstraalt om een nieuwe hemel, een nieuwe aarde en een nieuwe mens te scheppen. Dat alles wordt vroom gezwets wanneer wij in onze tijd en in onze situatie niet naar die alles nieuwmakende visie leven en met alle kracht proberen waar te maken wat we weten dat waar is.

Pas wanneer we dat doen, kunnen we misschien een legitiem antwoord geven op de uitdaging die heden ten dage onmiskenbaar van China uitstraalt, niet alleen aan Confucius, maar ook aan ons.

Is het nu toch meer en meer een artikel geworden? En minder en minder een brief? Dat is misschien wel zo, maar ik hoop toch dat, zoals ik door mijn belevenissen en ontmoetingen persoonlijk ben aangesproken, ik ze zo persoonlijk als ik maar kan heb geformuleerd om ze jou en anderen direct door te geven.

Met hartelijke groet,
je Bob Kramers.

Zürich, juni 1974

D. KOOIMAN

Het dilemma Wu - Wang Christenen in Nieuw China

Berichten over het lot van de christenen in de hedendaagse Chinese Volksrepubliek zijn uitermate schaars. De fragmentarische berichtgeving, afkomstig van buitenlandse bezoekers, uitgeweken Chinezen of soms tussen de regels door van Chinese nieuwsorganen, levert een onvolledig beeld. Toch zijn deze brokken informatie voldoende om vast te stellen dat de christenen in China een uiterst moeilijke periode doormaken en dat hun toekomst verre van rooskleurig is.

Wat hierbij opvalt is, dat het geringe aantal christenen¹⁾ en de schaarse gegevens die wij over hen hebben in geen enkele verhouding staan tot de belangstelling, die voor dit onderwerp bestaat in het Westen. Deze belangstelling blijkt bijvoorbeeld uit de literatuur die nog steeds over kerk en christendom in China verschijnt. Bovendien rapporteren twee kwartaal tijdschriften regelmatig over de voor christenen belangrijke ontwikkelingen in China. De Nationale Raad van Kerken in de Verenigde Staten geeft de 'China Notes' uit, terwijl het Christelijke studiecentrum in Hongkong, opgezet door prof. R. P. Kramers, 'Ching Feng' publiceert²⁾. De Lutherse Wereldbond is onlangs begonnen met een studie-programma over 'De ontmoeting van Kerk en Marxisme in verschillende culturen, met speciale aandacht voor China'. En juist in deze maand (september) vindt in Leuven een conferentie plaats over 'Christelijk geloof en het Nieuwe China'.

Momenteel grijpen er in China op sociaal-economisch en politiek-cultureel terrein enorme ontwikkelingen plaats die ons als buitenstaanders maar wereldburgers in hoge mate moeten interesseren. Maar toch geloof ik dat ook de kleine kudde van Christus-gelovigen aldaar al onze aandacht en sympathie verdient. De boodschap van heil en bevrijding die door zendingsgenootschappen ook namens ons naar China is overgedragen, heeft de christenen daar nu in een zeer benauwende positie gebracht. Zij mogen daarin door ons niet worden losgelaten of vergeten. Myra

Roper die de Volksrepubliek in 1966 bezocht geeft in haar boek een gesprek weer met Y. F. Shen, de leider van een nauw met de Anglicaanse Kerk samenwerkende protestantse sekte in Shanghai. Shen vertelde haar: 'Een zaak die mij erg bedroeft is de houding van onze medechristenen overzee, zelfs van hen die eens onze vrienden en collega's waren. Zij verloochenen ons, spreken zelfs kwaad van ons . . . Toch doen wij Christus' werk als voorheen; wij bedienen Zijn volgelingen hier. Wij hebben hun gebeden en vriendschap nodig; vertel hen over ons als U weer terugkeert'³). In dit verband is ook de houding van de Chinese communistische partij van belang. In velerlei opzicht is de partij uiterst vijandig tegenover iedere vorm van godsdienst. Toch stelt zij er duidelijk prijs op dat buitenlandse bezoekers een positieve indruk krijgen van haar behandeling van de christenen en dat christenen zelf hun geloof uitspreken in de nieuwe maatschappij waarin zij zich bevinden. Ik geloof daarom dat onze aandacht voor de christenen in China alleszins gerechtvaardigd is. Een thema, dat in de uitlatingen van de partij over de christelijke godsdienst herhaaldelijk terugkeert, is de vermeende identiteit van zending en imperialisme. Gesteld wordt dat de zending het instrument is geweest van de imperialisten om China te knechten en tot een semi-koloniale status te vernederen. Prof. J. Verkuyl heeft deze stelling al eens weerproken door er op te wijzen dat het imperialisme een macht is die gediend wil worden, terwijl de zending gekomen is om te dienen. Maar ook hij geeft toe, dat het gelijktijdig en met zo weinig onderlinge distantie optreden van beide machten op het toneel van de moderne Chinese geschiedenis verwarrend heeft gewerkt en onnoemelijk veel kwaad gedaan. Weinig zendingsinstanties hebben zich gerealiseerd hoe diep de ongelijke verdragen, opgelegd door westerse mogendheden, de Chinezen hebben gekwetst⁴). En het zijn daarom niet alleen communistische Chinezen die het imperialistische kader aan de kaak stellen, waarbinnen de zending opereerde. Sedert de 16e eeuw waren weliswaar missionarissen-jezuïeten ('tonsuur gedekt door mandarijnenhoed') actief aan het hof in Peking. Maar pas na de Opiumoorlog van 1839, waarbij het gesloten China met geweld voor de westerse handelsbelangen werd open gestoten, namen de christelijke kerken op grote schaal het zendingswerk in China ter hand. T'ang Liang-li, een econoom en dagbladuitgever, schreef in 1927 een boek, waarin hij een heel hoofdstuk wijdde aan de zending als een

cultureel verlengstuk van het westerse imperialisme. T'ang was een woordvoerder van het opkomende nationalisme zonder betrekkingen met de Chinese communistische partij. Maar ook hij noemt als de kwaadaardigste vorm van buitenlands imperialisme het verdrag van 1858 dat de tweede Opiumoorlog besloot. Daarbij werd n.l. bepaald dat personen die de christelijke religie prediken of belijden aanspraak hebben op bescherming van het Chinese gezag⁵). De christelijke zending is China binnengekomen met de Opiumoorlogen. Dat noopt ons tot voorzichtigheid als wij de Chinese communisten, religie en opium, zending en imperialisme, met elkaar in verband horen brengen.

Het is niet de bedoeling van dit artikel een overzicht te geven van de geschiedenis van kerk en zending in China. Dat is bekwaam en uitvoerig door anderen reeds gedaan⁶). Ik wil hier echter aandacht vragen voor de dilemma's, waarmee de Chinese kerkelijke leiders in 1949 werden geconfronteerd. In 1949 werden de Chinese nationalistenvan het vasteland verdreven en weken zij uit naar het nabijgelegen eiland Taiwan. De communisten riepen in Peking de Volksrepubliek uit en zetten zich aan de gigantische taak het onderontwikkelde China te transformeren tot een moderne socialistische staat. Zij werden daarbij geleid door een materialistische en godsdienstvijandige ideologie. Welke houding moesten de op het vasteland achtergebleven christenen aannemen tegenover dit nieuwe regime? De twee meest geprononceerde reacties op de nieuwe situatie zijn die van Wu Yao-tsung en Wang Ming-tao. Wu koos voor een coöperatieve houding en zocht naar een modus vivendi met het nieuwe regime. Wang koos voor een strijdvaardig en principieel verzet tegen ieder ingrijpen van de regering in kerkelijke aangelegenheden. Geen van beiden koos een gemakkelijke weg. Een kort overzicht van de belangrijkste kerkelijke gebeurtenissen na 1949 zal dat duidelijk maken.

Na de communistische machtsovername wordt China weer gesloten voor het Westen, zoals het vóór de Opiumoorlog geweest was. Zendelingen en missionarissen op verlof mogen niet terugkeren, terwijl het zendingswerk in China zelf aan strenge beperkingen wordt onderworpen. Aan Chinese christenen wordt voorgehouden dat het onpatriotisch is om vreemdelingen aan het hoofd te hebben van scholen en ziekenhuizen.

In mei 1950 komt een aantal protestantse leiders in Peking voor onderling overleg bijeen. Driemaal hebben zij een onderhoud met premier Chou

En-lai. Tijdens de laatste bijeenkomst wordt een manifest aangenomen, waarvan de tekst grotendeels is geschreven door Wu Yao-tsung, de secretaris van de YMCA. In dit Christelijk Manifest van mei 1950 wordt nog gesproken van een 'niet te verwaarlozen bijdrage' die de protestantse zending heeft geleverd aan de Chinese samenleving. Maar, zo wordt gesteld, het christendom is bewust of onbewust, direct of indirect, verbonden geraakt met het imperialisme. Nu een socialistische volksrepubliek is bevochten in de strijd tegen het imperialisme is het nodig dat de christenen in China hun politieke stellingname duidelijk maken. Zij zullen moeten meewerken aan de opbouw van een onafhankelijk, democratisch en welvarend China en uiterst waakzaam moeten zijn tegen pogingen van het imperialisme om zich via de christelijke zending opnieuw in de Chinese zaken te mengen. Daarom zullen de Chinese kerken hun banden met het buitenland moeten verbreken en zo spoedig mogelijk bestuur, onderhoud en Evangelieverbreiding zelf ter hand moeten nemen⁷). Dit manifest wordt na verloop van tijd door bijna de helft van alle protestanten ondertekend. De exodus van buitenlandse zendingsarbeiders begint.

In 1951 roept de regering in Peking een conferentie van protestantse kerkelijke leiders bijeen om tot afspraken te komen met kerken en instellingen die vroeger Amerikaanse hulp ontvingen. Er wordt een voorbereidend comité gevormd voor de opzet van een Drie Zelf Hervormingsbeweging ('self-government, self-support, self-propagation'). In 1954 leidt dit tot de officiële vestiging van de Drie Zelf Beweging in China met officiële reglementen, die haar plaatsen onder toezicht van het bureau voor Religieuze Aangelegenheden van de Chinese regering. Kerkelijke instituten, scholen en hospitalen worden overgedragen en de financiën aan overheidscontrole onderworpen. De Chinese Katholieken worden in diezelfde tijd opgenomen in een vergelijkbare organisatie, de Katholieke Patriotische Associatie.

De 'Kerk van Christus in China' rapporteert nog in 1951 over deze herorganisatie aan de zendingsgenootschappen in het buitenland. Dit schrijven, dat kan worden beschouwd als een afscheidsbrief, eindigt met de woorden: 'Bidt voor ons, dat onze kerk door deze periode tot een beter instrument mag worden gemaakt van Gods heilige bedoelingen met China en de wereld. Jullie weten, het is niet nodig dat te herhalen, hoezeer wij de bijdrage van jullie China-zending aan de vestiging van de christelijke

Kerk in China waarderen. Christelijke herinneringen en invloeden blijven en in Christus is geen gedachte, arbeid of gebed van liefde ooit tevergeefs⁸).

In de verschillende fasen, die tot de oprichting van de Drie Zelf Beweging hebben geleid, speelt Wu Yao-tsung een actieve en centrale rol. Hij is een vooraanstaand leider van de zelfbeschuldigingsbijeenkomsten, die aan de oprichting van de Drie Zelf Beweging voorafgaan en in 1954 treedt hij op als haar eerste president.

In 1951 schrijft Wu een 'kritische belijdenis' ter afsluiting van de politieke herscholing waaraan vooraanstaande kerkleiders werden onderworpen. Onder de titel 'Hoe de communistische partij mij heeft onderwezen' somt hij de volgende lessen op. De partij leerde mij de ware betekenis van het gebod 'Hebt Uw vijanden lief'. Vroeger was ik pacifist maar ik heb Christus misverstaan. Men kan zijn vijanden het beste liefhebben door net als de partij al wat kwaad is aan te vallen. De partij leerde mij de ware aard van het imperialisme: het imperialisme is de duivel waar de Bijbel over spreekt. De partij leerde mij een beter begrip van de revolutie en veranderde mij van reformist tot revolutionair. De partij leerde mij het klassekarakter van de georganiseerde christenheid. Vroeger dacht ik dat het christendom boven de klassen stond, maar ik begrijp nu dat het grotendeels werktuig is geworden van kapitalistische en imperialistische krachten. Het is daarentegen juist de plicht van christenen om samen met niet-christenen het standpunt van het proletariaat te delen. De partij heeft mij tenslotte geleerd theorie en praktijk, geloof en daad met elkaar te verbinden. Voor dit alles ben ik de partij erg dankbaar⁹).

Tijdens de eerste nationale conferentie van de Drie Zelf Beweging in 1954 dient Wu als president een uitvoerig rapport in. Als eerste taak voor de toekomst noemt hij de oproep aan alle christenen de grondwet van de Volksrepubliek te eerbiedigen en mee te werken aan de vestiging van een socialistische maatschappij¹⁰).

Nadien gaat Wu geleidelijk uit het beeld verdwijnen. De tweede nationale conferentie van de Drie Zelf Beweging, hoewel reglementair voor elke drie jaar voorzien, vindt pas plaats in 1961. De rapportage wordt dan verzorgd door één der vice-presidenten, Wu Yi-fang¹¹).

Bijna in alle opzichten kan Wang Ming-tao beschouwd worden als een

tegenpool van Wu. Wang is predikant in Peking en reist tegelijkertijd als evangelist intensief door heel China. Een ooggetuige herinnert zich dat Wang naar Nanking kwam en optrad in een Methodistische kerk aldaar. 'De kerk was avond aan avond afgeladen vol met mensen die als betoverd aan zijn lippen hingen, als hij preken hield van 1½ à 2 uur lang'¹²). Wang weigert na 1949 iedere vorm van samenwerking met de communistische regering. Hij is van mening dat de doelstellingen van de Drie Zelf Beweging fundamentele waarheden van het christelijk geloof aantasten en verkondigt dat standpunt in het openbaar. Tevergeefs pogen andere christenen hem te bewegen tot aansluiting bij de nieuwe lijn. Hij is onverzettelijk en in 1954 wordt een beschuldigingsbijeenkomst tegen hem belegd. Alle kerkelijke organisaties krijgen instructie daarbij actief aanwezig te zijn. Zwijgend hoort Wang de aantijgingen aan als de één na de ander hem uitmaakt voor verrader en de regering verzoekt hem streng te straffen. Dat laatste blijft echter uit. Wang geniet grote populariteit bij de bevolking en kan zijn aanvallen op de leiders van de Drie Zelf Beweging voortzetten. Hij doet dat bijvoorbeeld in een pamflet in 1955 dat als titel draagt: 'Wij, vanwege het geloof'. Kort daarop wordt hij gearresteerd en in de gevangenis gezet. Na een jaar van uitputtende discussies met overtuigde communisten in zijn cel verlaat hij de gevangenis als een gebroken man. Zijn zelfbeschuldiging die hij in 1956 schrijft begint met de woorden: 'Ik ben een contrarevolutionaire zondaar. Dankzij de geduldige houding van de regering en de heropvoeding die zij mij heeft gegeven ben ik mijn fouten gaan beseffen'¹³). Het is onduidelijk of deze zelfbeschuldiging, die ook in de kranten verschijnt, echt van Wang afkomstig is of hem in de mond gelegd. In ieder geval heeft Wang deze verklaring later herroepen, waarop hij opnieuw naar de gevangenis verhuist. Nadien vervaagt het spoor en verdwijnt ook Wang uit ons beeld.

Wu en Wang hebben op de situatie van na 1949 zeer uiteenlopend gereageerd. Zij verpersoonlijken de houding van grote groepen christenen onder een communistisch regime: coöperatie of non-coöperatie. Sommigen zullen hier wellicht direkt een persoonlijk waardeoordeel aan verbinden. Niet zelden wordt Wu voor een Judas Iskariot uitgemaakt, die de kerk verkoopt met een kus, terwijl Wang het aureool van de martelaar krijgt uitgereikt. Leslie Lyall, om een duidelijk voorbeeld van deze rich-

ting te noemen, meent dat de ervaring in China heeft geleerd dat met een dialoog tussen christendom en communisme nooit iets kan worden bereikt. 'God werd ongetwijfeld meer geëerd door de moedige houding van Wang en de gevangenneming van honderden christenen dan door het aanvaarden van wat politiek opportuun leek om de kerken te laten functioneren'¹⁴).

Het verdient evenwel aanbeveling om in deze beoordeling van Wang en Wu wat meer terughoudendheid te betrachten. Althans zal het nodig zijn een eventuele beoordeling niet alleen te funderen op de ontwikkelingen van na 1949, maar ook de vóorgeschiedenis daarbij te betrekken. Voor dit laatste kunnen wij dankbaar gebruik maken van een recente studie over beide mannen van de hand van Ng Lee-ming¹⁵). Deze leert ons dat de tegenstelling tussen Wang en Wu niet zozeer een politiek als wel een theologisch probleem is waarvan de wortels tot ver vóór 1949 teruggaan. Ng Lee-ming wijst er op, dat veel van de beschuldigingen tegen Wu uitgaan van een vooropgestelde mening over de onverenigbaarheid van christendom en communisme en dat er weinig pogingen in het werk zijn gesteld de onderliggende ratio van Wu's houding te begrijpen. In ieder geval is het onjuist als F. P. Jones, ongetwijfeld een deskundige op dit terrein, stelt dat Wu's aandacht voor het 'Social Gospel' (de sociale aspecten van het Evangelie) pas van na de Tweede Wereldoorlog dateert¹⁶). De oorsprongen liggen verder terug. In het navolgende zal ik proberen de studie van Ng Lee-ming kort weer te geven.

Wu werd geboren in 1895 in een niet-christelijke familie. Maar hij komt al spoedig met christenen in contact en als hij in 1918 in een Bijbelkring de Bergrede hoort is hij zo onder de indruk dat hij direkt overgaat naar het christendom. Dit is het waar ik alle jaren naar heb gezocht, zo schrijft hij later. De liefde zoals door Christus ten voorbeeld gesteld heeft voor hem twee dimensies: actie en dienst. De maatschappelijke problemen zouden moeten worden opgelost in een geest van liefde (actie) en in de lijn van Jesaja en Psalm 146 (dienst). Maar met dienst bedoelt Wu niet alleen liefdadigheid en welzijnswerk, maar ook de poging de maatschappelijke omstandigheden zodanig te verbeteren dat pijn en leed uit het leven van de mensen wordt verwijderd. Uit de artikelen die Wu in de twintiger jaren schrijft blijkt dat hij het christendom vooral ziet als een geestelijke basis voor de wederopbouw van China. In 1923 en opnieuw in 1937 ver-

trekt hij voor zijn theologische studie naar de USA, waar hij sterk beïnvloed wordt door Reinhold Niebuhr. Zijn ideeën over maatschappij en christendom krijgen meer vaste vorm. Als de National Christian Council in 1929 een vijf-jaren plan opstelt om de kerk uit te breiden en het geloofsleven te verdiepen, stelt Wu voor om dit plan te richten op de vestiging van het Koninkrijk van God. En met dit laatste bedoelt Wu niet een geestelijk rijk buiten deze wereld, maar een ideale maatschappij in deze wereld.

In de dertiger jaren valt bij Wu een overgang waar te nemen van sociale hervormingen naar sociale revolutie. Hij pleit voor radicale veranderingen teneinde sociale orde die gebaseerd is op privé bezit, concurrentie en uitbuiting om te zetten in een sociale orde die gebaseerd is op gemeenschappelijke arbeid en gemeenschappelijk bezit. De Russische Revolutie van 1917 is voor Wu een inspiratiebron en hij verbindt China's positie aan de wereldomstandigheden. De oorlog met Japan, die in de jaren dertig begint, schrijft hij evenals de Eerste Wereldoorlog toe aan de onvermijdelijke tegenstellingen die door het kapitalistische systeem worden opgeroepen.

Aan de revolutie die Wu voor ogen staat, zou de kerk op verschillende manieren kunnen deelnemen. Allereerst zou de kerk het profetische bewustzijn moeten herwinnen van de spanning die er bestaat tussen het tijdelijke en het eeuwige, tussen wat is en wat zou moeten zijn, zodat het Evangelie van Jezus Christus opnieuw met kracht kan worden geproclameerd als een gedurige uitdaging aan de wereld. Vervolgens zou de kerk in onderwijs, toerusting en prediking een revolutionaire gezindheid moeten aankweken bij haar leden.

Wu is voorlopig niet geneigd zich met de communisten te verbinden, al is hij wel onder de indruk van hun geestdrift en toewijding. Het geweldsvraagstuk weerhoudt hem daarvan. In 1936 schrijft hij: 'Ik ben een pacifist en kan mij niet aansluiten bij de communistische partij. De communistische partij zal mij ook niet als lid willen accepteren.' Maar Wu stelt dat christenen en marxisten verwante doelstellingen hebben, namelijk bevrijding, gelijkheid en rechtvaardigheid. In zijn geestelijke doelstellingen staat het christendom niet tegenover het marxisme, maar gaat het veel verder dan het marxisme. Om die hogere doelstellingen te bereiken zul-

len christenen echter samen met de communisten eerst in de materiële basisbehoeften van de mensen moeten voorzien.

In de daaropvolgende jaren gaat bij Wu de niet-gewelddadige dimensie van liefde wijken voor het element dienst. Geweld moet worden vermeden, omdat het geen resultaat belooft. Maar dat impliceert, dat als geweld wel of althans gedeeltelijk doeltreffend is het ophoudt een onaanvaardbare aktie te zijn. Soms is geweld de minste van twee kwaden. In 1938 schrijft Wu schoorvoetend: 'Vanuit christelijk standpunt moeten wij de communistische tactiek afwijzen. Maar wij mogen niet vergeten, dat wij leven in een verziekte en zondige samenleving; en in het proces van sociale hervorming ontkomen ook wij er niet aan gebruik te maken van aktievormen die niet ideaal zijn.'

Als in 1949 een Volksrepubliek wordt uitgeroepen, meent Wu dat China nu een nieuw tijdperk is binnengetreden waarin de vorming van een ideaal sociaal-economisch systeem tot de mogelijkheden behoort. Zijn aktieve rol in de opzet van de Drie Zelf Beweging is hierboven reeds besproken. Bij de organisatie van zelfbeschuldigings- en kritiseerbijeenkomsten beroept Wu zich op Marcus 23, waar Jezus de Farizeeën en Schriftgeleerden laakt en gispt. En ten aanzien van de 'self-propagation' schrijft hij in 1951: '. . . wij moeten ons bevrijden van de beperkingen van de westerse theologische systemen en hun neiging weg te vluchten voor de werkelijkheid. Wij moeten opnieuw de centrale leerstukken van Jezus Christus in de Bijbel gaan ontdekken en een theologisch systeem opbouwen voor het Chinese volk zelf.'

Wang Ming-tao, geboren in 1900, is een generatiegenoot van Wu. Wang is grootgebracht in een christelijke omgeving. Zijn vader, die verpleger was in een Methodistisch hospitaal in Peking, pleegde zelfmoord tijdens de bekende Boxeropstand. Wang werd opgevoed met hulp van een schadeloosstelling die de kerk voor hem wist te verkrijgen.

Als onderwijzer aan een Presbyteriaanse school ontdekt Wang dat de Bijbel doop voorschrijft door onderdompeling. De school verbiedt hem daarover met de leerlingen te spreken. Als hij dit verbod overtreedt en zich door onderdompeling laat herdopen wordt hij van zijn post ontheven. Hij trekt zich terug in een hut met een Bijbel en besluit zijn zinnen niet te zetten op wereldse dingen, maar op de glorie van wat komende is.

De Bijbelstudiegroep door Wang begonnen breidt zich snel uit en in

1937 wordt een eigen kerk gebouwd, de 'Christelijke Tabernakel', onderhouden en bestuurd door Chinezen zelf. Wang reist intensief prekend door China en geniet een grote populariteit. Hij geeft een eigen blad uit, 'Geestelijk Voedsel', bedoeld zoals hij zelf schrijft om het modernisme te bestrijden. De 'modernisten' spreken wel over morele en sociale verbeteringen, maar stillen niet de geestelijke honger van Gods volk.*

Centraal in Wang's leer staat Jezus Christus, die gekomen is om een ieder die in Hem gelooft te redden van de dood. Het nieuwe leven in Christus wordt verkregen door geloof alleen. Om tot ware kennis daarvan te komen is er de Bijbel, die volledig moet worden aanvaard als het Woord van God. De werken, de handel en wandel van een christen, zijn uitdrukking en vrucht van het geloof. Pogingen om de wereld te verbeteren zijn ijdel. Hier richt de kritiek van Wang zich op 'modernisten' als Wu. In 1933 schrijft Wang: 'Het is onmogelijk voor de mens een ideale maatschappij te bouwen. Zondige mensen kunnen alleen maar een gebrekkige maatschappij creëren. En zelfs als zou een ideale maatschappij binnen bereik komen, dan is het nog niet het Koninkrijk van God. Christus zelf zal dit Koninkrijk vestigen als hij terugkomt op de aarde. Op dat komende Rijk zal de christen zich moeten richten.'

De theologische opvattingen van Wang, die hij grotendeels op basis van eigen Bijbelstudie heeft ontwikkeld, kenmerken zich door hun directe eenvoud en fundamentalistisch karakter. Door het geloof meer een zaak te maken van wil dan van intellect maakt Wang het christendom begrijpelijk en praktisch voor een ongeletterde bevolking, bij wie hij zeer geliefd is. En in het onzekere bestaan tijdens de economische depressie, de oorlog met Japan en later de burgeroorlog geven zijn preken geborgenheid en uitzicht op een betere tijd die komt.

In 1939, tijdens de Chinees-Japanse oorlog, eisen de Japanners dat alle Chinese publicaties in het door hen bezette Noord-China pro-Japanse leuzen opnemen. Wang weigert dit voor zijn orgaan 'Geestelijk Voedsel' en ontdekt tot zijn verrassing dat de Japanners geen actie tegen hem ondernemen.

* Met de term 'modernisten' werd in de vóóroorlogse situatie door fundamentalistische zendelingen bedoeld: aanhangers van de theologie en praktijk van het 'social gospel', die meer nadruk legden op de sociale consequenties van het Evangelie en minder op het individuele heil.

Een ernstiger krachtmeting volgt in 1942. De Japanners, nu in oorlog met Engeland en Amerika, leggen beperkingen op aan alle kerken die relaties onderhouden met angelsaksische zendingsgenootschappen. Hun gebouwen worden gesloten en hun periodieken opgeheven. Onder goedkeuring van de Japanse autoriteiten vormen de leiders der verschillende kerken daarop een 'Vereniging tot Bevordering van het Christendom in Noord-China'. De bedoeling is om zonder steun en toezicht van organisaties in het buitenland een zelfstandig voortbestaan van de kerken te garanderen. Wang weigert zich daarbij aan te sluiten. Zijn kerkorganisatie is al een volledig inheemse beweging zonder buitenlandse contacten en de voorgestelde Vereniging onder Japanse supervisie draagt een politiek karakter. Maar het belangrijkste bezwaar van Wang betreft de deelneming van 'modernisten' of 'ongelovigen' aan deze Vereniging. Hij verwijst naar de Tweede Brief aan de Corinthiërs, waar staat: gordt U geen juk aan met de ongelovigen. En in zijn antwoord op de uitnodiging zich bij de Vereniging aan te sluiten schrijft hij: '. . . Uw Vereniging is samengesteld uit kerken die andere opvattingen aanhangen dan de onze. Om de zuiverheid van ons geloof te bewaren, kunnen wij ons niet verenigen met kerken die er een ander geloof op na houden.' Wang, aan langdurige verhoren onderworpen, beurtelings geveid en bedreigd door de Japanners geeft niet toe. Hij slaagt erin deze periode ongeschonden door te komen, zekerder van zijn positie dan ooit tevoren. Het lag voor de hand dat hij de Chinese communisten na 1949 evenmin inschikkelijk tegemoet zou treden.

Aanvankelijk ondervindt Wang van de regering van de nieuwe Volksrepubliek weinig moeilijkheden. Zijn kerk voldoet reeds aan de drie eisen van zelfbestuur, zelfonderhoud en zelfverbreiding. Maar Wang weigert zich aan te sluiten bij de nationale Drie Zelf Beweging, die in het begin van de jaren vijftig vorm krijgt. Hij heeft bezwaren tegen de zelfbeschuldigingsbijeenkomsten en tegen het overnemen van regeringsleuzen door de Drie Zelf Beweging. Maar de voornaamste reden voor zijn oppositie is het feit dat de meeste leiders van de Drie Zelf Beweging naar zijn mening vertegenwoordigers zijn van het 'modernisme'. Dat mag duidelijk worden uit zijn, in het voorgaande reeds genoemde, pamflet onder de titel: 'Wij, vanwege het geloof'. De kritiek, die hij daarin levert op figuren als bijvoorbeeld Wu Yao-tung, is een nieuwe versie van het oude conflict tussen fundamentalisme en modernisme. Wang laat in dit geschrift zien,

dat op belangrijke punten – de onfeilbaarheid van de Bijbel, de leer van de verlossing, de opstanding en wederkomst van Christus – Wu en andere modernisten de leer van de Bijbel hebben verlaten. Samenwerking met hen is daarom onmogelijk. ‘. . . als iemand zegt dat hij een christen is, maar niet gelooft in de fundamentele, centrale leerstukken van de Bijbel, dan is hij zeer nadrukkelijk niet onze broeder, dan is hij in feite geen christen’¹⁷).

Het zijn dus vooral theologische overwegingen die Wang weerhouden zich bij de Drie Zelf Beweging aan te sluiten. Het is voor hem een zaak van geloof, een geloof dat zich niet in de eerste plaats richt tegen het communisme, maar tegen het ‘modernisme’. Ondanks het interne karakter van deze strijd heeft de communistische regering toch aanleiding gezien om tegen Wang op te treden. De redenen voor het ingrijpen van de regering kunnen wellicht gevonden worden in de zelfbeschuldiging die Wang in 1956 schreef. Hoewel het onduidelijk is of dit stuk helemaal door Wang is geschreven of gedeeltelijk door de regering is gedicteerd, heeft het in ieder geval de betreffende regeringsinstanties tevreden gesteld. Het moet daarom, althans gedeeltelijk, de regeringsaktie tegen Wang kunnen verklaren.

In deze zelfkritiek schrijft Wang dat hij eens preekte over de vraag, of er iets nieuws is op aarde. Daarbij haalde hij als tekst aan: ‘Er is niets nieuws onder de zon’, om aan te geven dat welke veranderingen er op aarde ook plaats grijpen de mensen altijd zondaars blijven voor God en daarom niets nieuws tot stand brengen. Hij vertelt dat hij zelfs een groep toneelspelers huurde als illustratie, dat ongeacht de rollen die zij spelen zij toch dezelfde toneelspelers bleven. Ik heb de nieuwe ontwikkelingen in ons socialistische land gekleineerd en belachelijk gemaakt en daarmee aan mijn gehoor de geestdrift ontnomen om aan de opbouw van een nieuwe maatschappij actief mee te werken’¹⁸).

Deze woorden van Wang geven een aanwijzing waarom de regering zo scherp tegen hem is opgetreden. Zijn misdaad is een de regering vijandige houding, welke zich uit in onwil om aan het werk van nationale wederopbouw mee te werken. Ng Lee-ming, wiens verhaal wij tot dusver hebben gevolgd, eindigt met de volgende conclusie: ‘Het lijkt er daarom op, dat Wang niet werd vervolgd vanwege zijn theologische geschillen met de modernisten of zijn anti-communistische sentimenten als zodanig,

maar vanwege zijn maatschappij-opvatting en de aktie en non-aktie die aan die opvatting werden ontleend . . . het was een theologisch vraagstuk in termen van de rol van de christen in de wereld . . . Het is daarom misschien niet onjuist de vervolging van Wang te interpreteren als het oordeel van de geschiedenis over een theologie, die geen plaats inruimt voor een verbetering van de menselijke samenleving’¹⁹).

Ik dacht dat deze studie van Ng Lee-ming belangrijk genoeg was om er hier zo uitvoerig aandacht aan te besteden. Men hoeft het niet volledig met zijn conclusie eens te zijn om te erkennen dat Ng Lee-ming belangrijk nieuw licht werpt op de verschillende keuzen die Wang en Wu hebben gedaan in het dilemma na 1949. Zijn studie zal er ons, hoop ik, tevens van weerhouden lichtvaardige oordelen te vellen over mensen, die handelen onder de druk van een situatie welke wij ons nauwelijks kunnen voorstellen.

Geen van beiden koos een gemakkelijke weg. Die stond ook niet voor hen open. Maar beiden hebben zij, integer en te goeder trouw, alle inspanningen aangewend om voor kerk en christendom een plaats te bewaren in het Nieuwe China. De verschillende inhoud die het geloof voor hen had heeft hun uitéénlopende opstelling in belangrijke mate bepaald. Wang weigerde vanuit zijn theologische visie iedere medewerking aan de communistische regering en heeft daar grote persoonlijke offers voor gebracht. Zijn kerkelijke organisatie werd ontbonden en zelf is hij sedertdien onder huisarrest geplaatst. Een andere bron meldt dat Wang in 1968 is overgeplaatst naar een arbeidskamp in Noord-Shansi. Donald MacInnis, uitgever van de ‘China Notes’, schreef mij gehoord te hebben dat Wang is overleden, maar hij had van dat bericht nog geen bevestiging ontvangen. Wu heeft vanuit zijn theologische gezichtshoek een samenwerking met de communistische regering positief gewaardeerd en actief bevorderd. Maar hij heeft er getuige van moeten zijn, hoe de Drie Zelf Beweging is verworden tot een controle-mechanisme van de overheid met een steeds duidelijker politiek karakter. Wu was in januari 1973 nog in leven. Een Amerikaanse sinoloog, die in die tijd Shanghai bezocht, schrijft in een vertrouwelijke brief dat hij door het stadsbestuur werd uitgenodigd voor een diner. Zijn tafelbuurman bleek niemand minder dan Wu te zijn en zij voerden een hartelijk gesprek over oude vrienden en familie. Wu ver-

telde dat de Drie Zelf Beweging nog steeds bestaat, maar de laatste tijd niet actief geweest was. Zelf was hij al twee jaar niet meer buitenshuis geweest vanwege zijn slechte gezondheid. Hij is nu ongeveer tachtig jaar. Het zou prettiger zijn het dilemma Wu - Wang te kunnen beschrijven als een brok afgedane geschiedenis. Maar het dilemma blijft helaas actueel.

1) In 1949 telde de Volksrepubliek op een bevolking van ongeveer 600 miljoen mensen, 3 miljoen katholieken en 1 miljoen protestanten, d.w.z. minder dan 1% van de bevolking. Cijfers voor de huidige situatie ontbreken maar zullen naar mag worden aangenomen beduidend lager zijn.

2) 'China Notes', published by the East Asia Office, National Council of Churches, 475 Riverside Drive, New York, N.Y. 10027, 'Ching Feng', Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion and Culture, published by the Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Tao Fong Shan, Shatin N.T. Hongkong.

3) Myra Roper: 'China - The Surprising Country', London 1966 pag. 188-189.

4) J. Verkuyl: 'Evangelie en Communisme in Azië en Afrika', Kampen 1966 pag. 139.

5) Korte samenvatting van dit hoofdstuk uit T'ang Liang-li: 'China in Revolt - How a Civilization became a Nation', London 1927 in Jessie G. Lutz (Ed.): 'Christian Missions in China - Evangelists of What?' Boston 1965, B. III.

6) Hier zij melding gemaakt van:

1) Paul A. Varg: 'Missionaries, Chinese and Diplomats; the American Protestant Missionary Movement in China, 1890-1952', Princeton University Press 1958.

2) F. P. Jones: 'The Church in Communist China', New York 1962.

3) Katherine Hockin: 'Servants of God in People's China', New York 1962.

4) W. C. Merwin and F. P. Jones (eds.): 'Documents of the Three-Self Movement-Source Material for the Study of the Protestant Church in Communist China', New York 1963.

5) C. P. Fitzgerald: 'Religion and China's Cultural Revolution', in Pacific Affairs 1967: 1, 2, pag. 124 e.v.

6) Kwang-Ching Liu (Ed.): 'American Missionaries in China', Harvard University Press, Cambridge 1966.

7) M. Searle Bates: 'Churches and Christians in China 1950-1967: Fragments of Understanding', in Pacific Affairs, 1968: 2, pag. 199 e.v.

8) André Athenoux: 'Le Christ Crucifié au Pays de Mao', Paris 1968.

9) Richard C. Bush: 'Religion in Communist China', Nashville, Abingdon 1970.

10) Donald E. MacInnis: 'Religious Policy and Practice in Communist China - A Documentary History', New York 1972.

11) 'Implications of the New China for the Christian Mission - a preliminary Inquiry', in: Lutheran World, Geneva, XXIII: 2, 1973 pag. 99 e.v.

12) Suzanne W. Barnett: 'Protestant Expansion and Chinese Views of the West', in: Modern Asian Studies VI: 2, 1972, pag. 129-149.

7) De tekst van dit Christelijk Manifest in W. C. Merwin and F. P. Jones o.c. pag. 19-20.

8) Tekst in idem pag. 24-25.

9) Tekst in idem pag. 51-54.

10) Tekst in idem pag. 85-95.

11) Tekst in idem pag. 194-198.

12) Zie F. P. Jones o.c. pag. 103.

13) Tekst in M. C. Merwin and F. P. Jones o.c. pag. 117-121.

14) Leslie T. Lyall: 'Red Sky at Night', London 1969, pag. 51, 67.

15) Ng Lee-ming: 'A Study of Y. T. Wu' in 'Ching Feng', Hongkong XV: 1, 1972, pag. 5-55 en idem: 'Wang Ming-tao - an evaluation of his thought and action' in 'Ching Feng', Hongkong XVI: 2, 1973 pag. 51-81. Beide essay's vormen een onderdeel van Ng Lee-ming's niet-gepubliceerde proefschrift over Chinese kerkeleiders en de sociale aspecten van hun theologie.

16) F. P. Jones o.c. pag. 62.

17) Tekst in W. C. Merwin and F. P. Jones o.c. pag. 99-114, citaat op pag. 112.

18) Tekst in idem, pag. 117-121.

19) Ng Lee-ming o.c. pag. 78.

Boekbesprekingen

S. de Jong, Een Javaanse levenshouding. Diss. V.U. Wageningen 1973.

Op dit onderwerp is de schrijver, die missionair predikant is in dienst van de Javaanse kerken van Midden-Java, het vorig jaar gepromoveerd aan de theol. fac. van de Vrije Universiteit, met als promotor prof. dr. J. Verkuyl.

Met die Javaanse levenshouding wordt bedoeld de levenshouding van de Prijaji, Javaanse adel, die in heel Indonesia een grote invloed heeft gekregen.

Aan de hand van Pangestu, een mystieke stroming, die in de dertiger jaren in de omgeving van Solo is ontstaan en in 1949 haar organisatie heeft gekregen, wordt duidelijk gemaakt, dat die levenshouding nauw samenhangt met de visie op de materiële wereld en de functie van de mens in die wereld.

Zoals in alle verticaal gerichte mystiek (tegenover de horizontaal gerichte natuurmystiek) betekent volgens Pangestu die wereld een gevaar voor het geestelijk welzijn van de mens, die in zijn diepste kern identiek is met God, maar door zijn lichamelijheid aan die wereld gebonden is.

Men moet zich daarom van die wereld distantiëren en zich concentreren op de éénwording met God. In die éénwording ervaart de mens de verlossing en als verlost moet hij in deze wereld het werk van God representeren. Die representatie bestaat in het vervullen van een aantal plichten, welke vervulling dient tot heil, of zoals het gezegd wordt, tot verfraaiing van de wereld.

Dat bij deze visie op de materiële wereld en bij deze levenshouding de mentale ontwikkeling centraal wordt gesteld, terwijl de ontwikkeling van de materiële cultuur in het gedrang komt, wordt uitvoerig door De Jong uiteengezet.

Temeer daar deze visie en levenshouding haar wortels heeft in het verleden en daarom niet zo gemakkelijk te veranderen is. Ook dit wordt door De Jong aangetoond door de bespreking van enkele belangrijke geschriften uit de vroegere Javaanse literatuur. Daarin wordt immers hetzelfde ideaal de mens voorgehouden. En al wordt in de hedendaagse literatuur tegen deze 'negatieve levenshouding' verzet aangetekend, toch zijn ook de jongeren nog niet los van dit Javaanse erfgoed, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het werk van de dichter Rendra.

Al met al een interessant proefschrift met knap gevonden karakteriseringen, waaruit blijkt, hoe intensief De Jong zich bezig gehouden heeft met de Javaanse mystiek en met de problemen, die daaruit voortvloeien voor de ontwikkeling van de materiële cultuur en de maatschappij. En ook hoe belangrijk het is van die mystiek op de hoogte te zijn voor een ieder, die op Java werkzaam is in een of andere arbeid, hetzij in dienst van de kerken, hetzij in de ontwikkelingssamenwerking.

Wel vind ik het jammer, dat De Jong ook niet even de aandacht heeft gewijd aan het historisch verband van Pangestu met het Hindoeïsme. Dan had hij niet geschreven op pagina 35 dat de 'innerweltliche ascese' bij Pangestu een nieuw element vormt.

Immers in de Bhagawad Gita wordt deze ascese als de ware aan Ardjuna voorgehouden. Ze vormt dus totaal geen nieuw element in Pangestu.

Evenzeer acht ik het een tekort, dat de theologische ideeën van Pangestu te weinig ter sprake komen. Wanneer dat wel was gebeurd, was beter uit de verf gekomen, hoe het patroon van deze mystiek overeenkomt met de emanatieleer van de Islam-mystiek en via deze met die van het Neo-Platonisme. Daarmee was ook duidelijker geworden de visie op de mens als identiek met God en de visie op deze wereld.

Op die manier had, dacht ik, ook de 'confrontatie' tussen Evangelie en mystiek beter tot haar recht kunnen komen.

De Jong gaat daarbij uit van het: 'Zie, Ik maak alle dingen nieuw'. Maar had daarbij ook niet de schepping, de cultuuroppdracht en de geschiedenis van de cultuur ter sprake moeten komen?

Nog goed herinner ik me, dat toen dr. Soemantri Hardjoprakoso, één van de leiders van Pangestu, een lezing gehouden had voor de studenten van de christelijke universiteit 'Satya Wacana', hem de vraag werd gesteld: 'Wat is de zin van de cultuur en van de geschiedenis van de cultuur?'

Die vraag werd gesteld door een Javaans student. Ik vermoed dat men op Java juist daarop een antwoord verlangt en dat in dat opzicht deze dissertatie toch te weinig biedt.

Deze kritische opmerkingen willen echter niets afdoen van de hierboven geuite waardering.

S. Roosjen

Een nieuw missionair tijdperk. Bisschoppelijke Brieven no 5.

Uitg.: Secretariaat van de R.K. Kerkprovincie in Nederland. 1974. 35 blz.

De Nederlandse katholieke bisschoppen blijken apostelen in het schrijven van deze zendbrief. Zij spreken de gemeente niet over een nieuw missionair tijdperk, maar vanuit dat nieuwe tijdperk aan. Analyse is hen niet vreemd, maar alle schraalheid van toon ontbreekt in de geloofs zekerheid, geest van getuigenis en bereidheid tot keerpunten te komen die deze brief kenmerken. De brief is doorlopend een Christus-getuigenis en daaraan ontleent het schrijven de vreugde en ernst om het gehele volk van God tot getuigenis en dienst te roepen.

In zes hoofdstukken wordt gesproken over de veranderingen in de wereld en de wereldkerk. De missie overzees als 'ons werk' zijn voorbij. Wij leven nu in het stadium van de tandem: de jonge kerken zitten voorop en sturen, de westerse kerken achterop en trappen mee. Het sturen van de westerse kerken en missies in het verleden wordt wijs besproken. Er was een grote inzet bij de buitenlandse

missionarissen: 'zij gaven het beste van zichzelf.' Dat ze tekort schoten wisten ze zelf al.

Maar nu niet meer van moeder- en dochterkerken spreken, er zijn alleen nog zusterkerken. En met instemming wordt een methodistische bisschop geciteerd die tot buitenlanders die zich niet verheugen kunnen over de nieuwe periode van volwassenheid en zelfstandigheid van jonge kerken en volken zegt dat zij dan moeten gaan.

Nog op een andere en positieve wijze is in deze brief het: 'Missionary go home' aan de orde. Niet in de zin van: geen man, vrouw of geld meer voor ginds, Integendeel. Maar in de zin van: laat ieder in het Westen en in Nederland thuis ontdekken tot welke zending hij en zij geroepen is. 'Evangelisatie-naar-binnen is voorwaarde voor een geloofwaardige evangelisatie-naar-buiten.'

Over onderlinge assistentie worden goede dingen gezegd. Het gaat niet om uitmeten wat de een zichtbaar inbrengt en de ander tastbaar reciprocet. Assistentie wordt omschreven als elkaar te denken geven als delen van de universele kerk over ons verstaan van Gods bedoelingen met zijn volk. 'Ook wie de ander te denken geeft, geeft.'

De hoofdstukken V en VI houden getuigenis en dienst, dienst en getuigenis goed bijeen. Geen vreemde scheidslijn tussen ontwikkelingswerk en missie: liturgie, getuigenis en dienst vragen om 'mannen en vrouwen met een beproefd geloof, een profetische visie en een gevormd talent om leiding te geven'.

Het slothoofdstuk spreekt over het werk van de Missieraad en over de Pauselijke Missiewerken die na 150 jaar in actualiteit en belangrijkheid nog kunnen toenemen en de noodzaak 'de katholieken van hun jeugd af met een echt universele en missionaire gezindheid te doordringen'.

De brief van de bisschoppen moge in Nederland de uitwerking hebben die ze beoogt.

J. M. van der Linde

Aan dit nummer werkten mee:

Joseph Spae,

is algemeen secretaris van SODEPAX (het comité 'betreffende samenleving, ontwikkeling en vrede' van de Wereldraad van Kerken en de Pontificale commissie voor rechtvaardigheid en vrede in Genève).

James A. Scherer,

is hoogleraar in de missiologie aan de Lutherse theologische hogeschool in Chicago (V.S.).

R. P. Kramers,

is hoogleraar in de sinologie in Zürich.

D. Kooiman,

is wetenschappelijk hoofdamtenaar voor de Aziatische geschiedenis (speciaal China en India) aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Abonnementsgeld „Wereld en Zending” 1973 - 1974

Een aantal abonné's heeft nog steeds het abonnementsgeld niet voldaan over 1974 (sommigen ook niet over 1973).

Aan hen het vriendelijk verzoek om overmaking van het verschuldigde bedrag (f 15,— per jaar) op postgiro 493248 t.n.v. de Nederlandse Zendingsraad te Amsterdam of via de Algemene Bank Nederland - kantoor Vijzelstraat 68 - Amsterdam, rek.no. 54.37.31.499.

Verzoeken daarbij de juiste tenaamstelling te vermelden indien deze niet overeenstemt met giro- of bankadres.

Ter inleiding

Wel zelden zal er een moeilijker periode te vinden zijn – laten wij hopen! – dan 1974 om een speciaal nummer voor te bereiden over het Midden-Oosten.

Aanvankelijk was gedacht over een driedeling:

- a. theologische vragen;
- b. situationele vragen;
- c. (vernieuwde?) relaties.

Voor de eerste rubriek werd een artikel van Hans-Ruedi Weber uit de *Ecumenical Review* van april 1973 vertaald. Zijn vraagstelling werd aan verscheidene theologen uit Afrika en Azië voorgelegd. Helaas werd er slechts op gereageerd door dr. G. M. Setiloane uit Zuid-Afrika, thans werkzaam bij de zending in Zwitserland.

In 1970 gaf „De Heerbaan” een Israel-nummer uit („Kerk en Israel onderweg”). Ditmaal is bewust gepoogd de scopus te verbreden en het gehele Midden-Oosten in zijn veelzijdige en onontwarbare problematiek in het vizier te krijgen. Aan twee schrijvers in het bovengenoemde Heerbaan-nummer werd gevraagd hun visie te geven op de situatie na vier jaar: Musa Suudi van het Instituut voor het Moderne Nabije Oosten van de Universiteit van Amsterdam en Mgr. A. C. Ramselaar van de Katholieke Raad voor Israel.

Helaas is het niet gelukt – ondanks aanvankelijke toezeggingen – joodse stemmen, al of niet uit Israel, te horen.

Gelukkig kregen wij wel bijdragen vanuit de christenheid in het Midden-Oosten, een dikwijls al te gemakkelijk over het hoofd geziene participant in het krachtenveld. Metropoliet Georges Khodre uit Beiroet schreef over de christenen in het Nabije Oosten en hun visie op het palestijnse vraagstuk, terwijl pater Elias Chacour, katholiek van arabisch-israelische huize zijn identiteit als zodanig weergeeft.

Meer dan ooit is gebleken dat theologische en realiteitsvragen onmogelijk onafhankelijk kunnen worden behandeld. Wat getracht kan worden is enkel stippellijnen van hoop aan te geven. Dat is gebeurd in de bijdrage van mevrouw E. Flesseman-Van Leer, die een levendig verslag bevat van de conferentie van Cartigny, begin 1974. Jammer genoeg lukte het niet de Islam, vooral vanuit de optiek van de relatie met het Jodendom in het beeld te brengen. Wel zijn wij dankbaar voor het beredeneerde literatuuroverzicht dat drs. S. Gerssen van de Hervormde Raad voor Kerk en Israel opstelde. Voor het vele vertaal- en typewerk dat mevrouw E. Timmerman, secretaresse bij het Nederlands Bijbelgenootschap, verrichtte brengt de redactie graag dank.

De redactie realiseert zich meer dan wie ook de on-afheid van dit nummer. Toch meent zij dat wie dit nummer leest verder wordt ingevoerd in de complexe problematiek van het huidige Midden-Oosten, waarvan in de meest inclusieve zin geldt: nostra res agitur!

A. de Kuiper

HANS-RUEDI WEBER

De dialoog tussen joden en christenen: een Noord-Atlantische aangelegenheid? ¹⁾

„Vergeet niet: ‘Het heil is uit de joden.’ Zelfs Johannes zegt dat, en zijn evangelie is in andere opzichten niet zo erg vriendelijk ten opzichte van de joden. Waar men ook woont, of men al dan niet ooit een jood zal ontmoeten, een dialoog tussen joden en christenen is voor alle christenen van groot belang. Of men nu leeft in een hindoeïstische, boeddhistische, islamitische of marxistische wereld, voor een gezond christelijk geloof behoudt de dialoog met de joden voorrang. Wanneer men niet meteen in contact kan komen met joden en de bijbel met hen bestuderen, zou men tenminste moeten lezen wat joodse denkers schrijven over het wezen en de bestemming van de mens, over God's trouw jegens zijn aarde en God's leiding en toekomst voor onze geschiedenis. Alleen dan zal men werkelijk het Oude Testament begrijpen en alleen dan zal men begrijpen wie Jezus was – per slot van rekening was hij een jood.”

Zo luidt de redenering van sommige theologen, bijna altijd uit noord-atlantische landen. Afrikaanse en vooral aziatische christenen zullen antwoorden: „Is dit niet een voorbeeld te meer van jullie theologisch imperialisme? Jullie zijn bevreesd dat wij in onze dialoog met hindoes, boeddhisten, moslims en marxisten, wel eens het centrale punt van het christelijk geloof uit het oog zouden kunnen verliezen en syncretisten worden. Dit is natuurlijk het gevaar van iedere poging het evangelie opnieuw uit te dragen voor een nieuwe tijd en een nieuwe cultuur. Wij echter zijn soms bang dat jullie in je hart joden zijn gebleven, dat jullie nog niet serieus genomen hebben wat gebeurde op de bijeenkomst van de apostelen in Jeruzalem, toen Paulus vocht voor de vrijheid die wij ontvangen in Christus. Wij hoeven geen Semieten te worden in ons denken en handelen om toch christenen te zijn. Voor óns heeft de dialoog met mensen die andere religies en ideologieën aanhangen, in ónze maatschappij, voorrang. Als jullie leven en werken met joden, begin dan op alle mogelijke manieren een dialoog met hen en doe dat oprecht, als een onderling getuigen van jullie verschillend geloof en

niet alleen omdat jullie een slecht geweten hebben met betrekking tot de manier waarop de joden eeuwenlang zijn behandeld in het Europese Corpus Christianum. Maar dring deze noord-atlantische zaak niet aan ons op. Wij hebben het Oude Testament en wij lezen het (misschien anders dan jullie Westerlingen, die alleen maar oog schijnen te hebben voor het historische aspect en die een subtiel onderscheid maken tussen ‚Geschichte‘ en ‚Historie‘. Wij kennen Jezus ook. Hij dwingt ons niet om joden te worden. Hij bevrijdt ons om werkelijk mens te zijn, en dat betekent ook om vlees te worden in onze eigen cultuur.”

Waar ligt de waarheid in dit debat?

I. DE VRAAG

Hoe belangrijk men de dialoog tussen joden en christenen misschien ook vindt, men moet erkennen dat tot op heden deze dialoog in feite altijd een exclusief noord-atlantische zaak is geweest. Sommigen zullen natuurlijk onmiddellijk wijzen op het begin van een dialoog tussen joden en christenen in de staat Israël. Toch zouden velen in het Nabije Oosten antwoorden dat deze staat zelf door het Westen aan dit gebied is opgedrongen en een steen des aanstoots is binnen de arabische wereld. Bovendien is de dialoog tussen joden uit de Atlantische wereld en westerse emigranten van groot belang. Er zijn nog andere delen van de wereld waar joden en christenen elkaar zouden kunnen ontmoeten: blank Zuid-Afrika, bepaalde gebieden van Latijns Amerika en Australië en Nieuw Zeeland, maar in actuele publicaties over deze dialoog, heeft eigenlijk niets betrekking op deze gebieden. De Atlantische beperking van de joods-christelijke dialoog is geen nieuw verschijnsel. In het uitgebreide handboek over de geschiedenis van de joods-christelijke betrekkingen, *Kirche und Synagoge*, erkennen de schrijvers in hun nawoord dat ‘hele continenten – Afrika, Azië, Australië en tot op zeker hoogte ook Latijns Amerika – helemaal niet ter sprake komen of slechts terloops en op een indirecte en incidentele wijze Men moet echter niet uit het oog verliezen dat de numeriek en economisch belangrijke joodse gemeenschappen in Latijns Amerika, Australië en Zuid-Afrika pas kortgeleden zijn ontstaan.’²⁾

De joodse diaspora is nu wereldwijd geworden, maar buiten Israël en de

Atlantische wereld is zij dun gespreid. Volgens recente schattingen zijn er momenteel ruwweg 14.236.000 joden. Meer dan 50 % van hen woont in Noord- en Zuid-Amerika, met grote gemeenschappen in Argentinië (500.000), Canada (300.000), Brazilië (150.000) en Uruguay (50.000). Toch woont het grootste aantal in de Verenigde Staten, waar alleen al in New York City de joodse bevolking 2.400.000 zielen bedraagt, slechts weinig minder dan de ongeveer 2.632.000 joden in Israël. Dan wonen er nog 2½ miljoen in de Sovjet Unie en meer dan 1 miljoen in West-Europa. De enige andere gebieden met belangrijke joodse gemeenschappen zijn Zuid-Afrika (117.990), Iran (80.000), Marokko (35.000), India (14.500), Ethiopië (12.000) en Tunesië (8.000). Na deze lijst dalen de aantallen scherp tot enkele duizenden, honderden of tientallen. In het Nabije Oosten telt Syrië 3.500, Libanon 2.500, Irak 2.500 en Egypte 800 joden. In Afrika zijn er nog minder, bijvoorbeeld 300 in Zaïre, 200 in Kenya, 400 in Zambia. Onder de honderden miljoenen Aziaten zijn er slechts 20 joden in China, 100 in Indonesië, 500 in Japan, 250 in Pakistan en 500 op de Philippijnen.³⁾

Voor afrikaanse of aziatische christenen, in het bijzonder diegenen die in agrarische gebieden leven, is het daarom vrijwel onmogelijk een jood te ontmoeten. Betekent dit dat de joods-christelijke dialoog voor hen van geen belang is? In de grote hoeveelheid literatuur over joods-christelijke relaties, is verbazingwekkend weinig aandacht geschonken aan deze vraag.⁴⁾ Het lijkt mij dat er drie mogelijke antwoorden zijn op deze vraag naar het belang van een dialoog tussen joden en christenen voor de kerken in Azië en Afrika:

1. Men kan van mening zijn dat deze dialoog op hetzelfde niveau staat als de dialoog met mensen die andere religies en ideologieën aanhangen. In dit geval is een dialoog met hindoes voor christenen in India duidelijk belangrijker dan een dialoog met joden. Een dialoog met joden zou dan voor geen van de aziatische of afrikaanse kerken van essentieel belang zijn. Het zou in feite een regionale, in het bijzonder noord-atlantische aangelegenheid blijven, en zelfs in dat gebied zouden er andere, mogelijk belangrijker dialogen zijn, bijvoorbeeld met marxisten en buiten-kerkelijke humanisten. Dit zou natuurlijk niet

betekenen dat binnen de wereldgemeenschap van kerken en de steeds toenemende onafhankelijkheid op plaatselijk terrein een dialoog met de joden niet ook van enig secundair belang is voor de kerken in Azië en Afrika – evenals Europese en Amerikaanse kerken er niet langer aan voorbij kunnen gaan wat Indiase christenen leren in hun dialoog met de Hindoes. Vanuit dit gezichtspunt zou het trouwens een ander voorbeeld van westers theologisch imperialisme zijn om te stellen dat de joods-christelijke dialoog van primair belang is voor de kerk in de hele wereld, daarmee de gezondheid van christelijk geloof en theologie beoordelend naar de mate waarin wij betrokken zijn bij deze bijzondere dialoog.

2. Men kan van mening zijn dat de joods-christelijke dialoog inderdaad van primair belang is voor alle christenen, omdat Jezus, die onze Heiland is, de broeder van de joden was, omdat wij het Oude Testament met hen delen en omdat de joden nog steeds het uitverkoren volk van God zijn, waarop wij zijn geënt, hoewel zij (nog) niet hun Messias erkennen. Als dit waar is, zouden die christenen in de Atlantische wereld die nu het voorrecht hebben joden te ontmoeten en samen met hen te studeren, een grote en dringende opdracht hebben. De dialoog tussen joden en christenen zou dan een onderdeel van het Evangelie zijn, en diegenen die vanwege hun geschiedenis of hun geografische ligging dit beseffen, zouden niet langer zelfvoldaan voorbij kunnen gaan aan het feit dat deze elementaire dialoog tot nu toe een puur Atlantische aangelegenheid blijft. Dergelijke instellingen als het Theological Education Fund of het Committee on the Church and the Jewish People, zouden dan een krachtige poging moeten doen om de dialoog tussen joden en christenen op gang te brengen in Azië en Afrika, misschien joodsedenkers uit te zenden als gastsprekers, waar geen joodse gesprekspartners aanwezig zijn en de resultaten van die dialoog te publiceren.

3. Een derde mogelijkheid is om deze twee schijnbaar tegenstrijdige antwoorden te combineren, zodanig dat de Atlantische beperking van de joods-christelijke dialoog wordt aanvaard, terwijl niettemin het grote belang ervan wordt erkend. Christenen die de gelegenheid hebben om joden te ontmoeten in zo'n nauw verband dat zij samen de Schriften

kunnen bestuderen en tegenover elkaar kunnen getuigen van hun wederzijds geloof, zouden dat dan moeten doen als *pars pro toto* voor de gehele kerk. Dit zou niet alleen betekenen dat de inzichten die uit deze dialoog zijn verkregen ter beschikking zouden komen van alle kerken, in het bijzonder van die christenen die waarschijnlijk nooit een jood ontmoeten, maar ook dat een poging zou worden gedaan om in joods-christelijke dialoog een inbreng te krijgen van enkele Aziatische en Afrikaanse christenen, om te voorkomen dat het een tot de Atlantische wereld beperkte aangelegenheid wordt. De aanwezigheid van enkele leden van de 'jonge kerken' zou de dialoog ook helpen vrijwaren van de obsessie die de pijnlijke geschiedenis van de joods-christelijke relaties vormt om in onbevangenheid er tegenover te staan en de grote vraagstukken van de hedendaagse wereld onder ogen te zien.

II. EEN ONDERZOEK

Christenen uit de Atlantische wereld of christenen uit Azië of Afrika die nooit betrokken zijn geweest bij deze dialoog, zijn niet de beste adviseurs voor welk antwoord wij zouden moeten kiezen.

Een zeer beperkt onderzoek is daarnaar gedaan in 1971-72 onder Aziatische en Afrikaanse zendingsarbeiders die in deze werelddelen werkzaam waren en die geconfronteerd werden met de joods-christelijke dialoog. Zij waren allen op het Oecumenisch Instituut in Bossey bij Genève geweest, hetzij op een bijscholingscursus voor academici, hetzij op een cursus voor predikanten en zendelingen, waar joodse geleerden een belangrijke rol speelden, waar studiegroepen werden gehouden over specifieke thema's in de joods-christelijke dialoog en waar een bezoek aan een synagoge-dienst werd georganiseerd.

Hun werd gevraagd om een vragenlijst te beantwoorden betreffende hun vroegere kennis van en deelname aan de joods-christelijke dialoog, de situaties met betrekking tot deze dialoog in hun landen en kerken, de evaluatie van hun recente ontmoeting met joden in Bossey, een of andere vorm van follow up van deze ontmoeting en hun huidige betrokkenheid bij deze dialoog.

Het aantal Latijns Amerikanen dat aan dit onderzoek deelnam is zo klein dat daaruit geen conclusies kunnen worden getrokken voor dat continent. Er werden vijftientig vragenlijsten naar Afrika gezonden en negentien naar Azië. Van dit totaal ging precies de helft naar autochtonen en de andere helft naar zendingen. In het totaal werden vierentwintig vragenlijsten teruggestuurd (zestien uit Afrika – tien van zendingsarbeiders; acht uit Azië – vijf van zendingsarbeiders) en de meeste daarvan bevatten antwoorden en opmerkingen op alle vragen. Gezien het feit dat dit een wereldwijd onderzoek was, met alle postale hinderpalen vandien, is zo'n responsie van meer dan 54 % hoog en toont de belangstelling die er voor het onderwerp bestaat. Het aantal reacties is duidelijk te klein om definitieve conclusies te trekken. Dit was echter, bij mijn weten, de eerste keer dat een dergelijk onderzoek is gedaan en vierentwintig betrekkelijk goed-geïnformeerde responsies zijn beter dan helemaal geen.

Over het geheel genomen zou hieruit kunnen blijken dat zendingen meer geïnteresseerd zijn in de kwestie van een joods-christelijke dialoog dan aziatische en afrikaanse christenen. Dit zou natuurlijk eenvoudig het gevolg kunnen zijn van het feit dat zendingen in het algemeen beter zijn toegerust om aan dergelijke internationale enquêtes deel te nemen. De getallen zouden er ook op duiden dat er meer belangstelling is voor een dialoog onder de Afrikanen dan onder de Aziaten. Laten wij de antwoorden op de verschillende vragen nader bekijken om te zien of deze veronderstellingen al of niet kloppen.

III. DE DUIDELJKHEID

Communicatiekloof

Behalve twee Zuid-Afrikanen, had geen van de Aziaten en Afrikanen die reageerden, ooit een jood in hun eigen land ontmoet. "Om eerlijk te zijn, begon ik te denken dat joden niet meer bestonden", schreef een afrikaanse predikant. Zelfs in Zuid-Afrika, waar vele joden wonen, is het voor niet-blanken bijna onmogelijk in contact te komen met hen vanwege de barrière die gevormd wordt door de huidskleur. Wat er aan terloops contact mogelijk is, vindt slechts zelden plaats onder omstan-

digheden die tot een dialoog aanleiding geven: een gekleurde Zuid-Afrikaan schrijft: „Mijn contact met joden is nooit werkelijk van mens tot mens. Degenen die ik ontmoet, zijn meest winkeliers of beoefenaren van vrije beroepen. Ik probeerde met één van hen in gesprek te komen, maar dat had geen succes.”

Met uitzondering van een koreaanse hoogleraar in de theologie, had geen van de Aziaten of Afrikanen theologische boeken en artikelen gelezen, geschreven door joodse auteurs, vóór noch ná hun ervaring in Bossey (behalve natuurlijk de bijbel!). Enkel en alleen hadden gehoord van een joods-christelijke dialoog, maar geen van hen had ook maar enig document gelezen dat daarop betrekking had vóór noch ná Bossey. Evenmin heeft ook maar één van de Aziaten of Afrikanen sindsdien in het openbaar geschreven of gesproken over het belang van een ontmoeting met joden voor de kerken in hun deel van de wereld. Geen van hen had ooit gehoord van een aziatische of afrikaanse kerk of theologische school, die een joods-christelijke dialoog organiseerde, het belang hiervan ter sprake bracht, of artikelen over dit onderwerp publiceerde in hun kranten of tijdschriften.

Al deze antwoorden bevestigen nog weer eens de veronderstelling dat, hoe belangrijk men de joods-christelijke dialoog ook mag vinden, deze nagenoeg uitsluitend beperkt is tot de Atlantische wereld.

Zendingen beter voorbereid

De veronderstelling dat zendingen uit de Atlantische wereld meer geïnteresseerd zijn in deze dialoog dan aziatische en afrikaanse christenen, wordt eveneens door de ontvangen antwoorden bevestigd. Er is geen opmerkelijk verschil tussen de zendingen die in Azië en degenen die in Afrika werkzaam zijn. De meesten van hen hadden joden ontmoet voordat zij naar Bossey kwamen en iets minder dan de helft van hen herinnerde zich theologische boeken en artikelen te hebben gelezen, geschreven door joodse auteurs (Martin Buber was de naam die het meest werd genoemd). Meer dan de helft van hen had over de joods-christelijke dialoog gehoord en gelezen, sommigen waren er actief bij

betrokken geweest en sinds hun verblijf in Bossey hadden sommigen van hen over dit onderwerp gesproken of geschreven.

Nieuw licht op Jezus

Er was geen opmerkelijk verschil tussen mensen uit die landen en zendelingen in hun evaluatie van de ontmoeting met joden in Bossey. De indruk die hen het diepst heeft getroffen en datgene wat het meest werd betwist, was de wijze waarop joodse sprekers aan Jezus refereerden. De volgende uitspraak van een joodse rabbijn werd verscheidene malen aangehaald: „Deze Jezus, die jullie Heer is, was mijn broeder” en een afrikaanse predikant merkte op: „Het schijnt dat wij proberen te worden wat de joden reeds zijn!” Een andere Afrikaan spreekt over het betwistbare feit dat joden blijkbaar „Jezus niet nodig hebben om met God te worden verzoend, maar zonder Hem zichzelf rustig beschouwen als 'uitverkoren'”. Terwijl sommige zendelingen het gevoel hadden dat wat joodse sprekers leerden en bijdroegen aan de discussies, evengoed door christenen had kunnen worden gezegd, was voor anderen, in het bijzonder Afrikanen, het feit alleen al voor het eerst van hun leven een jood te ontmoeten, een ervaring die veel indruk op hen maakte. Hier is het bewogen getuigenis van een predikant uit Kameroen: „In mijn land hebben we de neiging om te denken dat de joden, het uitverkoren volk van God, niet hier op aarde leven, maar in een andere, heel verschillende atmosfeer. Op de dag dat ik voor de eerste keer een jood ontmoette, voelde ik . . . ? Ik weet niet hoe ik dat moet uitdrukken! Diezelfde dag voelde ik dat Jezus mijn eigen *broeder* was, Heiland en Koning, en niet zoals de president van een republiek, met zijn leger, waarvoor ik bang ben. Hij is mijn reisgenoot, mijn gids, mijn hoop”.

Een ander punt dat dikwijls genoemd wordt is het nieuwe begrip van het Oude Testament dat door deze ontmoetingen met joden wordt verkregen. „Ik moet de bijbel opnieuw lezen en daarbij rekening houden met de joodse interpretatie” schrijft een zending. De parallel tussen Moria en Golgotha trof velen. Sommigen zagen ook voor de eerste maal dat de komst van een persoonlijke Messias slecht een relatief klein deel van de joodse Messiaanse verwachting is. „Een meer serieuze

studie van het Oude Testament zal ongetwijfeld het begrip dat men heeft van het Nieuwe Testament verdiepen.”

Velen merkten op hoe diep ze onder de indruk waren van het joodse gebedsleven. „Mijn gebrek aan godsdienstig leven werd aan de kaak gesteld” schrijft een zending, en een Aziaat merkt op: „Ik werd getroffen door de samenhang van het joodse gebed met het dagelijks leven – speciaal door de dankzeggingen die zo vaak op een dag gezegd worden”. Sommigen vonden de synagoge-dienst te verbaal en te geprogrammeerd, maar anderen reageerden heel anders: „Ik was onder de indruk van de vreugde . . . De bijeenkomst leek net één groot gezin en ik voelde de grote liefde voor de kinderen.”

Verdere conclusies

Er waren slechts weinig opmerkingen over wat de ontmoeting met joden ons zou kunnen leren met betrekking tot de christelijke zending en de dialoog met aanhangers van andere religies en ideologieën. Een zending schreef: „Hun grondgedachte van geloof en tegenwoordigheid in tegenstelling tot activiteit en programma's, kan misschien een nuttige correctiefactor zijn.” Nog minder opmerkingen werden gemaakt in antwoord op de vraag of men door de joodse sprekers een nieuwe kijk had gekregen op de christelijke betrokkenheid bij sociale, economische en politieke aangelegenheden. „Ik voelde iets van de *aardse* dimensies van de bijbel” schreef een zending die een aanzienlijke ervaring had op het gebied van de joods-christelijke dialoog. Een ander merkt het feit op dat joden „geen scheiding maken tussen het geestelijke en het wereldlijke”. De vragen met betrekking tot de stellingname in het Midden-Oosten conflict brachten niets nieuws aan het licht. Die zendelingen die reeds over deze zaak hadden nagedacht, kwamen met hun pro-arabische en een groter aantal met hun pro-israelische vooroordeel en werden, zoals te doen gebruikelijk, hierin gesterkt tijdens de bijeenkomsten te Bossey. Mensen uit Afrika en in het bijzonder uit Azië, waren niet erg geïnteresseerd in deze vragen: Het Midden-Oosten leek ver van hen af te liggen en er waren andere, meer brandende vraagstukken. Slechts één afrikaanse predikant gaf een directe, letterlijk

uit de bijbelovergenomen toepassing van Oud-Testamentische profetiën met betrekking tot het huidige Midden-Oosten conflict: „Gelijk het geloof van de synagoge door alle eeuwen heen, geloven wij dat de terugkeer van het volk Israel naar het Heilige Land de vervulling is van de bijbelse profetiën.” Andere pro-israelische meningen kwamen naar voren, soms om zeer twijfelachtige redenen: een zendeling uit een islamitische streek in Azië schrijft bijvoorbeeld: „Gewoonlijk is hier een pro-israelische meerderheid. Ik heb de indruk dat dit zo is door de situatie hier ter plaatse: Moslims zijn pro-arabisch, daarom moeten wij christenen pro-israelisch zijn.”

Het is onmogelijk om een of andere conclusie te trekken uit dit overzicht voor wat betreft de grondvraag die in dit artikel aan de orde is gesteld. Niemand van diegenen die reageerden, vond de lezingen door joodse sprekers, de uren die besteed waren aan lezen van en praten over joodse literatuur en de persoonlijke gesprekken met joden, tijdverspilling. De meesten vonden deze ervaring zeer interessant en verhelderend. Niemand wees er echter op dat aan deze dialoog een grote prioriteit gegeven moet worden in het werk van de kerk en in de theologie van Azië of Afrika. De volgende antwoorden geven een beeld van de voornaamste opvattingen: „Het leek van erg weinig belang in de context van mijn voornaamste bezigheden en mijn dagelijks leven. In Bossey begon ik anders te denken, misschien omdat ik er, voor de eerste keer, sericus over ging denken. Maar nu ben ik weer bijna terug waar ik was!” „Een interessante ervaring, maar niet relevant voor mijn situatie.”

Afrikanen meer geïnteresseerd

De veronderstelling dat Afrikanen meer geïnteresseerd leken in ontmoetingen met joden dan Aziaten, werd door de enquête bevestigd. Niet alleen reageerde een hoger percentage Afrikanen, maar ook waren hun antwoorden uitgebreider en gaven blijk van een grotere betrokkenheid. Terwijl de Aziaten over het algemeen de ruimte voor ‘enige andere opmerkingen’ na iedere serie vragen oningevuld lieten, voegden bijna alle Afrikanen opmerkingen toe onder deze kopjes. Verscheidenen van hen brachten ook de wens naar voren om joodse boeken en docu-

menten te lezen over de joods-christelijke dialoog, en één afrikaanse predikant – de secretaris van een afrikaanse onafhankelijke kerk – wees verscheidene malen op het in de grond van de zaak verwante denken van Afrikanen en joden. Deze belangstelling van Afrikanen voor joden is gedeeltelijk misschien een antwoord op Israel’s belangstelling voor Afrika. Israeli’s helpen bij de ontwikkeling van het platteland en deze hulp werd verscheidene keren genoemd. Deze belangstelling gaat echter veel dieper. Afrikaanse christenen zijn zeer gesteld op het Oude Testament. Er zijn vele Zionistische secten (wier banden met Palestina echter meer mystiek dan historisch bepaald schijnen te zijn). Het is daarom niet verrassend dat een onlangs gehouden bijeenkomst van afrikaanse theologen plaats vond in Jeruzalem. ⁵⁾

IV. CONCLUSIE

De resultaten van de enquête maken op ons niet de indruk van een antwoord in bijzonder op de vraag naar de betekenis van de joods-christelijke dialoog voor de kerken buiten de Atlantische wereld. Lezers moeten daarom hun eigen keus maken, rekening houdend met de meningen die naar voren zijn gebracht door diegenen die het nauwst bij deze zaak betrokken zijn: de aziatische en afrikaanse christenen, die de ontmoetingen en studie met joden hebben meegemaakt. De keus zal natuurlijk erg afhangen van iemands opvatting met betrekking tot het gezag van het Oude Testament en de theologische betekenis van het blijven voortbestaan van het joodse volk na de kruisiging en wederopstanding van Christus – en dit zijn beide nog zeer controversiële kwesties waarover geen overeenstemming is bereikt.

Persoonlijk zou ik de voorkeur geven aan de derde mogelijkheid die eerder in dit artikel in overweging is gegeven: dat de joods-christelijke dialoog van essentieel belang is voor alle christenen en een universele betekenis heeft, maar dat we de wezenlijk Atlantische begrenzing van deze dialoog moeten aanvaarden. Zelfs in het Midden-Oosten is de dialoog die voor christenen het meest urgent is, niet die met de vele joden die in dat gebied wonen, maar die met het veel groter aantal moslims. De veelheid aan joods-christelijke dialogen in het Midden-

Oosten moet niet een uitvlucht worden voor die andere, meer dringende taak, namelijk het op gang brengen van een dialoog tussen de zonen van Abraham: joden, christenen én moslims.

1) Dit artikel verscheen oorspronkelijk in de *Ecumenical Review*, april 1973, p. 216-221 en werd met toestemming van de auteur vertaald door mw. E. Timmerman.

2) Rengstorf, Karl Heinrich en von Kortzfleisch, Siegfried (Hsbg.): *Kirche und Synagoge*, Stuttgart: Klett Verlag, Vol. II, pp. 707 f.

3) Cijfers afkomstig uit het hoofdstuk door Leon Shapiro over "World Jewish Population" in het *American Jewish Yearbook* 1972. New York: American Jewish Committee and Jewish Publication Society of America, pp. 595-601.

4) Het enige, mij bekende artikel dat direct over dit onderwerp gaat is van F. Lovsky: „Signification d'Israël pour les Eglises d'Afrique et d'Asie”, in *Journal des Missions évangéliques*, september 1971, nrs. 7 en 8. Enige nuttige inzichten kunnen ook worden verkregen uit Walter Holsten: *Das Kerygma und der Mensch: Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft*. München, Kaiser Verlag, 1953, pp. 74-84, en uit de Nederlandse dissertatie van A. de Kuiper: *Israël tussen Zending en Oekumene*, Wageningen: H. Veenman, 1964. De secretaris van het Committee on the Church and the Jewish People (CCJP) van de Wereldraad zou informatie omtrent verdere publicaties over dit thema zeer op prijs stellen.

5) Het congres in Jeruzalem over Zwart Afrika en de bijbel, april 1972. Vgl. het korte verslag in *Christian News from Israel*, XXIII/1 (9), 1972, p. 46. Zie ook het aprilnummer van het periodiek *Emuna*, „Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum”, Frankfurt/M., een nummer geheel gewijd aan het thema Israël en Afrika.

vert: mw. E. Timmerman.

GABRIEL M. SETILOANE

Is de joods-christelijke dialoog ook voor Afrika belangrijk?

Ik twijfel er niet aan dat, indien ik de studieconferentie in Bossey had bijgewoond, beschreven door Hans-Ruedi Weber in de *Ecumenical Review*, „waar joodse sprekers een belangrijke rol speelden en waar studies werden gehouden over bepaalde thema's binnen de joods-christelijke dialoog” – ook ik „de ervaring zeer belangwekkend en verhelderend” had gevonden. Die enkele keren dat ik een vluchtige ontmoeting had met joodse geleerden waarbij hun geloof ter sprake kwam, dacht ik daar ook zo over. Het bevestigt Hans-Ruedi Weber's conclusies dat deze enkele losse contacten alle buiten het afrikaanse continent plaatsvonden.

Het was Bengt Sundkler die, meer dan twintig jaar geleden nadat hij zijn „Bantoe Profeten in Zuidelijk Afrika” had geschreven en toen hij zitting had in de commissie voor de begeleiding van het godsdienstig onderricht in Afrika van de Internationale Zendingraad (1953-54), tot de ontdekking kwam dat er een grote mate van overeenkomst bestaat tussen de joodse (hebreeuwse) en afrikaanse visie op de zin van het leven. ¹⁾ Hij gaf er zelfs de voorkeur aan om in de syllabus voor theologische training in Afrika het hebreuws en het grieks op te nemen. Sedertdien heeft een betere kennis van het hebreeuwse (oud joodse) leven, verkregen door toepassing van archeologische en socio-anthropologische technieken bij de bestudering van het Oude Testament, die visie bevestigd, tenminste voor ons Afrikanen en afrikaanse geleerden. Na jaren van denkwerk en onderzoek vind ik het moeilijk zomaar de stelling te verwerpen dat, indien het Christendom rechtstreeks tot ons in Afrika was gekomen, zonder eerst de metafysische en culturele invloeden te hebben ondergaan van de grieksromeinse wereld en diens erfgenamen, het voor ons veel meer zou hebben betekend en heel anders op ons was overgekomen.:

Later kwam hij, deze Zoon des Mensen;

Langverwacht kwam hij als een kind tot ons.

De blanke mens bracht Hem.

Hij was blank en niet de door de zon verbrande Zoon van de Woestijn.

Als een kind kwam hij

Een heel klein kindje in doeken gewonden.

Ach, was hij maar zoals Mozes geweest, liggend

in de verzengende zonnestralen aan de oever van de Rivier Gods,

Dan zouden wij hem herkend hebben. ²⁾

Dit verklaart waarom Hans-Ruedi Weber en anderen voor hem, hebben ontdekt dat „afrikaanse christenen erg op het Oude Testament gesteld zijn”. Dat is omdat ze het Oude Testament zo goed kunnen invoelen. De beelden die daarin worden gebruikt en de psychologie ervan sluiten aan bij hun begrip van de realiteit en van het leven . . . misschien moet ik zeggen van wat religie überhaupt is. Ik moet bekennen dat ik toen ik eerder dit jaar luisterde naar een reeks radiolezingen van de BBC over verschillende godsdienstige ervaringen en opvattingen (rooms-katholiek, protestant, orthodox, joods, hindoeïstisch etc.) met als thema „Waar gaan we heen” (eschatologie), het meest getroffen was door de uitstekende uiteenzetting die een joodse rabbijn gaf van de joodse levensbeschouwing. Toen hij er de nadruk op legde dat voor het Jodendom het belangrijkste aspect van het leven het „hier en nu” is, scheen hij uit te gaan van eenzelfde visie als mijn eigen volk, de Sotho-Tswana, waarvan ik de godsdienstige opvattingen en wijze van denken nauwkeurig heb kunnen bestuderen.

Iedere afrikaanse theoloog die tijdens zijn theologische opleiding ook een tekstkritische studie van de Schrift, met name van het Oude Testament, heeft gemaakt, kan van deze feiten op de hoogte zijn. Het aardige is dat iedere opmerking die wordt geciteerd van de afrikaanse theologen die deelnamen aan Hans-Ruedi Weber's studie-conferentie, hen voorstelt als mensen die niet aan dit soort studie hebben gedaan. En toch is het ruim vijfentwintig jaar geleden dat de geschriften van de britse oud-testamentici Wheeler-Robinson en Oesterley, die met name gingen over de rol van het Oude Testament bij de interpretatie van het Nieuwe Testament, verplichte boeken

werden op de theologische faculteiten van de afrikaanse universiteiten en op de theologische hogescholen. Het aantrekkelijke van het contact met joden voor afrikaanse theologen lijkt mij hierin gelegen dat zij van hen de boodschap van het Oude Testament op een heel andere wijze horen, meer oorspronkelijk en levend. Dit is precies zoals jaren geleden toen ik nog theologisch student was, de uitleg door een joodse rabbijn van de profeet Jesaja, in het bijzonder van die passages die handelden over de 'komst van de Messias' op mij over kwam.

Maar juist met de joodse visie op de persoon, het leven en werk van Jezus hebben de Afrikanen moeite. Ik vond niet dat het feit dat Jezus een jood was en de aanspraak die de joden op grond daarvan maken op het feit dat hij hun 'broeder' was, mij persé heeft geholpen. Dat heeft mij juist niet geraakt. Misschien omdat ik één ding in mijn christelijke opvoeding, dacht ik, goed heb begrepen, namelijk de inconsequentie van een bloedverwantschap in het Christendom. Het is mij duidelijk dat afrikaanse christenen op het punt van Jezus met de joden van inzicht verschillen, evenals wij Afrikanen hen achter ons laten om Hem als onze Heer en Heiland te erkennen:

Ik ontwaakte, in de kerker straalde een helder licht;
Mijn ketenen werden verbroken, mijn hart was vrij,
Ik maakte mij op om U te volgen.

Vrijmoedig naderde ik de eeuwige troon,
En maakte door Christus aanspraak op mijn kroon. ³⁾

Wat betreft het belang van de joods-christelijke dialoog voor Afrika, weet ik nu dankzij Hans-Ruedi Weber, dat er ongeveer veertien en een kwart miljoen joden in de wereld zijn. Hun geringe aantal en het daarmee evenredige belang van hen voor de wereld in aanmerking genomen, neig ik zelf tot de visie dat het trachten de joods-christelijke dialoog voorrang te geven voor de gehele christenheid één van die fouten is van het noordelijk halfmond, dat de hele wereld dwingt te antwoorden op vragen die zij stellen en zich te buigen over kwesties die voor hen wel, maar voor niemand anders belangrijk zijn en dat noemen zij dan wetenschap. Historisch gezien heeft het noordelijk of westelijk halfmond

beslag gelegd op het evangelie van Jezus, een jood, die joodse begrippen en denkmodellen heeft gebruikt om te onderrichten over God, de mensheid, het leven en de samenleving en dat omkleed met metafysica en grieks-romeinse sophismen en zo is datgene ontstaan wat men sindsdien 'christelijke theologie' heeft genoemd. En juist van dit soort 'christelijke theologie' probeert Afrika zich los te maken, om zo afstand te kunnen nemen en een heldere visie op Jezus te hebben, de Christus, de Zoon des Mensen, en de Redder van de mensheid. Inderdaad is een wetenschappelijke benadering van het Oude Testament zeer belangrijk als die erop gericht is de samenhang te zien en misschien kan het moderne Jodendom daarbij helpen. Maar ik blijf erbij dat zij alleen maar belangrijk zijn voor zover zij ons Afrikanen helpen Jezus Christus beter te begrijpen en Hem een plaats te geven in onze cultuur. Want hoewel Hij als Jood werd geboren, was Hij er voor *alle mensen*, vandaar de idee van een 'tweede Adam' zoals Paulus dat in I Kor. 15:45 en op andere plaatsen schrijft. Daarom kan, mijns inziens, een jood heden ten dage geen unieke en speciale aanspraak maken op Hem vanwege een bloedverwantschap, in ieder geval niet meer dan de Afrikaan, Aziat, een Indiaan uit Amerika of Europeaan.

Wat ik bedoel te zeggen is dat ik niet echt inzie dat de openbaring van het Oude Testament of de Talmud voorrang moet hebben, behalve daar waar zij licht werpen op Jezus Christus en op grond daarvan de bakermat van zijn evangelie zijn. Want, als we de tekstkritiek serieus nemen, dan was het toevallig (of inderdaad God's bedoeling) dat de mythen van de oude joden over de mens, God en het ontstaan van de wereld toen zij werden verkondigd aan de andere volken van Klein-Azië en Europa, door hen werden aangenomen, misschien vanwege het feit dat hun eigen culturen zo arm waren, als de enig juiste verklaring voor de oorsprong en het doel van het zijn voor alle mensen en alle samenlevingen. Andere volkeren buiten deze invloedssfeer, en ook daarbinnen, hadden soortgelijke mythen over dat onderwerp en indien zij hadden geleefd in het centrum van de wereld, zoals de joden, en dezelfde historische ontwikkelingen hadden doorgemaakt, dan zouden het misschien hun mythen zijn geweest die de belangrijkste rol hadden gespeeld. Laat ik duidelijk stellen dat ik de openbaring van God in de

geschriften van het Oude Testament niet verwerp, evenmin als ik zeg dat het Oude Testament ons niet veel kan leren over het wezen van God, de mens en het leven in de wereld. Het enige wat ik hiermee wil zeggen is dat God die zichzelf openbaarde door de geschriften van het Oude Testament, zich tezelfdertijd openbaarde aan andere volkeren in andere vormen. En hierin is de rol van Jezus gelegen, in wie God's openbaringen aan alle mensen met verschillende culturen en achtergronden samenkomen en vervuld worden. Vele openbaringen, vóór en buiten de persoon van Christus, kunnen ons daarom toch veel van elkaar leren over God en Jezus Christus.

Terugkerend tot de joods-christelijke dialoog, wil ik niet zeggen dat deze niet van belang is voor het Christendom in Afrika. Ik denk evenwel dat het groter aantal reacties op dit punt van Hans-Ruedi Weber's blanke zendelingen niet door hun beter begrip of opleiding werd veroorzaakt, maar dat zij vanwege hun culturele achtergrond, opvoeding en het feit dat zij bepaald werden door de wereld waarin zij leefden en hun theologie, het corrigerende karakter van een joods-christelijke dialoog meer voelden. De joodse inzichten hebben de vooronderstellingen van hun Christendom, zwaar belast met eeuwenlang grieks-romeins denken en filosoferen, in hun moderne technocratische cultuur duidelijk doen uitkomen. Ik ben er zeker van dat een Afrikaan met een theologische opleiding van hetzelfde niveau als zij, wel positief gereageerd zou hebben, maar toch met minder enthousiasme. Hij zou niet een volkomen verschillende en 'andere' visie hebben ontmoet. In feite is het zo dat als hij tevoren goed had nagedacht hij daarin in veel opzichten een bevestiging had gevonden voor wat volgens hem het Christendom in diepste wezen zou moeten zijn.

Laat vooral de joods-christelijke dialoog in de noord-atlantische wereld voortgang vinden. De noord-atlantische wereld heeft deze dialoog nodig als een corrigerende faktor voor meer dan tweeduizend jaar griekse en romeinse invloed op het denken en de samenleving. En het is waar dat de gehele christenheid daar zijn voordeel mee kan doen. Het beste resultaat zou zijn dat het noord-atlantische Christendom, milder geworden door de inzichten verworven door deze dialoog, met wat meer bescheiden-

heid naar voren zou treden en de interpretatie van God in Christus, die andere volkeren in de wereld – in het bijzonder wij in Afrika – de wereld proberen te geven, serieus zou gaan nemen. Maar voor ons in Afrika draagt de joods-christelijke dialoog geen beslissend karakter. Het is voor ons geen brandende vraag. De kwestie die ons bezig houdt is hoe wij Jezus, de Christus, de Heiland van de gehele mensheid, kunnen ontdoen van de doeken waar Hij door het blanke Westen in is gewikkeld en die Hem voor ons verborgen houden en het voor ons moeilijk maken Hem als een van ons te zien, terwijl Hij juist voor de gehele wereld is gekomen.

¹⁾ Het laatste dat op dit gebied is verschenen is een Ph. D. thesis 'Profetic Signs' door ds. David Stacey, verbonden aan de Bristol University, 1972.

²⁾ Uit: 'I am an African', door G. M. Setiloane.

³⁾ Charles Wesley's lied: Kan ik mij betrokken voelen bij het bloed dat de Heiland voor mij heeft gegeven. Meth. Liedboek no. 371.

vert.: mw. E. Timmerman.

MUSA. SUUDI

Palestina: een vreedzame en rechtvaardige oplossing

Van alle mensen met wie ik in de loop der jaren over het palestijnse vraagstuk sprak, ben ik nog niemand tegen gekomen die twijfelde aan de noodzaak van een vreedzame oplossing van het conflict. Deze noodzaak dateert al van het begin van de jaren twintig van deze eeuw, omdat in de geschiedenis van Palestina vanaf de Balfour Declaration tot op de huidige dag volkomen voorbij is gegaan aan de normen van wet en recht. De details van de loop der gebeurtenissen over de afgelopen 55 jaar vormen een bedroevende aaneenschakeling van onwettigheid en onrecht.

De palestijnse Arabier voelt (zoals we hebben gezien in mijn artikel 'De keerzijde van de medaille' in 'Kerk en Israël onderweg' 1970) dat hem veel onrecht is aangedaan en hij acht de dringende noodzaak van een vreedzaam en rechtvaardig herstel van zijn rechten vanzelfsprekend. Dr. John Davis, ex hoge commissaris van de UNRWA (United Nations Relief and Works Agency) zei eens:

„De wereld moet eens aandacht schenken aan de daden die jegens de palestijnse Arabieren zijn bedreven, toen de staat Israël werd gesticht en nadien, ernstig onrecht, dat terwille van de menselijkheid en in het belang van de vrede moet worden rechtgezet.” ¹⁾

Het is zeer interessant te zien wat er sinds 1948 is gedaan om het ernstige onrecht, waarover dr. Davis spreekt, recht te zetten.

Op 14 mei 1948 nam de Algemene Vergadering van de V.N. een resolutie aan (186 S-2) inzake de benoeming van een V.N. bemiddelaar (graaf Bernadotte) die de volgende opdracht kreeg: (Ik noem hieronder slechts het gedeelte dat in dit kader van belang is)

„Zijn goede relaties met de plaatselijke gemeenschap en de autoriteiten in Palestina aan te wenden om:

– Te zorgen voor het functioneren van de gezamenlijke diensten welke noodzakelijk zijn voor de veiligheid en het welzijn van het palestijnse

volk.

- De bescherming van de heilige plaatsen en van gebouwen en plaatsen met een religieuze waarde te verzekeren.
- Een vreedzame regeling voor de toekomst van Palestina te bevorderen."

De bemiddelaar graaf Bernadotte zond, na de situatie ter plaatse bestudeerd te hebben, een verslag aan de Verenigde Naties, vlak voor hij door militante zionisten in Palestina werd vermoord. In dit verslag suggereerde hij een oplossing voor het vraagstuk en deze suggestie werd de basis voor de belangrijke resolutie die door de V.N. werd aangenomen in verband met het arabische vluchtelingenvraagstuk. De Algemene Vergadering sprak in paragraaf 11 van deze resolutie uit dat: „De Algemene Vergadering . . . besluit dat de vluchtelingen die willen terugkeren naar hun woonplaatsen en in vrede willen leven met hun medebewoners, dat zo snel mogelijk moet worden toegestaan en dat er vergoeding moet worden gegeven voor de bezittingen van degenen die niet willen terugkeren en voor verlies van of schade aan bezittingen, dat volgens normen van internationaal recht en naar billijkheid moet worden vergoed door de verantwoordelijke regeringen of autoriteiten; . . . Draagt de commissie die in het conflict bemiddelt op om voorwaarden te scheppen voor de repatriëring, de herhuisvesting en een economische en sociale opvang voor de vluchtelingen, te zorgen voor het uitkeren van vergoedingen en nauwere betrekkingen te onderhouden met het hoofd van de hulporganisatie van de V.N. voor de palestijnse vluchtelingen en, door hem, met de desbetreffende organen en instellingen van de Verenigde Naties.”²⁾

Deze resolutie die aan duidelijkheid niets te wensen overlaat is te vergelijken met de uitspraak van een rechtbank die de onvervreembare rechten verdedigt van de palestijnse Arabieren, die allen kunnen worden beschouwd als vluchteling, overeenkomstig het begrip ‘vluchteling’ zoals dat is omschreven in de conventie betreffende het vluchtelingenvraagstuk van de V. N. in 1951 en 1967.³⁾

Maar waarom is er nog geen oplossing gevonden voor het palestijnse vraagstuk? Het antwoord op deze vraag ligt in de houding van de

commissie die als opdracht heeft bemiddelend in het conflict op te treden en in de houding van Israel.

Voorzover de bemiddelingscommissie hierbij was betrokken, is deze niet geslaagd in de opdracht, haar verstrekt door de Algemene Vergadering in de genoemde resolutie. Een interessante analyse van het niet slagen van het werk van de commissie kan men lezen in het gezaghebbende werk over de internationale verzoening.⁴⁾ De auteur geeft de redenen voor de débaclé van de commissie en hij noemt zijn argumenten in de volgende paragraaf:

„Het bestaansrecht van de bemiddelingscommissie voor Palestina van de Verenigde Naties is gelegen in het uitvoeren van de speciale opdrachten die haar zijn verstrekt in de resolutie van de Algemene Vergadering en waarvan sommige een bindend karakter hebben, in het bijzonder die, welke betrekking hebben op de vluchtelingen. Men is daar niet in geslaagd, omdat een van de partijen (Israel M.S.) niet inzag dat zij zich aan deze besluiten moest onderwerpen en de commissie niet het recht gaf of het gezag toekende om ervan af te wijken en oplossingen voor te stellen die er niet mee overeenkwamen. Meer nog, deze commissie die in naam een bemiddelingscommissie is wordt niet de kans gegeven het proces van verzoening op gang te brengen, uitgaande van deze normen.”

De bemiddelingscommissie is al meer dan 25 jaar niet in staat het mandaat betreffende de vluchtelingen uit te voeren, hoewel de Algemene Vergadering jaarlijks de oorspronkelijke resolutie van 1948 verdedigt. De kracht van deze uitspraak is niet in de loop der jaren afgezwakt, zoals Israel dat had gehoopt. De kern van het arabisch-israelische conflict is dus gelegen in het verdrijven van de Palestijnen uit hun land en het feit dat zij al vanaf de Eerste Wereldoorlog onderworpen zijn aan daden van agressie en geworden zijn tot een volk van vluchtelingen. Alle andere aspecten van het probleem zijn bijkomstigheden. Het gaat om deze elementaire fout die is geaan.

Sinds 1948 zijn er ongeveer 200 resoluties met betrekking tot Palestina en het arabisch-israelische conflict door de V.N. aangenomen. Maar Israel heeft deze resoluties gehoond en ze alle naast zich neer gelegd en er is niets ondernomen om de naleving en uitvoering ervan te ver-

zeker. Ongelukkigerwijs getuigt de geschiedenis van de V.N., vanaf zijn oprichting, van hulpeloosheid en machteloosheid waar het gaat om internationale conflicten. Er is echter nog een kans voor de V.N. om hier iets aan te doen en om de idealen zoals die in het Handvest beschreven zijn, en de normen van rechtvaardigheid en internationaal recht te concretiseren. Dit doel wordt echter niet bereikt door het alleen maar opstellen van resoluties. Het is even noodzakelijk, zo al niet belangrijker, deze resoluties ook uit te voeren. En indien zij niet vrijwillig worden uitgevoerd, dan moet er krachtens het Handvest van de V.N. dwang uitgeoefend worden. In verband hiermee heeft dr. John H. Davis (die wij hierboven reeds citeerden) opgemerkt dat:

„We er tenslotte zelfs op voorbereid moeten zijn om tegen de wil van Israël, correctieve maatregelen te nemen.”⁵⁾

Bij verschillende gelegenheden heeft de Veiligheidsraad Israël gewaar-schuwed dat hij stappen zou ondernemen om zijn beslissingen kracht bij te zetten, mar hij heeft zijn dreigementen nooit geëffectueerd. Het is sinds 1948 wel duidelijk geworden dat Israël zonder internationale druk, geen gevolg zal geven aan de V.N. resoluties, de resultaten van zijn militaire overwinningen zal prijsgeven of ook maar iets van de oorzaken van de palestijnse tragedie ongedaan zal maken. Dit is daarom de kern van de zaak: zonder druk kan er geen oplossing gevonden worden, geen herstel van recht en gerechtigheid plaatsvinden en geen vrede zijn in het Heilige Land en in het gehele Midden-Oosten.

In dit verband is het belangrijk voor de V.N. om Israël te herinneren aan zijn verplichtingen zoals die werden verduidelijkt door de vertegenwoordiger van Israël ten overstaan van de politieke commissie ad hoc van de V.N. in 1949. Hierbij moeten we eraan herinneren dat Israël het lidmaatschap van de V.N. aanvraag in 1948 door middel van een telegram, gezonden op 15 mei 1948 (de dag waarop de staat Israël werd uitgeroepen) door Moshe Shertok (later Sharett), toentertijd minister van buitenlandse zaken van Israël. In dit telegram zei hij onder andere:

„Derhalve wil ik gaarne, uit naam van de Voorlopige Regering van de staat Israël, verklaren dat zij bereid is de verklaring en belofte te onder-tekenen zoals deze zijn geformuleerd in respectievelijk paragraaf I C en

paragraaf I D van de resolutie van de Algemene Vergadering en ik verzoek hierbij om toelating van de staat Israël tot de gemeenschap der volkeren.”⁶⁾

Deze lidmaatschapsaanvraag van Israël werd in 1948 niet aanvaard en Israël moest een nieuwe aanvraag indienen in 1949, waarin slechts werd toegestemd nadat Israël bepaalde toezeggingen en beloften had gedaan betreffende de naleving van de resoluties van de Algemene Vergadering en in het bijzonder wat betreft de uitvoering van de resolutie van 29 november 1947 en van 11 december 1948. Deze twee resoluties hebben onder meer betrekking op de verplichtingen van Israël wat betreft zijn grenzen, het respect voor de mensenrechten en de fundamentele vrijheden van de palestijnse Arabieren, de terugkeer van de vluchtelingen naar hun vaderland en de status van Jeruzalem. Hierbij moet in herinnering worden gebracht dat toen Israël opnieuw een lidmaatschapsaanvraag indiende op 24 februari 1949, de Algemene Vergadering Israël heeft uitgenodigd om zijn houding ten aanzien van het uitvoeren van de resoluties van de Algemene Vergadering nader te verklaren. Er werden verscheidene vergaderingen van de politieke commissie ad hoc gehouden, gedurende welke de vertegenwoordiger van Israël gedetailleerd en langdurig werd ondervraagd over Israëls standpunt ten aanzien van het uitvoeren van de resolutie van de Algemene Vergadering 181 (II), de repatriëring van de palestijnse vluchtelingen en de internationale status van Jeruzalem. ⁷⁾ De toenmalige vertegenwoordiger van Israël, Abba Eban, stelde zich zeer coöperatief op en verklaarde:

„De regering van Israël wil samenwerken met de Algemene Vergadering om te zoeken naar een oplossing voor deze problemen . . . Ik denk niet dat artikel 2, paragraaf 7 van het Handvest, dat betrekking heeft op de binnenlandse rechtspraak, van toepassing kan zijn op het vraagstuk van Jeruzalem, aangezien de wettelijke status van Jeruzalem een andere is dan van het gebied waar Israël soeverein is . . . Volgens mij zou het van elke betrokken regering fout zijn voor het vluchtelingenvraagstuk een oplossing te zoeken in hun wettelijk recht mensen van hun gebied uit te sluiten . . .”⁸⁾

Eban voegde aan zijn verklaring nog het volgende toe:

„De toelating van Israël tot de Verenigde Naties zal ongetwijfeld tot

gevolg hebben het van toepassing verklaren van artikel 10 van het Handvest en de Algemene Vergadering zal dan direct aanbevelingen doen aan de regering van Israël, die mijns inziens aan deze resoluties een bijzonder grote geldigheid zouden verlenen.”⁹⁾

Op basis van deze formele toezeggingen en beloften die door Israël aan de V.N. waren gegeven, werd het op 11 mei 1949 toegelaten tot de V.N. Dit wordt duidelijk uit de preambule van het toelatingsbesluit, waarin staat:

„Daarbij in aanmerking genomen de verklaring van de staat Israël dat het 'onvoorwaardelijk de verplichtingen van het Handvest van de Verenigde Naties aanvaardt en verklaart deze na te komen vanaf de dag dat het lid werd van de Verenigde Naties',

Herinnerend aan zijn resoluties van 29 november 1947 en 11 december 1948 en gelet op de verklaringen en uiteenzettingen door de vertegenwoordiger van de staat Israël voor de commissie ad hoc aangaande de genoemde resoluties.”¹⁰⁾

Er moet voorts aan worden herinnerd dat de toelating van Israël was gebaseerd op de resultaten van de bijeenkomsten die in Lausanne (Zwitserland) waren gehouden tussen de vertegenwoordigers van Israël en vijf arabische staten onder voorzitterschap van de V.N. bemiddelingscommissie. Na een groot aantal bijeenkomsten paraferden de twee partijen op 12 mei 1949 een document dat bekend werd als 'het Protocol van Lausanne'. Bij dit protocol was als bijlage een kaart gevoegd waarop waren aangegeven:

„De grenzen vastgesteld in de resolutie van de Algemene Vergadering 181 (II) van 29 november 1947, welke dan ook het uitgangspunt voor de discussie binnen de commissie zijn geweest.”¹¹⁾

Uit dit protocol kunnen wij opmaken dat de arabische staten indirect de erkenning van de staat Israël hadden aanvaard binnen de grenzen van de resolutie die de verdeling regelde en dat het voor beide partijen toen in 1949 mogelijk was om tot een rechtvaardige en eerlijke oplossing van het palestijnse vraagstuk te komen. Deze hoop werd spoedig teniet gedaan, omdat vanaf het moment dat Israël werd toegelaten als lid van de V.N. het niet alleen zijn handtekening onder het protocol vergat, maar ook de bovengenoemde verplichtingen die het op zich had genomen.

Vanaf dat moment volgde Israël een geheel andere koers, in de veronderstelling dat na verloop van tijd het probleem zich vanzelf wel zou oplossen. Deze veronderstelling is onjuist gebleken omdat het probleem er nog steeds is en nog meer gecompliceerd is geworden door de gebeurtenissen sinds 1949. Israël weigerde zijn verplichtingen, zoals hierboven omschreven, na te komen en drie oorlogen waren het gevolg van het feit dat men er niet in geslaagd was te komen tot een rechtvaardige vredesregeling zoals die in 1949 was overwogen.

Na de oorlog van 1967 behandelde de V.N. de resolutie 242, die velen beschouwden als een goede resolutie voor een vreedzame regeling van het vraagstuk. Maar deze resolutie werd niet uitgevoerd, omdat Israël zijn verplichtingen die het volgens het Handvest van de V.N. heeft niet nakwam en evenmin de voorwaarden van de resolutie. De missie van de bemiddelaar Gunnar Jarring mislukte, omdat Israël weigerde te verklaren dat het zich terug zou trekken uit de arabische gebieden die het in 1967 had bezet. Door deze weigering ontstond een acute situatie van 'vrede noch oorlog' die tot een uitbarsting kwam in oktober 1973, hetgeen bekend staat als de 'oktober-oorlog' (in Israël als de 'Jom Kippoer oorlog'). De gevolgen van deze laatste oorlog waren voor de Verenigde Naties aanleiding om aan te dringen op de uitvoering van resolutie 242 van 1967 en de twee grote mogendheden, de Verenigde Staten en Rusland, kwamen overeen de twee partijen voor overleg in Genève bijeen te roepen. De eerste ronde van deze ontmoetingen werd eind 1973 gehouden in het Volkerenbondpaleis in Genève, gevolgd door overeenkomsten over het instellen van gedémilitariseerde zones aan het egyptische en syrische front. Iedereen wacht nu op het hervatten van het vredesoverleg in Genève in de laatste twee maanden van 1974 of begin 1975. Welke vooruitzichten bieden deze ontmoetingen voor het oplossen van het probleem door onderhandelingen en niet door oorlog? Toen ik de eerste ontmoetingen in Genève in december 1973 bijwoonde en luisterde naat de standpunten en visies van de Arabieren en Israël, raakte ik gedesillusionneerd, omdat ik voelde dat de twee partijen bleven vasthouden aan hun onverzoenlijke opvattingen. Wat betreft de Arabieren werd het duidelijk dat zij wilden dat Israël zich eerst terugtrok achter de demarcatielijn van 1967 (de grenzen die bij

de wapenstilstand van 1949 waren vastgesteld). Zij handhaafden hun standpunt dat zij bereid waren een plechtige verklaring van Israël dat het zich zou terugtrekken tot deze grenzen, te aanvaarden als een eerste stap en te spreken over wat zij omschreven als de onvervreembare rechten van de palestijnse Arabieren, zoals die waren vastgelegd en verduidelijkt in de verschillende resoluties van de V.N. in 1947, 1948, 1949 en daaropvolgende jaren en in bijzonder in de resoluties van 1969, 1970, 1971, 1972 en 1973. ¹²⁾

Is Israël bereid tot onderhandelen nadat het verklaart zich op de grenzen van 1967 te zullen terugtrekken? Het antwoord hierop is een groot vraagteken, gezien de israelische verklaringen en uitlatingen in de afgelopen paar jaar. Bestudering hiervan zal duidelijk aantonen dat Israël niet van plan is over een regeling te onderhandelen, maar zijn eigen aanwezigheid wil benadrukken voor zover dat de bezette gebieden en de rechten van de Palestijnen betreft. Natuurlijk verklaart Israël dat het bereid is over een regeling te onderhandelen, maar ondanks deze bereidheid is het geen geheim wat zijn werkelijke bedoelingen en eisen zijn. Israël wil, zoals bekend, de volledige arabische erkenning voor zijn wettig bestaan en voor de legitimiteit van zijn veroverde gebieden in 1948 en 1949 en van tenminste een aantal van de gebieden die het in 1967 heeft veroverd. Het maakte duidelijk dat het nooit de Gaza-strook, Sharm El-sheikh, de Golan hoogten van Syrië en de westelijke oever van de Jordaan, inclusief Jeruzalem zou ontruimen. Voorts stelt Israël geen enkele vreedzame regeling voor om de V.N. resoluties over Palestina uit te voeren of om de vluchtelingen te repatriëren en hun mensenrechten en fundamentele vrijheden te herstellen en hun land en huizen terug te geven die in 1948, 1949 en 1967 waren geconfisceerd. In het algemeen gesproken beogen die voorwaarden die Israël aan een vredesregeling stelt niet het grote onrecht dat de palestijnse Arabieren is aangedaan, weer goed te maken. Israël wil slechts zijn positie die het tot dusver heeft bereikt versterken en verdere ambities bevredigen, zoals die vervat zijn in de ideeën over 'Groot Israël', 'geheel Erets Israel' en een Israël dat zich uitstrekt op beide oevers van de Jordaan. Is er ook maar enige overeenstemming mogelijk zolang de Israëliërs een Palestina zonder Palestijnen willen?

Op grond van deze argumenten en van het beleid dat Israël voert met betrekking tot deze problemen, kan eerlijk gezegd niemand zien, laat staan zich voorstellen dat er een vreedzame regeling door middel van onderhandelingen tot stand zal komen. Ik mag dan pessimistisch zijn over de resultaten van eventuele voortgezette besprekingen in Genève, maar ik hoop dat de dingen anders zullen lopen dan mijn persoonlijke conclusies zijn. Ik ben ervan overtuigd dat de huidige situatie niet altijd kan voortduren. Israël kan niet voortgaan op deze weg onder bescherming van de Phantom, de napalm en de verdrukking van de mens. Het is een onnatuurlijke situatie die voor beide partijen veel risico's inhoudt. Gezond verstand en rechtvaardigheidsgevoel kunnen de situatie meester worden voor het te laat is. Israël moet zich realiseren dat het niet kan blijven voortbestaan als een groot 'ghetto' dat naar vorm noch inhoud door zijn burens wordt geaccepteerd. Het is interessant om te citeren wat prof. A. R. Taylor zegt in zijn boek 'Inleiding op Israël':

„Toen de zionisten hun staat stichtten temidden van andere mensen, zonder eerst daarvoor toestemming te hebben verkregen van en tot samenwerking te zijn gekomen met die mensen, liepen zij het risico dat zij een vijandige oppositie uitlokten. De Israeli's hebben nu onder deze toestand te lijden en het is altijd mogelijk dat de vijandige oppositie waartoe de zionistische methodiek aanleiding gaf op een gegeven moment Israël's positie in het Midden-Oosten onhoudbaar maakt.”

De palestijnse Arabieren, zich bewust van de sterke banden met hun land en hun nationale gevoelens die zij al van oudsher koesteren, nemen een afwerende houding aan en maken al sinds lange tijd aanspraak op hun recht op zelfbeschikking. De Palestijnen keerden zich, evenals zij dat nu nog doen, tegen het zionistische programma dat uitliep op de stichting van de staat Israël. Tezelfdertijd verlangden zij een soevereine staat Palestina te stichten, waar iedere burger gelijke rechten en plichten zou hebben. Zij verzochten hierom in 1922 bij monde van hun afvaardiging naar Londen en naar de Volkerenbond te Genève, en tot op de huidige dag is dit hun wens. Hun dualistische houding van verzet en van een trachten verkrijgen van hun legitieme recht op zelfbeschikking dateert al uit de tijd van het britse mandaat

over Palestina en duurt tot op de dag van vandaag voort. In 1937 reageerden zij op het britse plan om Palestina te verdelen met het verzoek om een onafhankelijk, democratisch Palestina, waar plaats is voor zowel Arabieren als joden. Ook na de Tweede Wereldoorlog zijn zij op hun eisen blijven aandringen. De conferentie van Londen in 1946 vormde voor de Palestijnen een forum, waar zij nogmaals konden benadrukken dat hun streven gericht was op een onafhankelijk Palestina. De geschiedenis van de V.N. sinds zijn oprichting illustreert op een treffende wijze het verloop van de palestijnse kwestie!

Sinds 1965 en in het bijzonder na de oorlog van 1967 werd de houding van de Palestijnen verscherpt door de golf van verzet en nationale eisen. Zij blijken onverzettelijk te zijn en op geen enkel terrein in een nederlaag te berusten. Deze situatie dwingt de wereld ertoe rekening met hen en met hun eisen te houden. Sinds 1948 worden zij beschouwd als een 'vluchtelingenprobleem' dat op humanitaire basis moet worden opgelost. De Palestijnen weigeren dit beledigende etiket, dat hen door bijna de gehele wereld wordt opgeplakt. Zij proberen deze image te veranderen door tegenover het geweten van de wereld hun eigen palestijnse identiteit te benadrukken. Zij slaagden daarin en zij deden hun uiterste best de kwestie in goede banen te leiden. Het is niet voor niets dat de gemeenschap der volkeren, vertegenwoordigd in de V.N. sinds 1969 een reeks resoluties heeft aangenomen, waarin zij haar houding aldus verwoordde:

„De Algemene Vergadering bevestigt opnieuw de onvervreembare rechten van Palestina.” (resolutie 2535 (B), 10 december 1969)

Deze resolutie is niet de enige in zijn soort. Zij wordt gevolgd door een hele reeks resoluties met dezelfde strekking, waarvan de onvervreembare nationale en politieke rechten van de Palestijnen ten grondslag lagen. Men moet toegeven dat de houding van de gehele wereld tot de oktober-oorlog van 1973 beperkt bleef tot een lippendienst. Deze oorlog bracht verandering in vele meningen die men tot dan toe voor vanzelfsprekend had gehouden omtrent de Arabieren en Israël. Daarom moest de wereld haar ogen wel openen toen zij geconfronteerd werd met de noodzaak een oplossing te vinden die gebaseerd is op

rechtvaardigheid voor *allen*. De gehele wereld: de V.N., de derde wereld, de communistische wereld, de E.E.G. en alle progressieve krachten erkennen dat de kern van het Midden-Oosten conflict gevormd wordt door de 'legitieme rechten van de Palestijnen'. En zij realiseren zich dat er geen duurzame oplossing voor het conflict gevonden kan worden zonder te beantwoorden aan de rechten van de Palestijnen, inclusief hun recht op zelfbeschikking in hun vaderland. De wereld heeft gemerkt dat de Palestijnen vastbesloten zijn om de strijd voort te zetten, zowel fysiek als psychisch, om hun doelstellingen te verwezenlijken. Vandaar de haast van de wereld om de conferentie van Genève bijeen te roepen en vandaar de inspanning van de grote mogendheden (U.S.A. en Sovjet Unie) om zo snel mogelijk een oplossing te vinden.

Is er een oplossing haalbaar zonder de deelname van de Palestijnen die immers de 'kern' van het conflict vormen? Het antwoord hierop is kort en duidelijk: *neen*. Wat moet er dan gedaan worden? Ook hierop is het antwoord duidelijk: de P.L.O., de legitieme vertegenwoordiger van het palestijnse volk, uitnodigen om deel te nemen aan de besprekingen in Genève op dezelfde basis als andere deelnemers. De besprekingen kunnen zonder deelname van palestijnse zijde niet tot succes leiden.

Wanneer de Palestijnen als gelijkwaardige partners naar Genève gaan en niet als 'vluchtelingen', zullen zij hun ideeën over een oplossing van het vraagstuk ontvouwen. Maar voordat het zover is hoeven de Palestijnen van hun kant niet de eerste stap te doen en hun plannen op tafel te leggen.

Zoals de zaken er nu voor staan en overeenkomstig de besluiten van de conferentie van het Palestijns Nationaal Congres dat in juni 1974 in Caïro is gehouden, houden de Palestijnen nog steeds vast aan hun uiteindelijke doel: een nationale palestijnse staat (arabisch noch joods), maar een staat in Palestina die niet gebaseerd is op godsdienstige overtuiging, met gelijke rechten en plichten voor alle burgers, op democratische niet-religieuze en constitutionele grondslag. De Palestijnen hebben zich duidelijk over zo'n staat uitgelaten: noch de arabische noch de joodse gemeenschap mag de ander overheersen, en de grondwet moet daarop toezien. De twee gemeenschappen moeten leren vreedzaam te coëxisteren.

Zal een dergelijke oplossing ooit verwezenlijkt worden? Het antwoord ligt in de handen van *beide* gemeenschappen en niet in die van *één* van hen. Alleen de toekomst zal het leren.

- 1) John H. Davis, 'The Evasive Peace', John Murray, London 1968, p. 97.
- 2) Resolutie 194(III) van de Algemene Vergadering, 11 december 1948.
- 3) Vergelijk de definitie van „vluchteling” in: Wörterbuch des Völkerrechts, Stupp-Schochauer, Berlin 1960 s.v. Flüchtlinge.
- 4) F. S. Hamzeh, „Internationale Verzoeing: met een speciale verwijzing naar het werk van de UNO bemiddelingscommissie voor Palestina”, 's-Gravenhage 1963, p. 140 (een dissertatie).
- 5) John H. Davis, op. cit. p. 107.
- 6) Veiligheids Raad document S/747, 1949.
- 7) Official Records of the General Assembly, Ad Hoc Political Committee, Part II 1949, pp. 179-360
- 8) ibid, pp. 286-287.
- 9) ibid, p. 286.
- 10) Resolutie no. 273 (III) van 11 mei 1949.
- 11) Third Progress Report of the United Nations Conciliation Commission for Palestine, UN Document A/927, 21 juni 1949.
- 12) Resolutie 2546 (XXIV) van de Algemene Vergadering, 11 december 1969. Resolutie 2535 (B) van de Algemene Vergadering, 10 december 1969. Resolutie 2628 (XXV) van de Algemene Vergadering, 4 november 1970. Resolutie 2672 (XXV) van de Algemene Vergadering, 8 december 1970. Resolutie 2727 (XXV) van de Algemene Vergadering, 15 december 1970. Resolutie 2787 (XXVI) van de Algemene Vergadering, 8 december 1971. Resolutie 2851 (XXVI) van de Algemene Vergadering, 20 december 1971 van de Commission on Human Rights of the Economic and Social Council of the UN, 22 maart 1972. Resolutie 2963 A-F (XXVII) van de Algemene Vergadering, 13 december 1972. Resolutie 3005 (XXVII) van de Algemene Vergadering, 15 december 1972.

vert.: mw. E. Timmerman.

GEORGES KHODRE

De christenen in het Nabije Oosten en de theologische gevolgen van het palestijnse vraagstuk

Vanuit een theologische achtergrond denken over het palestijnse drama wil zeggen: proberen na te denken over God uitgaande van een groot verscheurd lichaam. Een volk laat zich omschrijven met het oog op een gapende wond. De vraag van Job wordt dan onvermijdelijk aan Hem gesteld. De dichters die oproepen tot het palestijns verzet, moslims die marxist geworden zijn, hebben de taal, geladen met christelijke symboliek herondekt om hun gedachten onder woorden te brengen. *Eén* van hen spreekt aldus tot God:

Wij hebben de beproevingen van het Kruis gedragen, Vader, hoe kunt U goedvinden dat uw eenvoudige en onschuldige kinderen al deze beproevingen van het Kruis moeten doorstaan?

Er moeten echter theologische elementen naar voren komen aangezien het zionistisch avontuur gebruik maakt van theologische argumentatie en een religieuze filosofie. Het is ook een wijze van denken die onmisbaar schijnt om het handelen van de westerse mens te bekronen en te rechtvaardigen. Voor de westerling moet alles passen in een systeem dat een verklaring geeft van het heelal. Een christen uit het Nabije Oosten zou zeggen: heb ik de theologie wel nodig om over het palestijnse vraagstuk te kunnen denken? Als men in de menselijke hel is geworpen, is het essentieel om er zijn hart te bewaren in een toestand van gebed en zich niet te laten verleiden door het gezicht van het licht, dat een gedaante is van de boze.

De christen uit het Nabije Oosten gelooft niet erg in een theologie die betrekking heeft op onze aardse werkelijkheid. Hij staat daar zeer gereserveerd tegenover omdat hij in het verleden zijn leergeld heeft

betaald ten opzichte van de hele messiaanse verwachting. Sinds de val van Constantinopel gelooft hij niet meer in politieke restauraties. Wie de Apocalyps niet liturgisch leest, is vervuld van een eschatologisch gevoel en heeft deze indrukwekkende nieuw testamentische profetie gemaakt tot het belangrijkste voorwerp van zijn contemplatie over de kerk. Het verdwijnen van het russische keizerrijk, het feit dat alle orthodoxe kerken eeuwenlang hebben geleefd in een klimaat dat gekenmerkt werd door de Islam en als gevolg daarvan geen enkele politieke macht bezaten en veel meer nog het feit dat wij communistische regiems in onze landen hebben meegemaakt, brengen ons ertoe theocraticen of iedere andere vorm van vermenging van het geestelijke met het tijdelijke, ieder monistisch herstel van een religieuze bevolkingsgroep als afgedaan te beschouwen. Iedere staat kan zijn eigen theologie ontwikkelen; Byzantium, Moskou, het Heilige Roomse Keizerrijk van Duitsland hebben dat gedaan voor wat betreft het Christendom, waarvan niet meer dan wat nostalgische herinneringen over zijn. En dat is ten dele omdat de arabisch-islamitische wereld van tijd tot tijd deze droom waaruit zij put, koestert.

De staat Israel ziet kans om, ondanks haar kracht en roem, te leven in deze wonderlijke mengelmoe van archaische en moderne elementen. Desalniettemin wat betreft de geestelijke kijk op de geschiedenis stelt dat een overjarige werkelijkheid voor. Wanneer de arabische wereld probeert al haar hypotheek af te kopen, zich te bevrijden van haar confessionele politiek en een aanzet geeft tot een radicale praxis, kan zij de staat Israel slechts begrijpen als een tegenkracht tegen de historische ontwikkeling, als een beroep op de mensen in het Nabije Oosten om, zich overgevend aan hun elementaire instincten en opgenomen in het stelsel van israelische hegemonie, ertoe te besluiten te leven in een vergaarbak van religieuze of ethnische groeperingen die voorgoed verdeeld zullen zijn en die verhinderen dat de volken van het arabisch subcontinent komen tot een multiraciale en multireligieuze eenheid.

De definitieve 'israelisatie van Palestina' heeft als neveneffect de 'balkannisatie' van de arabische wereld. Een maronitisch Libanon, een soenitisch Koerdistan, een land van Druzen zouden de stelling

bevestigen die al voor de opkomst van het zionisme was geponcerd en volgens welke het Nabije Oosten slechts in staat zou zijn zich los te maken van staten op confessionele grondslag.

De staat Israel zal al deze eenheden uit elkaar drijven en hen rechtvaardigen in het kader van een theoretisch sluitende, politieke filosofie, maar desalniettemin zou er een middeleeuws soort integrisme overblijven.

De dreigende verbroekeling betekent het verval van het arabisch culturele kader, waaruit hernieuwde geestkracht voort kan komen. Als een volk wezenlijk bepaald wordt door zijn culturele identiteit, in een dynamische, levende traditie waarin het zichzelf herkent, is het duidelijk, dat de arabische wereld op dit moment innerlijk gedesorienteerd is en machteloos door de miskenning overal in de wereld of de onverschilligheid waarvan zij zich het slachtoffer voelt. Het komt haar voor dat het noordelijk halfrond samenspannt om haar een marginale plaats te geven in de ontwikkelingsgang der historie en haar verwijst naar de vergetelheid van de geschiedenis, zoals zij in 1948 letterlijk zonder meer de woestijn werd ingestuurd om daar om te komen als een nieuwe Ismael, als een symbool van onrechtvaardigheid. Het arabisch erfdeel, vervuld van semitische veerkracht, de bespiegelende natuur van de Grieken en gevoelig voor Perzië, Syrië en Egypte, wil zichzelf beloven te zoeken naar nieuwe wegen en naar vrijheid in een islamitische wereld die niet meer de christelijke invloed negeert. Het is deze combinatie van factoren die de arabische eenheid in stand houdt: de boodschap en de belofte van humanisering.

De arabische identiteit die herkenbaar is temidden van de veelheid van volken, scheidt een gunstig klimaat voor de dialoog tussen het Christendom en de Islam. Dit is een zeer gecompliceerde realiteit. De wijze waarop deze op historisch-cultureel en politiek terrein tot uitdrukking komt heeft altijd iets te maken met de religieuze achtergrond. Historische bestemming, successen evenals teleurstellingen zijn essentieel voor de zelfkennis. Met deze ingewikkelde situatie wordt de kerk geconfronteerd.

En in deze situatie waarin meerdere waarden gelden, moet de arabisch sprekende kerk werken. In het licht dat hij van Christus ontwaart, openbaart de Islam zich in al zijn rijkdom van zijn bestaan en alleen voor zover moslims en christenen samenwerken met als doel de arabische eenheid in het belang van alle misdeelden der aarde, is een moslims-christelijke dialoog mogelijk. Uitgaande van deze dialoog zal een joods-christelijk gesprek zinvol zijn wanneer dat plaatsvindt in het kader van de historische realiteit van een ontmoeting tussen Islam en Christendom sinds 14 eeuwen. In een min of meer helder besef van deze twee religieuze werelden en in elk geval in een land waar een ontwikkeling gaande is, waar de ontmoeting dagelijks plaatsvindt, ontstaat een monotheïstische wedijver tussen Islam en kerk. Buiten een driedelige dialoog blijft het joods-christelijke gesprek zwaar belast vanwege het zionisme dat er in de meeste gevallen een onvermijdelijk element van is geworden. Doordat de Islam Jezus vereert als profeet, Woord en Geest, om de taal van de Koran te gebruiken, is het onjuist te denken dat onze dialoog bij uitstek een dialoog met de joden is. Als er met hen al een gemeenschappelijke messiaanse verwachting bestaat, dan is dat geen gemeenschap in de Messias van Nazareth. Vanwege deze zelfde Jezus verenigt deze gemeenschap ons toch met de moslims. De moslim is hierdoor bevoorrecht. Voor de christenen, zowel katholieken als orthodoxen, blijft het beeld van Maria, dat in de Islam zo duidelijk naar voren komt en zo geliefd is, een element van sympathie tussen de beide godsdiensten. Het is, geloof ik, van belang te onderstrepen dat de pneumatologie en Logos-christologie ons dwingen tot een waarderen van de Islam en tot de integratie van de Islam in een theologie van de godsdiensten. Elders heb ik kritiek geïsoerd op de fundamentele notie van de heilsgeschiedenis, die ons bindt aan een zeer rechtlijnige en zuiver historische visie op het heil. Ik hoop dat wij hier duidelijk zullen kunnen maken dat de nieuw-testamentische notie van het mysterie meer bij de christelijke openbaring hoort dan deze darwinistische of hegeliaanse theorie omtrent de geschiedenis, zoals die wordt begrepen in de theorie van de lineaire geschiedenis.

Het werk van de Zoon, samengevat als de eeuwige Logos, evenals de werking van de Heilige Geest, die in vrijheid opereert, staan niet toe dat

wij ons opsluiten in de joods-christelijke dialoog alsof Gods handelen met de wereld uitsluitend opgaat in een historisch-sociologische ontmoeting van joden en christenen.

Wie is de christelijke partner die deelneemt aan deze driedelige dialoog wanneer die plaatsvindt in de situatie van het Nabije Oosten? Acht miljoen arabisch sprekende christenen zijn de naaste gesprekspartners van moslims en joden. En zij vormen in dat gebied het gezicht van de christelijke kerk in zijn geheel. De overgrote meerderheid van deze arabisch sprekende kerk behoort tot de oosterse orthodoxie zowel van de richting die het concilie van Chalcedon volgt als van de richting die dat niet doet. Men kan niet aan dit feit voorbij gaan en doen alsof het palestijnse vraagstuk alleen de joden betreft die men tegemoet wil komen voor alles wat zij hebben geleden en de moslims die nu in bepaalde opzichten zouden moeten boeten voor hun overwinning op de kruisvaarders. De ellende van de arabische wereld, zijn interne verdeeldheid, gevoegd bij het achterblijven in ontwikkeling, op zijn beurt verergerd door een politiek die vooral gericht is op bewapening, worden even sterk door de moslims als door de arabische christenen gevoeld. Getuigde de arabische geschiedenis in de bloeiperioden van Bagdad en Cordoba al van een meer dan tolerante houding ten opzichte van de joden, dan blijft nog het punt dat de houding van de arabisch sprekende christenen jegens hen niet kon lijden onder de last van de politieke macht die de christenen sedert veertien eeuwen niet meer bezitten.

De christenen zijn sinds de vorige eeuw nauw betrokken bij het ontwaken van het arabisch nationalisme. Alle nationale bevrijdingsbewegingen en de vooruitgang van de arabische literatuur zijn voor een heel groot deel aan hen te danken. Het antisemitisme zal hun volkomen vreemd blijven. En zij voelen dat het streven om van Jeruzalem een joodse stad te maken en de zionisatie van Palestina in het bijzonder gericht zijn tegen deze oosterse kerk, die sinds drie decennia een opmerkelijke vernieuwing doormaakt. Zulk een oosterse kerk is niet geïnteresseerd in de grote schriftkritiek. Zij richt zich op theologisch en liturgisch gebied naar de Septuagint. Zij is sinds Ignatius van Antiochië gevoelig voor het voortdurende gevaar van een joodse uitleg van de

nieuw-testamentische openbaring, die de oosterse christenen altijd erg heeft aangesproken. Bovendien blijft het eeuwigdurende bestaan van Israël volgens een autonoom religieus statuut, alsof zij een nog geldende, bijzondere heilsbedeling vormde, voor ons een buitengewoon gevaarlijke ontwikkeling.

Men moet hieraan toevoegen dat een bepaalde zionistische pers in het bijzonder de arabische christenen tot vijanden van Israël verklaart. Zij doelt daarmee, naar ik meen, niet op een eenvoudig politiek conflict waarbij deze christenen zich willen distantieëren van hun niet-christelijke landgenoten, maar op hun theologische stellingname die in de lijn van de traditie der kerkvaders ligt. Het palestijnse vraagstuk brengt voor ons een fundamenteel verschil aan het licht tussen veel westerse christenen en de oosters-orthodoxe kerken waarvoor de oppositie tegen het bestaan van Israël ten nauwste verbonden is met het unieke karakter, namelijk van het nieuwe en onvervangbare van Christus. De heerlijkheid waarmee de Verlosser omkleed was, komt voortaan tot uitdrukking in de liturgie van de opstanding.

Het komt Jeruzalem, waar de christelijke gemeenschap in snel tempo uit wegtrekt, wel goed uit dat het vraagstuk van het Nabije Oosten de aandacht opeist. Het is helemaal verkeerd om het probleem te stellen uitgaande van Europese of westerse gegevens wat betreft vervolgingen tijdens het nazi regime of antisemitisme en achteraf een theologie te ontwerpen ter rechtvaardiging van het feit dat Israël een koloniale staat is. Alleen dan wanneer de Arabisch-christelijke kerk zowel tegenover moslims als joden getuigt van de opgestane Heer, kan het Westen een verlicht geweten hebben.

Het grootste schandaal voor deze kerk is dat andere christenen theologische denkbeelden ontwikkelen op basis van drie veroveringsoorlogen die door de staat Israël werden gevoerd in 1948, 1956 en 1962, zonder dat deze christenen een ethisch oordeel hadden uitgesproken over de geboorte van deze staat. Welnu, de ethiek laat ieder die de feiten kent duidelijk zien dat de stichting van deze staat gekenmerkt is door een enorme onrechtvaardigheid, namelijk het verdrijven van een grote meerderheid van een volk van huis en haard. Degenen die tot op de

huidige dag theologische denkbeelden proberen te ontwikkelen, ontwerpen slechts aan de aardse situatie ontleende theologieën (geo-theologieën); de uitdrukking is van de grote joodse theoloog André Neher. Als ik me niet vergis, heeft geen van hen het onrechtvaardige karakter van de geboorte van de staat Israël veroordeeld. Bovendien zijn het nooit de kerken, maar de Verenigde Naties die de militaire aanvallen van Israël op zijn buurlanden afkeuren. Tot op dit moment begint alles met politiek en eindigt met mystiek, waarbij mystiek van de macht over de aarde essentieel is.

Wanneer de Schrift ons nu zegt dat de zachtmoedigen de aarde zullen beërven, dan geeft zij deze belofte als een zaligspreekning van het Rijk Gods. Op de vraag van de apostelen na de opstanding met betrekking tot het herstel van het koninkrijk Israël was het enige antwoord van Christus dat zij de Heilige Geest zouden ontvangen om getuigen te worden. Het Koninkrijk zal worden gesticht in de Heilige Geest door de Opgestane Heer, wanneer hij is opgevaren naar de Vader. Het zal worden waargenomen in het visioen van de Heer die ten hemel opvaart en in afwachting van diezelfde Heer, die in heerlijkheid zal wederkomen. De materiële erfenis, waarover Jezus geweigerd heeft zich uit te laten, is verdeeldheid en scheiding. Dit wordt symbolisch voorgesteld door de verloren zoon. Jezus is de enige erfgenaam van God en van de aarde. Jezus verdeelt één ding onder de mensen: zijn lichaam. Dat is de enige verdeling die volbracht wordt in de gemeenschap van de Heilige Geest.

Sinds de kruisiging van de Heer behoort de aarde aan de lijdende mens, of dat nu joden of heidenen zijn. Het bloed van de arme heiligt de aarde. Degene die erkent dat hij God nodig heeft is er plaatsbekleder.

Volgens de algemeen aanvaarde traditie der kerkvaders wil het bezit van de aarde zeggen: de aarde beheren in opdracht van God. Niemand heeft er het recht een deel bezet te houden. Integendeel, de mens heeft recht op het land waarvan men hem verdrijft. Tot God mogen wij onze toevlucht nemen en aan Hem hebben wij vertroosting te danken. Maar vanaf het moment dat er geweld wordt uitgeoefend over de aarde en zijn bewoners, veroordeelt God degenen die geweld doen scherp, want geweld doen betekent een zonde begaan. Een aarde die verscheurd wordt door geweld, is een teken van de duivel.

De aarde is een geschenk van God. En op grond daarvan is zij gezegend. En het feit dat zij een geschenk is, herinnert ons aan de soevereiniteit van God. De aarde bestaat, evenmin als het Verbond, als een willekeurig of autonoom voorwerp. Zij is overgegeven aan de trouw van de mensen. Men kan geen belofte veranderen, die gedaan is op grond van het geloof van een volk dat gebonden is aan een verbond van religieuze aard, in een recht dat uitgeoefend wordt door middel van politieke macht die voortkomt uit het feit dat men het een vrijheidsstrijd noemt. Wij zien daar heel duidelijk een proces, waarbij men een heel andere inhoud geeft aan wat er geschreven staat, op een manier die ons vreemd is, zelfs bij een eenvoudige joodse lezing van de Schrift.

Zelfs in de absolute monarchieën die het westerse christendom heeft gekend, hoorde de aarde slechts toe aan de koningen voor zover die er een goddelijk recht uitoefenden. De koningen hebben begrepen dat het land er is ten dienste van de mensen, van alle mensen, of zij hebben moeten wegtrekken. De aarde wordt gekenmerkt niet door uitsluiting, maar door openheid. In de arabische traditie is de tent daarvan een teken. 's Avonds brandt er een vuur voor de gastvrije tent omdat men er rekening mee houdt dat er armen langs kunnen komen of mensen die verdwaald zijn omdat zij niet meer in stamverband leven. De bedelaars zijn soms dichters. Men beschouwt hen als burenen, bondgenoten of naasten en daarom neemt men hen op in de stam die hen ontvangt. Wat in de arabische visie op het verbond het belangrijkste is, is niet de aarde, maar de mens.

Het water en het weiland behoren in deze economie toe aan allen, evenals de heiligdommen en de ruimten daar omheen, als toevluchtsoorden bij uitsteking. Het is immers uitgesloten dat er recht wordt geoefend op een heilige plaats. Deze plaats is immers de rechtvaardigheid zelf, bedevaartsoord, dat wil zeggen: doel van zwerftochten naar het absolute in een zoeken naar reinheid en verlossing. In deze gemeenschappelijke terugkeer naar de Shechina, de Presentie, die momenteel plaatsvindt, leven wij in het enige zuiver organische verband met de aarde. Door de boetedoening wordt de dubbelzinnigheid van het bezit teniet gedaan. Zowel de reiziger als de soldaat heeft bezit. Alleen de pelgrim volbrengt zijn tocht zonder begeerten.

Als bedevaartsoord vormt Palestina voor de monotheïstische wereld een bevoorrecht land. Als teken van hoop is het niet het eindpunt van een aardse exodus, maar het symbool van de werkelijke exodus die door Christus is volbracht toen Hij opvoer naar de Vader. Sinds de theophanie van de menswording en Pinksteren heeft het opgaan van de mens naar God als doel theosis, vergoddelijking. Wanneer de jood zijn geloofsgenoot in de diaspora groet met de gelofte: 'Het volgend jaar in Jeruzalem' is de reële betekenis van deze wens dat hij zich niet wil identificeren met de volkeren (de gojiem). Het is een appèl op de trouw, niet een programma dat doelt op een hereniging, omdat de overtuiging van de orthodoxe jood zich verzet tegen iedere massale terugkeer, een terugkeer die niet-joden in het harnas zou jagen en bijgevolg tot geweld zou leiden. De terugkeer zou dan geen messiaans karakter meer dragen.

Toen het volk na de Babylonische ballingschap terugkeerde, hoopte het dat de heerlijkheid des Heren hen nabij zou zijn. Maar de profeten die na de ballingschap optraden, wisten dat Gods Presentie niet meer naar de tempel was teruggekeerd. Alle pracht van Jeruzalem is slechts architectonische pracht. De tekst van Jesaja 40 die handelt over de terugkeer van God met zijn volk, wordt echter door de vier evangelisten uitsluitend in verband met de terugkeer van God in Jezus Christus geciteerd. 'En wij hebben zijn heerlijkheid gezien.' Sedertdien is het hart van Jeruzalem de Eucharistie die daar wordt gevierd. De heilige plaatsen zijn niet meer die van de historische Jezus, want wij kennen Christus niet meer naar het vlees. Deze plaatsen zijn opgegaan in het Licht van de derde dag. Het heilige graf werd verwoest door een soldaat van Saladin. Wat ons rest is de glorieuze opstanding. Wanneer een christen naar Jeruzalem gaat, is dat in het licht van een persoonlijke ontmoeting met de opgestane Heer en in de hoop op een herstel van alle menselijke verhoudingen bij de komst van het Nieuwe Jeruzalem. De heilige stad van nu is een teken, niet van het aardse Jeruzalem, maar van een hemels Jeruzalem. Dat hemelse Jeruzalem is geheiligd door de komst van de Heer naar de stad, die tot ons nederdaalt uit den hoge.

Vert.: mw. E. Timmerman

De houding van de arabische christenen ten opzichte van Israel*)

Ik heb eerst wat geaarzeld om mijn visie te geven op een zo delicaat en controversieel onderwerp als 'Christendom en Israel' en ik aarzel nog, niet zozeer uit vrees voor misverstand – of liever gezegd: weigering te begrijpen – van de zijde van onze joodse vrienden en broeders, maar vanwege het gevoel dat onze 'gasten', de europese christenen in Israel, zich blind staren op de mythe van Israel – en geen oog hebben voor de staat Israel zoals die in werkelijkheid is en die solidariteit, samenwerking, waardering, maar ook kritiek nodig heeft. Het joodse volk was natuurlijk altijd al het slachtoffer van een mythologisering door buitenstaanders. Sinds een groot aantal extreem getinte valse sentimenten hier hun intrede hebben gedaan, is het gevaar groot dat deze buitenstaanders onze werkelijkheid verkeerd interpreteren. Zij zijn niet gewend tegenstand te ondervinden van de derde wereld en helemaal niet van een arabische christen. Zij hebben altijd gesproken – en spreken nog steeds – in onze naam, maar zonder ons goedvinden, zonder zelfs maar te weten wat onze zienswijzen zijn en desalniettemin worden wij altijd verondersteld hun standpunt te steunen. Het is voor hen moeilijk – als het überhaupt al mogelijk is – om zich te verzoenen met het feit dat ook anderen zich christen noemen en zich daarbij toch niet willen identificeren met hun eigen – zogeheten christelijke – verleden en met hun eigen huidige europese of amerikaanse denken en logica en met hun eigen 'christelijke verleden' en – niet altijd erg verheffende – 'christelijke geschiedenis'.

Het is een *arabische* gewoonte dat iemand die schuldig is bevonden, in het bijzonder schuldig aan moord, zelfs na de *Sulcha* (verzoening) een tijdlang uit de buurt moet blijven van de verwanten van zijn slachtoffer, omdat het moeilijk is je tranen te drogen wanneer je oog in oog staat met je verdrukkers . . .

Ik ben er trots op een christen uit het Oosten te zijn en tot op heden heb ik

alles geprobeerd om vrede te stichten en hechte vriendschappelijke betrekkingen te bevorderen tussen de verschillende gemeenschappen die samen de familie van Israel vormen . . . maar de resultaten zijn niet zo schitterend als ze zouden moeten zijn. De verklaring hiervoor kan men vinden in de Profeten, met name in Jesaja: we hebben ons vertrouwen op de mens gevestigd, niet op God. Wij proberen allen, naar gelang onze wijsheid en ons verstand, onze naaste ervan te overtuigen dat hij kalm moet blijven en wij proberen tegenover hem net te doen of hij een vriend is. Tot nu toe hebben wij ons niet als vrienden gedragen. Geweld, zowel van de kant van de sterkere als van de kant van de zwakkere partij, is en blijft altijd geweld. Wij allen, Joden en Arabieren, willen vrede, dat wil zeggen: vrede stichten, zowel in materiële als in geestelijke zin. Maar werkelijke vrede kan, mijns inziens, alleen voortkomen uit de individuele mens. Vrede en naastenliefde ontstaan niet zomaar op een willekeurige plaats en we moeten niet wachten tot zij er plotseling blijken te zijn. Het gebrek aan of het ten volle aanwezig zijn van begrip en vrede zijn altijd het gevolg van het al dan niet betrokken zijn van de mens bij het lot van zijn naaste. De relatie tussen mensen is afhankelijk van deze betrokkenheid. De vraag is niet hoe de ander ervan te overtuigen dat hij een bepaalde realiteit moet aanvaarden en een zeker vertrouwen moet hebben, maar hoe een verandering en een voortdurend proces van vernieuwing tot stand te brengen in de eigen houding. Joden én Arabieren geloven in het transcendente karakter van God – *God is de Ander*. Wij kunnen hem kennen in het gezicht van onze broeders en zusters. Zij zijn geschapen naar zijn beeld; man en vrouw schiepte Hij hen. Dit is de theologie van het Beeld: dat wil zeggen God krijgt gestalte in onze medemens. Hiervan uitgaande zie ik een mogelijkheid om niet alleen vrede te stichten, maar ook vrede dragers te zijn, *irenophoroi*. Een zwakke kaarsvlam is sterker dan de grootste duisternis rondom. Vrede moet ontstaan in de harten van de mensen, niet daarbuiten. Het punt waar het om gaat is niet hoe we *zijn*, maar hoe onze *houding moet zijn*.

Wij moeten een nieuwe benaderingswijze ontdekken. Laten wij er eens bij stil staan wat een moskee, een synagoge, een kerk eigenlijk is.

Ieder van ons heeft gelijk wanneer hij zegt: dit is het huis van 'onze

God – onze Vader’, het huis van ‘onze Vader – onze Koning’. Wij allen, moslims, christenen of joden, spreken dezelfde woorden: ‘Mijn Vader en mijn God’. Wij worden allen bepaald bij de aanwezigheid van God in onze bedehuizen. Als we er ook eens toe konden komen om om ons heen te kijken, dan zouden we misschien ontdekken dat anderen hetzelfde gevoel van verlangen koesterden naar dezelfde God. Hoe is het mogelijk dat wij doof zijn voor onze naaste en pretenderen dat wij weten wat de wil van God is en dat wij ons leven daarnaar richten? Hier gaat onze monotheïstische benaderingswijze van de religie scheef. Is hier ook geen sprake van een diepgewortelde hypocrisie? Alleen in de kerk, de synagoge en de moskee kunnen wij de ander ‘mijn broeder’ noemen vanwege onze gemeenschappelijke Vader: God. Ik ben bang dat wij op andere plaatsen de naam van God gebruiken voor persoonlijke en egoïstische rechtvaardiging van ons zelf. Er zou een nieuwe Jesaja moeten opstaan om ons te wijzen op dit misbruik van Gods naam.

De huidige situatie waarin de drie godsdiensten zich bevinden is die van verwijdering. Verwijdering van God, vanwege een verwijdering van onze naaste. Wij moeten beginnen onszelf te richten op God en op zijn beeld: de mens. De tijd is gekomen voor een geestelijke integratie van allen die van elkaar verwijderd zijn geraakt. Deze moet tot stand worden gebracht door af te rekenen met alle vooroordelen, door het gedrag van onszelf en onze medewerkers opnieuw nauwkeurig onder de loupe te nemen; door de vrees voor onze naaste weg te nemen en ‘het spel te spelen’ van wederzijds vertrouwen. De bereidheid om in onze naaste een potentiële vriend te zien en niet langer een potentieel gevaar, laat staan een echte vijand, is de eerste stap op weg naar een hereniging van synagoge, kerk en moskee. Een dergelijke benaderingswijze is meer dan alleen maar tolerantie; het betekent een aanvaarden van de medemens, een bereidheid hem te helpen zich zijn eigen identiteit beter bewust te worden. Dat is vrede, het koninkrijk en de vrijheid. Laten wij ons daar voor inzetten.

*) overgenomen uit: IMMANUEL, a bulletin of religious thought and research in Israel, nr. 3

Vert.: mw. E. Timmerman

A. C. RAMSELAAR

De Rooms-Katholieke Kerk en Israel

In het najaar 1969 schreef ik voor „De Heerbaan” een beschouwing over de ontwikkelingen die op gang waren gekomen binnen de Katholieke Kerk. Het lag voor de hand dat daarin alle nadruk viel op de doorbraak die het Vaticaanse concilie had gebracht. De naam van Paus Joannes is er onafscheidelijk mee verbonden. Ook zijn levenshouding en persoonlijke verbondenheid met het joodse volk .De belangstelling voor Israel was groot in Nederland.

Nu, vijf jaar later, is er veel veranderd. De houding van het Vaticaan staat niet meer op de voorgrond. Het probleem gaat ver uit boven een politiek omtrent de status van Jeruzalem en de H. Plaatsen. Intussen is ook deze belangrijk gewijzigd. Maar deze is veel minder interessant en veel minder toekomstschepend dan de ontwikkelingen in het katholieke denken over heel de wereld.

I. DE VATICAAANSE HOUDING

De ontwikkeling in de Vaticaanse politiek is geen vervolg op het werk van Paus Joannes. Ieder jaar wordt het duidelijker, dat een andere weg is ingeslagen. Zo niet in direkt tegenovergestelde richting, dan toch duidelijk omgebogen naar de richting van Pius XII. De polarisatie binnen de Rooms-Katholieke Kerk spreekt daaromtrent ondubbelzinnige taal. Maar feiten nemen geen keer. Het Vaticaan heeft meestal een scherp gevoel voor de politieke realiteit. De politiek van het Vaticaan tegenover Israel vertoont geruisloos belangrijke wijzigingen. De grote verandering in geesteshouding die door Paus Joannes en het concilie is ingeluid wordt als onbelangrijk getolereerd. Dat deze verandering het wezen van het christendom raakt wordt gezien als een uiting van sektarische geestdrijverij.

Duidelijke wijzigingen in de Vaticaanse politiek zijn:

1. het ophouden van de oude antisemitische beschuldigingen in de organen van het Vaticaan, de Osservatore Romano en de Civiltà

Catholica. Deze deden ook tijdens het Concilie nog opgeld in talloze publicaties van geprivilegieerde kringen. Soms komt een apert antisemitisme nog wel eens om de hoek kijken in uitingen van gezaghebbende zijde, maar deze mijden de publiciteit.

2. De laatste paar jaren wordt de eis van de internationalisatie van heel Jeruzalem niet meer gehoord. Wel wordt gevraagd om een eigen, internationaal gegarandeerd statuut voor de H. Plaatsen. Deze worden niet gepreciseerd en een maximale interpretatie is ongetwijfeld wel een hartewens, maar de realiteit van Jeruzalem als hoofdstad van Israel wordt als feit aanvaard.

3. Het Vaticaan weigert nog Israel officieel te erkennen met een beroep op de nog niet vastgelegde grenzen. Maar niemand gelooft nog in deze verouderde theorie. De raadselachtige beminlijkheid tegenover de Arabische landen en de geprikkeldheid tegenover Israel verscheurt de camouflage.

4. De houding tegenover Israel wordt nu opgenomen in de algemene vredespolitiek van het Vaticaan. Een Pax-Christi oplossing volgens de syrische formulering – van een democratische geseculariseerde staat – wordt niet gepropageerd. Zo onrealistisch is het Vaticaan niet. Met veel nadruk wordt Jeruzalem gesteld als het heiligdom van vrede van de drie monotheïstische godsdiensten.

Dat deze kwalificatie wel ver af staat van het joodse en islamitische denken mag niet hinderen. Het gaat niet om de belangen van het jodendom en de Islam, maar die van de Kerk – en lees: de Rooms-Katholieke en met name de latijnse kerk. De geestelijke armoede in deze houding stemt droevig. De innerlijke onhoudbaarheid komt al naar buiten in de tegenstellingen binnen het Vaticaan.

II. DE HOUDING VAN DE KATHOLIEKEN OP HET GRONDVLAK

In de houding van de katholieke wereld heeft zich sedert 1970 een merkwaardige ontwikkeling voorgedaan. Om deze aanschouwelijk te maken kan als uitgangspunt worden gekozen het schrijven van de Franse bisschoppen op Pesach 16 april 1973. Deze weldoordachte serene tekst was niet meer dan een verduidelijking en nadere precisering van de concilieverklaring van 1965. Het wilde vooral onderstrepen:

1. dat er niet alleen een band bestaat tussen het levende Christendom

en het Jodendom uit de tijd van Jezus en de apostelen, maar ook met het levende Jodendom nu;

2. dat er een blijvende band bestaat tussen de realiteit van Jezus als joodse Messias en de blijvende eigensoortigheid van het joodse volk en het joodse land.

Het voortleven van deze gedachte na het Vaticaans Concilie komt tot uiting in verklaringen van nationale concilies en talloze bisschoppenverklaringen in Europa en Amerika, het meest natuurlijk in de houding van de christelijke gemeenten in Israel – meestal kleinerend aangeduid als „enkele religieuzen of christenen in Israel”. Toch wekte deze verklaring een storm van protest in de Franse katholieke opinie en in de Arabische landen. Het Vaticaan zweeg. Had andere kanalen om bezwaren te uiten: binnenskamers en in felle interviews van Kard. Daniélou, commentaar van Osservatore Romano. Deze gang van zaken wijst op een verschuiving in het katholieke denken – die overigens gedeeld wordt door veel christenen van andere huize. Die houding is gecompliceerd, maar laat aan duidelijkheid niets te wensen over:

a. Er is duidelijk een ontwaken van oud antisemitisme. Het woord mag niet worden gebruikt, want het herinnert inderdaad aan een verschrikkelijke immoraliteit, maar de eigen aard komt onverbloemd te voorschijn in de giftige emotionaliteit en agressieve houding zodra Israel ter sprake komt. De terminologie is nieuw evenals de aangevoerde feiten, maar de wezenlijke trekken zijn dezelfde. Het is hetzelfde spel van vooroordelen die tot uiting komen in elkaar tegensprekende beschuldigingen. De joden zijn tegelijk de representanten van verfoeid kapitalisme of communisme. Tegelijk de grote internationale geldmacht en de subversieve krachten van de maatschappij, anarchisten en fascisten, dictatoren en vrijbuiters. De feitelijke gebeurtenissen mogen niet waar zijn. Er wordt een eigen geschiedenis geschreven, die wáár moet zijn. Vertekening van de werkelijkheid is onbelangrijk. Het vooroordeel is absoluut.

b. De werfkracht van deze anti-joodse gezindheid berust duidelijk niet op persoonlijke ervaring met de joodse werkelijkheid, maar op eigen kijk op het wereldgebeuren als geheel. Het moderne denken

heeft een grondige afkeer van fundamentalistisch of mythisch denken. Wat naar religie ruikt, krijgt de wind tegen, want religie is reaktionair. De maatschappij-kritiek – hoezeer ook gedragen door joodse denkers (Frankfurter Schule – Marcuse – Chomski – Deutscher) – verzet zich tegen ieder Jodendom, dat zich presenteert als volkseenheid met eigen concrete werkelijkheid in de geschiedenis en een concreet uitzicht op eigen bestaan en toekomst.

- c. De grote kracht van de anti-joodse stemming is een grenzeloze onwetendheid omtrent de joodse werkelijkheid. Het Jodendom wordt altijd gemeten aan westerse of christelijke begrippen; zoals vroeger de afrikaanse culturen als heidendom of barbarisme werden betiteld, omdat de Europese vormen er niet werden teruggevonden, zo wordt gepraat over joodse godsdienst en joodse levensbeschouwing. Het Jodendom krijgt eventueel het recht als niet-christelijke godsdienst naast Islam en Christendom voort te leven, maar het recht op een eigen volksleven, dus eigen volksbestaan wordt zonder meer ontzegd. Het Zionisme wordt teruggebracht tot een politieke ideologie. Evidente feiten worden ontkend of vertekend.

Zo gelden als vaststaande feiten, die de toekomst moeten bepalen, wat Aldert Schipper schrijft in 'Trouw' (2 oktober 1974): Israël is ontstaan na de verschrikkingen in de Tweede Wereldoorlog. Alsof de verschrikkingen van het antisemitisme in Polen, Rusland, Oostenrijk, Frankrijk voor de Eerste Wereldoorlog daar niets aan hadden gedaan. Alsof er in Palestina niet voortdurend een joodse werkelijkheid was geweest. De Tweede Wereldoorlog. Daar hadden de Arabieren part noch deel aan. De rol van Hitler en de Groot-Mufti wordt eenvoudig als niet bestaand gezien. Het zogenaamde oude deel van de Stad wordt zonder meer het Arabisch Jeruzalem genoemd, alsof er geen joods en armeens kwartier was. Alsof de joden van tegenwoordig niets met het tempelplein en de klaagmuur te maken hebben, alsof Jeruzalem kunstmatig tot joodse stad wordt gemaakt.

Een ernstig journalist als Aimée Savard, redakteur van de altijd eerlijk zoekende „Informations Internationales Catholiques” komt evenals Aldert Schipper hier aandrigen met de verontschuldiging van Mgr. Capucci – met de vergelijking van de bevrijdingsbeweging – de een in Afrika – de ander in Israël en het Arabisch terrorisme. Israël

wordt bestempeld tot kolonisator en overweldiger. Het bestaansrecht van Israël als joodse staat wordt ontkend. Het joodse volk moet zich laten terugbrengen tot een godsdienstige groep, in strijd met heel zijn geschiedenis en zijn levende rol in de wereldgemeenschap.

Libanon mag model staan voor een eenheid, gevormd door christenen en moslims. Wat voor eenheid, en wat voor verwarring voor misvormd Christendom, daar wordt vanuit de Rijnmond wel overheen gekeken. Over het onrecht dat de Palestijnen lijden, leeft een blijvend protest, over de afzichtelijke behandeling van de joden in Syrië, het lot van de joodse vluchtelingen uit Noord-Afrika en andere Arabische landen wordt met geen woord gerept. Israël wordt geïdentificeerd met imperialisme, omdat het steun aanvaardt uit de V.S. omdat het zonder steun niet kan leven. Het imperialisme van Kadhafi en het feodalisme van Feisal wordt met andere maten gemeten.

Zo wordt een image opgebouwd van een 'Zionisme' dat in werkelijkheid niet bestaat en waarin geen jood zich herkent. In feite worden alle joodse Israëliërs als zionisten betiteld en behandeld. Ondanks het geroep om onderscheid te maken tussen Zionisme en Jodendom worden ze door de tegenstanders voortdurend vereenzelvigd onder het plengen van liefdestranen voor het joodse volk, het volk der martelaren.

Deze opvattingen hebben een overheersende plaats gekregen onder de katholieken en vele christenen in heel de wereld. Wie er aan twijfelt durft zich nauwelijks uit te spreken. Dit alles tekent een ontwikkelingsgang in het godsdienstig denken.

Deze ontwikkeling is niet alleen een onrecht tegenover de joden.

Het is bovenal een teken van de verschraling van de religie binnen de kerken.

Het grote gevaar dat alle kerken bedreigt is niet de verdeeldheid over avondmaal, communie, ambt of celibaat, maar de blindheid voor het wezen van de religie en de Kerk zelf. Een religie die alleen geestelijk is, alleen maar een filosofie of levensbeschouwing, en niet de opbouw van de menselijke geschiedenis in deze wereld op het oog heeft, verliest zijn zin. Daarom is de ontwikkeling van de godsdienstige houding van de christenen in de wereld tegenover het Jodendom fataal te noemen. Deze ontwikkeling houdt niet alleen het gevaar in van een nieuwe uitbarsting van antisemitisme, maar betekent een bedreiging van

godsdienst en Christendom zelf. Het wezen van godsdienst houdt in het bewonen van deze wereld.

Wie de godsdienst losmaakt van onze geschiedenis en alleen maakt tot een 'creatieve' utopie, schakelt de godsdienst buiten het menselijk leven.

Wie het Christendom losmaakt van zijn wortel, dat is van de Messias, die onafscheidelijk is van de totale geschiedenis van het joodse volk, maakt van het Christendom een schim buiten de aardse werkelijkheid, een spel van krachten dat zelfs politiek niet meer interessant is. Vertekening van het jodendom is altijd vertekening van het Christendom en van de wereld.

E. FLESSEMAN-van LEER

De Bijbel en het Midden-Oosten

OVER DE CONFERENTIE IN CARTIGNY, 21-25 JANUARI 1974

Er zijn bijeenkomsten en conferenties waarvan het belang ligt in het resultaat dat bereikt wordt. Zo'n resultaat wordt dan neergelegd in een rapport of een verklaring waarop men jaren later als op een objectief gegeven kan teruggrijpen, ook als de voorgeschiedenis al lang vergeten is. Anders ligt het met de conferentie die in januari van dit jaar in Cartigny bij Genève over het indrukwekkende thema: 'Uitleg van de bijbel in verband met de christelijke standpunten betreffende de situatie in het Midden-Oosten'¹⁾ gehouden is. Ik vermoed dat als een buitenstaander het daar opgestelde rapport - dat trouwens niet voor publicatie bestemd is - zou lezen, hij zich verbaasd zou afvragen of daarvoor nu werkelijk een dertigtal theologen uit Amerika, Europa, Azië en het Midden-Oosten een week lang moesten delibereren. Want in dat rapport wordt slechts gezegd dat de deelnemers niet tot overeenstemming hebben kunnen komen over de relevantie van de bijbel voor de situatie in het Midden-Oosten, noch ook over de interpretatie en het gebruik van de Schrift in het algemeen. En verder op het meer politieke vlak wordt gezegd dat het noodzakelijk is de legitieme rechten van de palestijnen te erkennen, dat zowel het palestijnse als het joodse volk er recht op heeft vrijelijk zijn eigen identiteit tot uitdrukking te brengen, en dat bovendien de poging om gedaan onrecht recht te zetten niet weer nieuw onrecht met zich moet meebrengen. Het blijft, zoals men ziet, bij wat gemeenheden.

Het belang van Cartigny ligt dan ook niet in het objectieve resultaat dat bereikt is, maar veeleer in gesprekken die gevoerd zijn, banden die aangeknoopt zijn, ontmoetingen die hebben plaatsgevonden.

Men denke daar niet gering over. Als ik me bijvoorbeeld de assemblee in Uppsala 1968 herinner waar de arabische christenen als een gesloten pressure group zeer emotioneel anti-israelische propaganda gevoerd hebben, is het toch niet niets dat nu, vijf jaren en een nieuwe oorlog later, een werkelijke ontmoeting van voor- en tegenstanders van Israel heeft plaatsgevonden waar men probeerde naar elkaar te

luisteren en waar heel wat persoonlijk wantrouwen overwonnen is, ook al lukte het lang niet altijd elkaar ook te verstaan.

VOORGESCHIEDENIS

Maar het zou onjuist zijn met het rapport van Cartigny te beginnen, want dat is niet meer dan alleen het einde en de voorlopige afsluiting van een nogal intensief studieproces. Als reactie op de arabische felheid in Uppsala en een protest van de nederlandse delegatie tegen de vermeende eenzijdigheid van de assemblee stelde het Centrale Comité in zijn bijeenkomst het jaar daarop voor een studie te maken van de uitleg van de bijbel om zodoende het verband tussen het geloof en kritieke politieke problemen te verduidelijken.²⁾ Ter uitvoering van deze aanbeveling zijn aan de hand van een door het 'Committee on the Church and the Jewish People' opgestelde vragenlijst allerlei studiegroepen aan het werk gegaan om zich over deze problematiek te buigen. Vele antwoorden zijn binnengekomen, die prof. J. Bouman in een lang stuk heeft trachten samen te vatten en te analyseren. Aangezien de arabische christenen deze samenvatting ondanks Boumans oprechte poging om objectief te zijn, te westers en te sterk pro-israelisch vonden, had A. Scrima, oosters-orthodox Roemeen die in Libanon leeft, daar weer een antwoord op geschreven. Het stuk van Bouma en dat van Scrima waren als achtergrondinformatie in handen van de deelnemers in Cartigny, maar een noemenswaardige rol heeft geen van beide gespeeld. Van directer belang zijn twee aan Cartigny voorafgaande besprekingen geweest. In september van het vorige jaar heeft NEEBII (het Near Eastern Ecumenical Bureau for Information-Interpretation) een achttal theologen uit het Westen, van wie bekend was dat ze op theologische gronden het bestaansrecht van de staat Israel verdedigen, uitgenodigd voor een overleg met christenen uit het Midden-Oosten in Brumana, Libanon. Overleg is in dit geval een eufemistisch woord, want het vooropgestelde doel was om ons westerlingen begrip voor het oosterse theologische en politieke standpunt bij te brengen. Toen echter Markus Barth in Cartigny dat overleg als een volslagen fiasco karakteriseerde, omdat er alleen tegen ons als westerse christenen aangeprept is en niet naar ons geluisterd is, hebben de andere westerse deelnemers aan Brumana uit het diepst van hun hart

geprotesteerd. De arabische christenen vormen een kleine minderheid in de Wereldraad; is het dan zo verwonderlijk dat als zij nu eens de meerderheid uitmaken, zij de gelegenheid aangrijpen om hun eigen inzichten uit de doeken te doen? En al ben ik het ook achteraf geenszins eens met hun theologie, ik ben er vooral dank zij Brumana wel van doordrongen dat hun spiritualiserende, eenzijdig christocentrische theologie hun niet zonder meer door hun anti-Israel houding is ingegeven, zoals ook onze westerse verbondstheologie niet primair een rationalisatie van onze politieke keuze is. Bovendien, als wij er in onze tijd steeds op hameren dat theologisch denken moet functioneren in een bepaalde situatie, dan is het imperatief voor ons in het Westen de situatie van de arabische christenen en speciaal van de palestijnen te leren kennen. Neen, een dialoog is het in Brumana niet geweest, maar veel geleerd en begrepen heb ik en anderen met mij daar wel.

Als pendant van de consultatie in Libanon hebben christenen in Israel (met ds. Coos Schoneveld als stuwende kracht) daarna in allerijl een overleg in Jeruzalem georganiseerd, opdat de Wereldraad – in dit geval alleen door Lukas Vischer, algemeen secretaris van Faith and Order vertegenwoordigd – ook het joodse standpunt zou leren kennen. Ik heb zeer uitvoerige notulen van deze jeruzalemse gesprekken gelezen³⁾ en ben diep onder de indruk gekomen van de hoge kwaliteit van de joodse lezingen – zoals ook dr. Vischer, naar hij in persoonlijke opmerkingen verzekerde.

VERANDERDE SITUATIE

Tot vrijwel het laatste ogenblik leek het onzeker of de bijeenkomst in Cartigny zou kunnen doorgaan. Het was immers amper twee maanden geleden dat de oorlog tussen Israel en de arabische landen weer was opgelaaid en het was de vraag of het in die gespannen sfeer verstandig was voor- en tegenstanders – ook al waren het dan allen christenen en geen politici – bijeen te brengen. Maar anders dan oorspronkelijk misschien gevreesd was, bleek de oktober-oorlog een duidelijke ontspanning te hebben teweeggebracht bij onze arabische gesprekspartners: Libanezen, Egyptenaren, palestijnse Israeli en palestijnse vluchtelingen. In september leek iedere gedachte aan een mogelijke vrede nog irreëel. Alle arabieren die we toen ontmoet

hebben spraken over de israeliërs als onverwinnelijke supermensen, die in hun expansionistisch zionisme een niet aflatende bedreiging voor de nabuurlanden vormden. Nu was deze mythe doorbroken. Het was tekenend voor de veranderde stemming dat, toen ik 's avonds in Cartigny aankwam, ik begroet werd door een christenarabier die ik in Brumana vrij goed had leren kennen, met de woorden dat nu niet alleen Arafat, maar ook Habasch bereid schenen de mogelijkheid van een eigen palestijnse staat naast het joodse Israel te overwegen.⁴⁾ En met name de aanwezige egyptische christenen konden uitdrukking geven aan hun hoop op vrede en een politieke en economische normalisatie.

'ISRAEL THEOLOGIE'

Zoals ook uit het door Bouman samengevatte materiaal bleek, waren er drie probleemkringen die in Cartigny besproken moesten worden: 1) De verhouding van Oud en Nieuw Testament; 2) de problematiek die aangeduid kan worden met de trefwoorden uitverkiezing, belofte, land, volk; 3) recht(vaardigheid) en liefde. Het is zonder meer duidelijk dat de eerste twee onderwerpen samenhangen; ze liepen in onze discussies ook door elkaar heen. Als immers het accent valt op de continuïteit van de beide delen van de Schrift zal men geneigd zijn de bijzondere plaats die in het Oude Testament Israel voor God inneemt te laten doorlopen, zal men Israel zien als zichtbaar teken van Gods trouw en het land als de bijna sacramentele bekrachtiging daarvan. Dan zal men ook bereid zijn het 'tegoed' van het Oude Testament te honoreren. Als men daarentegen zeer sterk alle licht op het nieuwe van Christus laat vallen, dan kan het Oude Testament op zijn meest als voorbereiding fungeren, maar heeft het naast het Nieuwe Testament geenlei eigen waarde. Dan is ook 'Israel' verleden tijd en zijn alle beloften van het Oude Testament in Christus en de kerk vervuld.

Alle argumenten die destijds pro en contra de Hervormde handreiking: 'Israel: volk, land en staat'⁵⁾ naar voren zijn gebracht hebben ook in Cartigny een rol gespeeld. Met dit onderscheid dat hier alles nog feller en existentiëler toeging. Ofschoon de arabische christenen deze handreiking, volgens hun eigen zeggen, zorgvuldig meenden bestudeerd te hebben, hebben ze haar eenzijdig door een politieke bril gelezen. Maar in hun situatie kan dat misschien ook niet anders. Typerend

is dat zij over alle kritische vragen aan Israel gesteld hadden heen-gelezen, terwijl vele pro-israelische lezers juist aanstoot hebben genomen aan de hun inziens anti-israelische strekking van de handreiking. Er bleken in Cartigny niet twee opvattingen tegenover elkaar te staan, maar het geheel was veel onoverzichtelijker. Eigenlijk kan men van vijf verschillende posities spreken. Want naast de duidelijk geprofileerde tegenstellingen wezen sommige aanwezigen het af om vanuit het christelijke geloof over Israel te spreken; zij hadden zich zo sterk met de joden geïdentificeerd, dat zij het 'joodse Selbstverständnis' als referentiepunt namen. Zij vreesden dat anders Israel tot een pion in ons christelijk denkpatroon gemaakt zou worden, waardoor het in zijn eigenheid niet tot zijn recht zou kunnen komen. Dat viel in Cartigny niet goed; toch hadden zij geen ongelijk als zij erop wezen dat het arabisch-palestijnse Selbstverständnis door de christenen uit het Midden-Oosten vertegenwoordigd was, het joodse daarentegen niet.

Tussen de wersterse christenen die, globaal gesproken, in de richting van de hervormde handreiking dachten (o.a. Marquardt, Martin-Achard, Markus Barth, Berkhof, ik) en de arabische christenen die haar ten enenmale afwezen, waren er enkele theologen uit Egypte en India, die wel degelijk aan de blijvende waarde van het Oude Testament ook na Christus vasthielden, die ook geloofden in de blijvende uitverkiezing en de eschatologische heilsbetekenis van het joodse volk, maar die aan de tegenwoordige staat Israel en aan het land geen theologische betekenis toekenden. Dat zij hun mening nauwelijks in grote kring, maar vrijwel uitsluitend in persoonlijke gesprekken kenbaar maakten, behoort tot de ironieën van deze conferentie, waar velen er voortdurend op bedacht moesten zijn hoe hun woorden in hun arabisch vaderland met zijn overweldigende moslim-meerderheid gehoord werden.

En dan waren er twee links marxistisch georiënteerde deelnemers die op grond van hun politieke overtuiging opkwamen voor de onderdrukte palestijnen tegen het imperialistische, kapitalistische zionisme. Bij hen was Israel volledig 'gedetheologiseerd' – iets waar ook de oosterse christenen met klem voor pleitten. Toch vonden zij ook bij hen nauwelijks gehoor. Trouwens hun hele positie lag te ver buiten ons aller denken dan dat het in Cartigny kon functioneren.

Nadat we enkele dagen lang zeer fel en intens over de 'Israel theologie' gesproken hebben zonder dat we hoegenaamd enige vorderingen schenen te maken, besloten we op een gegeven ogenblik ons nu verder te concentreren op het derde probleemgebied, dat van recht en vrede. Vooral Berkhof was daar fel tegen, omdat wij ons op die problematiek ten enenmale niet hadden voorbereid en er dus geen verstandig woord over zouden kunnen zeggen. Bovendien, zo betoogde hij, lagen de fundamentele theologische geschilpunten niet op dat terrein. Natuurlijk had hij principieel gelijk, maar de meesten van ons waren overtuigd dat de gesprekken over de verkiezing, verbond, Israel, een veel langere adem vereisten; dat er nog jaren van geduldig naar elkaar luisteren nodig zijn als wij elkaar willen leren verstaan; en dat dat nauwelijks mogelijk is, zolang de politieke spanningen en vooral het lijden van de palestijnen nog voortduren. Want zolang zal ieder woord dat de ander zegt onmiddellijk op zijn politieke relevantie worden toegespitst. Daar komt nog een andere overweging bij. Voor sommigen van ons is het bestaansrecht van de joodse staat in laatste instantie niet op politieke of algemeen humanitaire, maar op geloofsovertuigingen gebaseerd. Nu bleek het echter in Cartigny dat ook de anderen, zij het op heel andere gronden, dit bestaansrecht niet langer ontkenden.

Natuurlijk had niemand er in ernst ooit aan gedacht, zo werd thans gezegd, om de joden in zee te drijven. Als men maar eenmaal niet meer bang voor joods expansionistisch imperialisme behoefde te zijn, liet zich ook spreken over een joodse staat met een eigen joodse identiteit, als maar daarnaast of daarmee verbonden een zelfstandige palestijnse staat ook met zijn eigen identiteit zou kunnen bestaan. De meesten van ons meenden dat dit een voldoende gemeenschappelijke basis leverde om nu ook over andere vragen dan die van de plaats van Israel in de heilsgeschiedenis te kunnen spreken.

Het was beslist niet onze bedoeling de theologie voorlopig op non-actief te zetten; per slot van rekening is ook de 'theologie van de armen' een centraal bijbels thema en heeft de Schrift ook het een en ander over recht en vrede juist voor de onderdrukten te zeggen. Ik ben er nog steeds van overtuigd dat het juist is geweest op deze andere lijn over te gaan, maar Berkhof heeft gelijk gekregen dat er niet veel uit is ge-

komen. Het bleef bij enkele op zichzelf juiste kreten: dat bijbels gesproken recht en liefde samen gaan en dat recht voor mij ook altijd recht voor mijn naaste inhoudt. Toen we die kreten echter probeerden te concretiseren, was de verwarring niet kleiner dan voordien. Om te beginnen: wie zijn de armen en verdrukten? Dat leken momenteel de arabische vluchtelingen te zijn, maar was het in laatste instantie niet de kleine staat Israel in de grote arabische wereld?

De hele ondergrondse spanning van deze conferentie kwam naar buiten toen we iets op schrift probeerden te stellen. Over de strekking van wat we wilden zeggen, waren we het niet oneens: erkenning van het bestaan van de staat Israel, pleidooi voor het herstel van de rechten van de palestijnen, opkomen voor hun, ook politieke, identiteit, echter op zo'n wijze dat dat niet nieuw en groter lijden en onrecht voor de israeliërs zou meebrengen. Maar alle woorden waren 'loaded'. De arabieren weigerden de staat Israel te noemen; dat impliceerde volgens hen de erkenning van deze expansionistische, onrechtvaardige zionistische staat. Maar ook een uitdrukking als 'legitime rechten' van de palestijnen was onbruikbaar, want dat is bijna een technische term geworden voor een 'democratische palestijnse staat' in tegenstelling tot een joodse staat. Tenslotte hebben we maar gesproken over gelijke rechten van het palestijnse en het joodse volk in het Midden-Oosten, en hebben we maar in het midden gelaten wat we ons daaronder voorstelden. Waarschijnlijk hopen de meesten op zo iets als een federatief of eventueel zelfs kantonaal samenleven. Maar hoe zit het met de palestijnse israeli waarvan wordt aangenomen dat niet meer dan 10 % uit Israel weg zou willen? En de voormalige vluchtelingen die volkomen geassimileerd zijn en vaak zeer goede posities hebben gekregen in de omringende arabische landen? En de verschillende bevrijdingsorganisaties die elkaar nu reeds ondergronds schijnen te bestrijden? Wij westerlingen hebben er niet over durven praten.

TERUGBLIK

Nu na vier maanden terugkijkend op Cartigny heeft het voor mijn gevoel iets onwezenlijks gekregen. In hoeverre waren we eerlijk met elkaar, of beter gezegd, konden we eerlijk zijn? De christen-arabieren spreken zo nationalistisch en vaderlandslievend als het maar kan - maar zij zijn een kleine en in wezen steeds bedreigde minderheid in de grote moslimse

wereld. Natuurlijk verkondigen zij dat de Islam geen discriminatie kent, maar in persoonlijke gesprekken blijkt dat toch maar de halve waarheid te zijn. Zij allen hebben het grootste belang bij een pluralistische samenleving. Zij zijn natuurlijk niet pro-israëliësch, maar zou niet door een vernietiging van Israël hun positie precairder kunnen worden? En de europeanen die opkwamen voor de rechten van de palestijnen? Natuurlijk zitten daar eerlijke, humanitaire overwegingen achter. Niemand die een vluchtelingenkamp bezocht heeft met zijn uitzichtloosheid van de op elkaar gepakte mensenmassa's kan daar koud onder blijven. Maar was het niet zo dat de meeste westerlingen die in Cartigny opkwamen voor het recht van de palestijnen toch net iets meer pro-israëliësch dan pro-palestijns waren en dat zij pleitten voor dat recht omdat zij van oordeel waren dat daarmee de bestaansveiligheid van Israël gediend was? Maar al zulke dingen zeg je niet hardop op zo'n vergadering.

TWEE GESPREKKEN

Tenslotte nog twee brokstukken van gesprekken, op zichzelf niet belangrijk maar wel tekenend voor bepaalde facetten van de zaak. Een avond hadden we in Cartigny Perla Cohen te gast, een israelische studente, een oriëntaalse jodin, afkomstig uit Marokko. Intelligent, zelfverzekerd, zeer goed onderlegd en uitermate charmant pleitte zij voor samenwerking en volle erkenning van de palestijnen, en hoewel zij het bestaansrecht van haar joodse staat geen ogenblik in twijfel trok oefende zij wel felle kritiek op de politieke koers ervan uit. De arabieren waren duidelijk diep onder de indruk van haar; ik kreeg trouwens de indruk dat velen van hen nog nooit persoonlijk een israeliër gesproken hadden. Op een gegeven ogenblik vroeg men haar waarom ze uit Marokko naar Israël geëmigreerd was. Het was duidelijk een 'loaded question'; men verwachtte dat zij zou antwoorden dat het beroep dat Israël op haar deed haar daartoe bewogen had. De zogenaamde wet van terugkeer en de zionistische propaganda voor immigratie is de arabieren een doorn in het oog. In Cartigny is mij eerst echt duidelijk geworden hoezeer zij dat als een bedreiging zien, redenerend dat de wet van terugkeer een 'groot Israël' vergt. Perla Cohens antwoord viel echter anders uit. Zij werkte, zo vertelde zij, in Marokko in een groep die zich inzette voor de vrijheidsstrijd tegen Frankrijk. Op een dag kwam een belangrijk leider bij de groep op bezoek aan wie alle leden

werden voorgesteld. Men stelde haar voor als 'onze joodse kameraad, die met ons mede strijdt'. Deze opmerking stelde haar opeens voor de vraag van haar eigen identiteit: zij was toch marokkaanse, zoals haar vrienden; maar waarom werd zij dan als joodse voorgesteld? Zij zei dat deze identiteitsvraag haar niet meer had losgelaten tot zij besloot haar door te hakken door naar Israël te gaan. „Maar”, voegde ze er met een wat ironisch lachje aan toe, „nu ben ik er nog niet af want in Israël ben ik marokkaanse.” Het was een ander antwoord dan de arabieren verwacht hadden en ik ben er niet zeker van of zij – en iemand anders die niet zelf joods is – de portée ervan ten volle konden navoelen. Een ander gesprek, ditmaal onder vier ogen, was met een palestijn die in Israël woont. Hij vertelde over een rouwdienst op israelisch bezet gebied voor een palestijns vrijheidsstrijder die omgekomen was. Van heinde en ver waren palestijnen voor de begrafenisplechtigheid samengekomen en om hen heen stond in gesloten gelid een dichte rij gewapende israeliërs, het geweer in de aanslag. Het was angstaanjagend en onheilspellend. En de volgende dag was de israelische veiligheidspolitie bij hem gekomen voor een uitvoerig verhoor. „Maar”, merkte zijn gesprekspartner op, „stel je nu eens voor dat na München de joden in Libië of Saudi Arabië een herdenkingdienst hadden willen houden?” Waarop hij met grote beslistheid antwoordde: „dat zou daar nooit getolereerd zijn. Ik heb ook niet beweerd”, vervolgde hij, dat het in een van de arabische landen beter leven is dan in Israël. Toen ik nog in Jordanië woonde, moest ik mij iedere week bij de politie melden. U ziet”, zo eindigde hij, „het enig werkelijke alternatief voor ons palestijnen is een zelfstandige eigen staat.”

¹⁾ De officiële engelse titel is: Biblical interpretation and its bearing on Christian attitudes regarding the situation in the Middle East.

²⁾ De vrij ongelukkige formulering luidt: (The Central Committee) suggests that the subject of biblical interpretation be studied in order to avoid misuse of the Bible in support of partisan views and to clarify the bearing of faith upon critical political questions.

³⁾ Het verslag is te krijgen bij ds Coos Schoneveld, P.O.B. 17012 Ein Kerem, Jerusalem 91001, Israël.

⁴⁾ Nu, weer enkele maanden later, lijkt een schikking tussen Israël en zijn buurlanden weer dichterbij gekomen. Maar lijken nu niet ook nog meer dan tevoren de palestijnen het kind van de rekening te worden? Worden zij soms – om een wat gekke vergelijking te maken – nu in het Midden-Oosten de joden van vóór de wereldoorlog in Europa?

⁵⁾ *Israel: volk, land en staat*, Boekencentrum ²1971.

Een volledige lijst samen te stellen van de publicaties die de laatste tijd op ons terrein verschenen zijn, is onmogelijk. Daarom volgt hieronder een keuze, die vanzelfsprekend een sterk toevallig en subjectief karakter zal dragen. Wij beginnen met enkele titels betreffende

het Jodendom en zijn geschiedenis

Wij beginnen met het grote en populair geschreven Werner Keller, *Und wurden zerstreut unter alle Völker*, München/Zürich, 1966. Dit boek bevat een overvloed aan gegevens en werd ook in het Nederlands vertaald. Aanbeveling verdient nog steeds Isidore Epstein, *Geschiedenis van het Jodendom* (Aula-pocket, nr. 157). Dit boek vat de geschiedenis van het Jodendom zeer breed op; het begint bij Abraham en loopt door tot de stichting van de staat Israël. Daarnaast kan gewezen worden op James Parkes, *A history of the Jewish People* (Penguin Books, 1964), dat de joodse geschiedenis als een aantal ontmoetingen beschrijft (zoals met de Islam, met het westerse Christendom, met de secularisering, met de dood en met de wedergeboorte van het joodse volk). Hetzelfde geldt van de bekende boeken van dr. J. Soetendorp, *Ontmoetingen in ballingschap*, (deel I, Zeist, 1963; deel II, Hilversum, 1965; deel III moet nog verschijnen). Een indrukwekkende platenatlas (met veel tekst) is M. H. Gans, *Memorboek*, Baarn, 1971.

Het joodse leven leert men pas kennen uit zijn feesten. In Nederland verschenen hierover dr. J. Soetendorp, *Symboliek der joodse religie*, Zeist, 1958 en van orthodoxe zijde S. Ph. de Vries, *Joodse ritensymbolen*, Amsterdam, 1968. Goed bruikbaar is ook Leo Hirsch, *De wereld van het joodse geloof*, Baarn, 1964. Onlangs verscheen het meer voor jongeren geschreven (maar ook voor ouderen verhelderend) boekje C. Hendriks-Metsch, *Leven met de belofte*, 's-Gravenhage, 1974.

Voor de kennis van de Talmoe wijzen wij op het van ouds bekende J. L. Palache, *Inleiding in de Talmoe*, Haarlem, 1954. In kort bestek een overvloed aan zeer verhelderende informatie geeft prof. dr. M. Boertien in zijn *Het joodse Leerhuis*, van 200 vóór tot 200 ná Christus, Kampen 1974. Voor een bloemlezing uit deze boeiende wereld is nog altijd onovertroffen Reinhold Mayer, *Der babylonische Talmud* (Goldmanns Gelbe Taschenbücher, 1963).

Het joodse denken stond zoals ieder weet na het ontstaan van de Talmoe niet stil. Men zou kunnen denken aan de boeken van Gerschom Scholem over de joodse mystiek, aan Baeck, Buber, Rosenzweig, etc. Wie zich daarin verdiepen wil, vindt allicht zelf wel de weg. De goede bloemlezing is Hans Joachim Schoeps, *Jüdische Geisteswelt, Zeugnisse aus zwei Jahrtausenden*, Darmstadt, z.j. En als hulp bij het ontdekken van de weg in het moderne joodse denken is nog altijd onovertroffen de dissertatie van prof. dr. K. H. Miskotte, *Het wezen der joodse religie*, die in 1932 verscheen, maar waarvan onlangs een herdruk werd uitgegeven. Voorts is zeer aan te bevelen de studie van Reinhold Mayer, Franz Rosenzweig, *Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München, 1973.

Het Zionisme

Voor de kennis van het huidige Jodendom is onontbeerlijk een redelijk inzicht in de motieven van het Zionisme. Uit een complete bibliotheek geef ik alleen deze titels: Walter Laqueur, *A History of Zionism*, New York, 1972, dat zeer uitvoerig de geschiedenis beschrijft. Daarnaast als inleiding tot de diverse stromingen in het Zionistisch denken: Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea, a historical analysis and reader*, New York, 1973. Met name de bijna 100 bladzijden tellende inleiding van dit boek is zeer aan te bevelen. Daarnaast Hans Julius Schoeps, *Zionismus, Nymphenburger Texte zur Wissenschaft*, 1973. Deze bloemlezing geeft weer andere teksten dan die van Hertzberg. Van christelijke kant kan gewezen worden op het boek van het echtpaar Alice en Roy Eckardt, *Encounter with Israel, A Challenge to Conscience*, New York, 1970. En voorts op James Parkes, *Whose Land? A History of the Peoples of Palestine*, Penguin Books, 1970.

Uiterst kritisch is Lucas Grollenberg, *Voor een Israël zonder grenzen*, Bilthoven, 1970. En van joodse kant Uri Avnery, *Israel without Zionists*, New York, 1968.

Antisemitisme

Ook over dit onderdeel van de joodse geschiedenis kunnen slechts enkele titels worden genoemd. Zo: drs. H. van Praag en prof. dr. R. J. Zwi Werblowski, *Antisemitisme – antizionisme*, Bussum, 1969. Meer psychologisch wordt het onderwerp behandeld door prof. dr. S. Kleerekoper, *Het antisemitisme en zijn randverschijnselen*, Arnhem, 1970. James Parkes schreef ook hierover een heldere studie: *Antisemitism*, Londen, 1963. Ieder van deze boeken is schokkend en wil dat ook zijn. Dat geldt zeker van Norman Cohn, *Die Protokolle der Weisen von Zion, der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung*, Keulen 1969 (verscheen in het Engels onder de titel *Warrant for Genocide*). Hoe het antisemitisme al lang voor de opkomst van de Nazi's leefde onder de eenvoudige „gelovigen” wordt beschreven in de sociologische studie van Stefan Lehr, *Antisemitismus – religiöse Motive im sozialen Vorurteil*, (aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870–1914), München, 1974. Over dezelfde periode schrijft vanuit marxistisch standpunt Walter Mohrmann, *Antisemitismus, Ideologie und Geschichte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Berlijn, 1972.

Theologie

Ook op dit terrein slechts een bescheiden keus. Liggen de wortels van het antisemitisme reeds in het Nieuwe Testament? Over deze vraag verscheen een bundel opstellen: *Antijudaïsme im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, uitgegeven door W. P. Eckert, N. O. Levinson en M. Stöhr, München, 1967. Barth was de eerste theoloog, die zich in zijn dogmatisch denken expliciet reken-schap gaf van de verhouding tussen kerk en synagoge. Dit werd in de laatste jaren onderwerp van nauwgezette studie. Te wijzen valt op de moeilijke, maar zeer inhoudrijke studie van F. W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die*

christliche Theologie, Israel im Denken Karl Barths, München, 1967. Wat anders (meer bijbels-theologisch) wordt hetzelfde onderwerp aangevat in dr. W. L. Dekker, *De getuige Israel*, Wageningen, 1974. Veel materiaal vindt men bijeen in de bundels van de Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag: *Der ungekündigte Bund* (1962) en *Das gespaltene Gottesvolk*, Stuttgart, 1966. Ook vroeger trachtte men tot gesprekken te komen. Verder dan pogingen kwam men niet, maar ze werden tenminste ondernomen. Een goed inzicht daarin geeft de bundel *Versuche des Verstehens*, Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918-1933, München, 1966. Gewezen mag ook worden op de dissertatie van dr. A. de Kuiper, *Israel tussen zending en oecumene*, Wageningen, 1964.

Belangrijk zijn de bijdragen van joodse zijde aan de bezinning op de figuur van Jezus. Zo schreef David Flusser zijn *Jezusboek* in de Ro-Ro Taschenbücher en van Schalom Ben Chorin verscheen *Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1967. (Beide boeken zijn ook in het Nederlands vertaald) Van Ben Chorin verschenen ook boeken over Paulus en over Maria. De joodse achtergrond van het Nieuwe Testament is tegenwoordig meer dan ooit in studie. De resultaten worden samengevat in de reeks *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, waarvan het eerste deel in 1974 te Assen verscheen.

Het spreekt voor zichzelf, dat de theologische betekenis van de staat Israel tegenwoordig heftig in discussie is. Te wijzen valt op de hervormde handreiking: *Israel, volk, land en staat*, 's-Gravenhage, 1969. Deze handreiking lokte een felle discussie uit. Men vindt deze in verscheidene nummers van „In de Waagschaal” van die tijd en in prof. dr. G. C. van Niftriks kroniek: *Israel - land en staat* in *Kerk en Theologie*, 21e jrg., no 2 (april/mei 1970). Verder over dit thema: *Jüdisches Volk - gelobtes Land, Die biblischen Landverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie*, München, 1970 en: *Auf den Trümmern des Tempels, Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden*, uitgegeven door Clemens Thoma, Herder Verlag, 1968. Expliciet over de betekenis van Jeruzalem schreef Frits Kuiper, *Dorst naar recht, een oproep tot bezinning bij de strijd om Jeruzalem*, Bussum, 1970. Een volledig overzicht van wat in de laatste jaren rondom Jeruzalem met name ook vanuit het Vaticaan aan de orde was, vindt men in Pinchas E. Lapide, *Brandpunt Jeruzalem*, Naarden, 1974.

Het Midden-Oosten

Tenslotte geef ik nog enkele titels over het conflict in het Midden-Oosten. In hoge mate interessant voor wat onder ouderen en jongeren in Israel leeft is Amos Elon, *The Israelis, founders and sons*, Londen, 1971. Voor de kennis van de politieke situatie in het hele gebied van het Midden-Oosten is nog steeds zeer bruikbaar L. C. Biegel, *Het Midden-Oosten, haard van spanningen en conflicten*, Hilversum, 1967. Een belangrijke poging tot verheldering van de situatie geeft P. J. A. Idenburg en P. J. Geelkerken, *Het conflict in het Midden-Oosten*, Baarn, 1973. Harry van Mierlo en Krikor Guvlekjian hebben in hun: *De Palestijnen*,

Bussum, 1972 een schat aan informatie bijeengebracht over dit cruciale aspect van het conflict. Een heldere uiteenzetting geeft prof. dr. R. J. Zwi Werblowski, *Israel en de Palestijnen* (uitg. Centrum voor Informatie en Documentatie Israel, 1974).

Tijdschriften

Tenslotte noem ik nog een paar tijdschriften, die de aandacht van belangstellenden op dit terrein verdienen. In Nederland verschijnt *Ter Herkenning*, tijdschrift voor christenen en joden (uitg. Boekencentrum, Den Haag). In Duitsland *Emuna* (Mittelweg 10, Frankfurt am Main), dat zich onderscheidt door een brede culturele belangstelling. En in Israel *Immanuel*, a bulletin of religious thought and research in Israel (P.O.B. 249, Jerusalem), dat belangrijke artikelen en boeken toegankelijk maakt voor degenen die de hebreeuwse pers niet kunnen volgen.

In verschillende van de in dit overzicht opgenomen titels treft de lezer verwijzingen aan naar verdere literatuur. Al doende leert men dan de weg vinden in de schachten van de goudmijnen waarin gelukkig steeds meerderen willen afdalen.